



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Dottorato di ricerca**

**In LINGUE, CULTURE E SOCIETÀ**

**Scuola di dottorato in LINGUE, CULTURE E SOCIETÀ**

**(A.A 2009 - 2010)**

***Per Natura Siam Vicini: Analisi del Manoscritto  
Xìng zì mǐng chū rivenuto a Guōdiàn***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: L-OR/21**

**Tesi di dottorato di LUCA VANTAGGIATO, matricola 955392**

**Direttore della Scuola di dottorato**

**Tutore del dottorando**

**Prof. ROSELLA MAMOLI ZORZI**

**Prof. ATTILIO ANDREINI**

## INTRODUZIONE

I MANOSCRITTI DI GUŌDIÀN .....	P. 3
ASPETTI FORMALI DEL XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ .....	P. 38
TRA ORALITÀ E SCRITTURA .....	P. 49

## LA CONCEZIONE DELLA NATURA UMANA NEL XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ

INTRODUZIONE .....	P. 65
L'INCIPIT .....	P. 70
LA NATURA UMANA NEL XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ: DA SHĒNG A XÌNG .....	P. 89
YUÈ 悦 .....	P. 119
TIĀN 天, MÌNG 命, XÌNG 性 .....	P. 129

## ETICA

SOGGETTIVITÀ E COLTIVAZIONE INTERIORE .....	P. 136
IL CUORE E IL DÀO .....	P. 181
IL DÀO .....	P. 215
<i>RÉN DÀO:</i>	
I LO STUDIO E I RITI. LA QUESTIONE DEL CARATTERE GÙ 故 E DEI TESTI SCRITTI. ....	P. 242
II LA DIMENSIONE INTERIORE: QÍNG 情 .....	P. 282
III L'AZIONE: SFORZO E SPONTANEITÀ	
III.I INTRODUZIONE – L'IPOTESI DI PÁNG Pŭ .....	P. 290
III.II IL CARATTERE GUÌ 慝 NEL XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ: YÓUWÉI E WÚ WÉI .....	P. 300
CONCLUSIONI .....	P. 357
BIBLIOGRAFIA .....	P. 363

## INTRODUZIONE

### I MANOSCRITTI DI GUŌDIÀN

Il panorama della filosofia cinese è stato scosso dalla scoperta, avvenuta nel 1993 a Guōdiàn 郭店, presso Jīngmén 荆门 (Húběi 湖北), di una serie di listarelle contenenti testi filosofici, per la maggior parte inediti e sconosciuti persino ai cataloghi bibliografici dell'antichità. Nel 1998 il lavoro dell'*équipe* del Museo di Jīngmén è stato pubblicato nel catalogo *Guōdiàn Chǔmù zhújiǎn* 郭店楚墓竹简, da allora divenuta l'edizione di riferimento.<sup>1</sup>

La portata di questi manoscritti è stata riconosciuta fondamentale per la comprensione dell'evoluzione del pensiero cinese dell'epoca classica: non soltanto questo ritrovamento ha contribuito a sgretolare alcuni dei pregiudizi in quest'ambito che fino a non pochi anni fa erano dati quasi per certi dalla comunità scientifica,<sup>2</sup> ma ha anche posto stimolanti interrogativi sulla natura dei testi manoscritti, la loro produzione e trasmissione e sulla caratterizzazione dei movimenti di pensiero come entità rivali e chiaramente distinte le une dalle altre.<sup>3</sup>

Appare evidente come molte delle future ricerche sulla Cina classica dovranno essere accompagnate da una riflessione sui temi toccati da tali testi e non saranno di certo risparmiate sorprese (Scarpari, 2000 e 2005) dalla lettura dei testi restituitici; studiosi come Du Weiming (1999) si spingono fino a parlare addirittura di una riscrittura totale della storia del pensiero cinese classico e anche se non siamo certo obbligati a sottoscrivere completamente un simile punto di vista, nondimeno siamo consapevoli che l'importanza che questi testi detengono va molto al di là di quella che possono avere manoscritti dal contenuto singolare, se non unico, ma fondamentalmente poco influenti per lo sviluppo delle idee nella storia della cultura di una civiltà.<sup>4</sup> Ciò non significa che tutti i manoscritti rinvenuti nella tomba di Guōdiàn fossero conosciuti da tutte le *élite* e gli strati intellettuali di più alto prestigio e capacità, ma che di alcune delle idee da essi discusse o degli assunti teorici alla ba-

---

<sup>1</sup> Jīngménshì Bówùguǎn 荆门市博物馆, *Guōdiàn Chǔmù zhújiǎn* 郭店楚墓竹简, Běijīng 北京 Wénwù Chūbǎnshè, 文物出版社, 1998. Tutte le citazioni, salvo specifiche indicazioni, saranno effettuate sulla base dell'edizione su catalogo.

<sup>2</sup> Ad esempio l'esistenza delle cosiddette "scuole filosofiche" o "cento scuole", *bǎijiā*. A questo proposito rimandiamo ai lavori di Lewis (1999, già estremamente critico su questa nozione, nonostante i manoscritti di Guōdiàn cominciarono a essere studiati in Occidente), Kirkland (2004), Andreini (2005), Scarpari (2010).

<sup>3</sup> Vale a dire che gli studiosi hanno cominciato a comprendere come determinate categorie del pensiero cinese create e applicate a posteriori non possono più ritenersi valide alla luce di queste scoperte archeologiche, poiché non renderebbero giustizia al sincretismo e alla ricchezza filosofica non solo di determinate problematiche, ma anche del modo in cui esse sono affrontate.

<sup>4</sup> Almeno finché l'influenza di tali testi non sarà dimostrata importante. Ciò, naturalmente, contribuisce a mostrare l'estrema fecondità intellettuale del periodo degli Stati Combattenti.

se di molte delle formulazioni concettuali tali pensatori fossero consapevoli, appare come un assunto non certo azzardato.

Ad esempio, in un celebre passo, Mencio, polemizzando con Wàn Zhāng 萬章 sulla liceità dell'abdicazione dice:

萬章問曰：「人有言『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子』，有諸？」孟子曰：「否然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年；舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城；天下之民從之，若堯崩之後不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹子於箕山之陰；朝覲訟獄者，不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』丹朱之不肖，舜之子亦不肖；舜之相堯、禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道；益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者；故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也；故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯以王於天下，湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐三年；太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義，三年以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。周公之不有天下，猶益之於夏、伊尹之於殷也。孔子曰：『唐虞禪，夏後、殷、周繼，其義一也。』」

*Wàn Zhāng domandò: “E’ vero che gli uomini hanno un detto secondo il quale la virtù sarebbe decaduta con l’avvento di Yǔ poiché il trono non fu più trasmesso alle persone più meritevoli ma ai propri figli?”*

*Mencio rispose: “No. Quando il Cielo decide di concedere il trono al più meritevole allora lo concede al più meritevole; quando decide di concederlo ai figli del re, è a essi che il potere è concesso. Nell’antichità Shùn raccomandò Yǔ al Cielo. Dopo diciassette anni morì e al termine del lutto triennale Yǔ rifiutò il trono in favore del figlio di Shùn dopodiché si recò a Yáng chéng. Tutto il popolo lo seguì nella stessa identica maniera in cui alla morte di Yáo seguì Shùn e non suo figlio. Yǔ raccomando Yì al Cielo; dopo tre anni morì e al termine del lutto Yì rifiutò il trono in favore del figlio (di Yǔ) Qǐ e si recò al lato a nord della montagna Jī. Quelli che si recarono a corte per rendere omaggio al re, si recarono da Qǐ e non da Yì e dissero: “Qǐ, il figlio del nostro sovrano, è il re.” I bardi non cantarono la salita al trono di Yì ma quella di Qǐ e dissero: “Qǐ, il figlio del nostro sovrano, è il re.” Né*

*Dàn Zhū, né il figlio di Shùn meritavano trono. Qǐ era in grado di ereditare e proseguire lungo la via di segnata da Shùn. Shùn fu ministro di Yáo per molti anni ed esercitò la carica al servizio del popolo per molto tempo. Yì, ministro di Yǔ, per poco tempo. Un lungo arco temporale separa Shùn, Yǔ e Yì. Che i loro figli siano o meno persone meritevoli è una faccenda sulla quale l'uomo non può intervenire. Ciò che si compie senza che nessuno possa intervenire dipende dal Cielo. Ciò che si realizza ugualmente senza che gli uomini ne siano responsabili è ciò che è necessario che si compia. Quando un uomo comune diviene sovrano, la sua virtù deve necessariamente somigliare a quella di Shùn e di Yǔ e, inoltre, deve esserci un sovrano che lo raccomandi al Cielo; ecco perché Confucio non lo è diventato. Quelli che trasmettono il trono per via ereditaria alle generazioni successive e che il Cielo distrugge, non possono che essersi comportati come Jié e Zhòu. Yì, Yī Yǐn e il Duca di Zhōu non hanno posseduto il mondo: Yī Yǐn ha assistito Tāng al governo. Alla morte di costui, Tàì Dīng non era ancora stato nominato sovrano e Wài Bìng si insediò nel secondo anno (dopo la morte di Tāng), mentre Zhòng Rén salì al trono al quarto.<sup>1</sup> Tàì Jiǎ sovvertì l'ordine costituito e le leggi instaurate da Tāng e Yī Yǐn lo esiliò a Tóng per tre anni. Tàì Jiǎ ritornò pentito, mortificato per ciò che aveva commesso ma emendato dai suoi errori: a Tóng aveva dimorato nella benevolenza e seguito i principi di giustizia, seguì per tre anni gli insegnamenti di Yī Yǐn e fece ritorno a Bó.<sup>1</sup> Il fatto che il Duca di Zhōu non abbia posseduto il mondo è simile alle circostanze di Yì durante la dinastia Xià e Yī Yǐn nella dinastia Shāng. Confucio ha detto: 'Tāng e Yú<sup>1</sup> abdicarono, le dinastie Xià, Shāng e Zhōu trasmisero il trono per via ereditaria, il principio che si cela dietro entrambe queste pratiche è il medesimo.'” (Mèngzǐ, Wàn Zhāng shàng)*

La presenza di questo paragrafo nel *Mèngzǐ* non significa che il filosofo stesse facendo una critica aperta ai manoscritti *Tāng Yú zhī dào* 唐虞之道, *Róng Chéng Shì* 容成氏 o *Zǐ Gāo* 子羔,<sup>5</sup> piuttosto che egli stesse contestando delle idee che al suo tempo fossero abbastanza in voga e che avrebbero potuto con buone probabilità trasmettersi per iscritto e che trattavano e affrontavano problematiche filosofiche, politiche e morali in modo originale ed estraneo a quanto riportato dalle opere della tradizione.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Si tratta di un cospicuo numero di manoscritti rinvenuti al mercato nero di Hong Kong e acquistati dal Museo di Shànghǎi. Attualmente la pubblicazione si è attestata al settimo volume. I manoscritti *Róng Chéng Shì* 容成氏 e *Zǐ Gāo* 子羔 si trovano nel volume secondo. Si veda *Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguǒ Chū zhúshū* 上海博物館藏戰國楚竹書, Shànghǎi 上海, Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè 上海古籍出版社, 2002, vol. 2.

<sup>6</sup> Vale a dire che alcune dottrine e idee liquidate sbrigativamente attraverso slogan possono rivelarsi molto più profonde ed avere riverberi ben più profondi di quanto ci si possa aspettare. Si veda più avanti il capitolo 1.

Lo scopo di questo studio si prefigge di delineare una descrizione dettagliata del contenuto del pensiero di uno dei manoscritti di Guōdiàn chiamato dagli studiosi *Xìng zì mìng chū* 性自命出 (XZMC, d'ora in avanti), ponendolo in relazione con un altro testo, acquistato dal Museo di Shànghǎi e chiamato *Xìng qíng lùn* 性情論 (XQL)<sup>7</sup> ed altri rinvenuti nella stessa tomba. Chiaramente, determinante sarà anche il confronto con i testi della tradizione del periodo degli Stati Combattenti, in particolare con quelli che più di altri si occupano di problemi inerenti le inclinazioni naturali degli uomini, come il *Mèngzǐ* o il *Xúnzǐ* 荀子.<sup>8</sup> Cercheremo, innanzi tutto, di dimostrare come il XZMC non possa essere collegato con certezza né ascrivito a un'opera maggiore ipoteticamente ascrivita a Zi Sī 子思, presunto nipote di Confucio,<sup>9</sup> e come, invece, esso presenti una formulazione teorica originale e autonoma (per quanto questo concetto possa applicarsi a una realtà testuale estremamente fluida come quella della Cina classica) da quella della cerchia più ristretta dei discepoli Maestro di Lǚ, il che significa, con buona pace del mondo sinologico cinese, che partiremo dall'assunto che non è possibile attribuire il manoscritto (ma ciò vale per la maggior parte dei ritrovamenti archeologici manoscritti del periodo degli Stati Combattenti) a nessuno di tali discepoli essendo il problema dell'autorialità poco sentito dai filosofi cinesi del quarto secolo avanti Cristo,<sup>10</sup> mentre meno problematico risulta stabilire l'affiliazione del testo

<sup>7</sup> Si veda *Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔ zhúshū* 上海博物館藏戰國楚竹書, Shànghǎi 上海, Shànghǎi gǔjī Chūbǎnshè 上海古籍出版社, 2001, vol. 1. Tanto il *Xìng zì mìng chū* quanto il *Xìng qíng lùn* risultano, purtroppo, essere manoscritti anepigrafici. Tutte le citazioni del *Xìng qíng lùn* sono prese dall'edizione curata dal Museo di Shànghǎi curata da Mǎ Chéngyuán.

<sup>8</sup> Su queste due opere si veda Loewe (1993, pp. 178-88 e pp. 331-35)

<sup>9</sup> Diciamo presunto, poiché nei testi del periodo degli Stati Combattenti la figura di Zi Sī è ben diversa dal ritratto fatto in epoca imperiale. In nessun testo si parla di lui come il nipote Confucio ed è probabile che la figura del presunto autore del *Zhōng yòng* 中庸 e di *Wǔ xíng* 五行 possa essere il risultato di una confluenza di fonti scritte distinte l'una dall'altra che hanno prodotto un determinato personaggio al quale associare un insegnamento e un insieme di testi. Per queste problematiche rimando al volume di Mark Csikszentmihaly (2004, pp. 94-100).

<sup>10</sup> Concetto questo che si deve chiaramente estendere all'esistenza di "scuole" fondate da tali discepoli. Si veda a questo proposito Lewis (1999). Lǐ Xuéqín 李学勤 e Jiāng Guānghuī 姜光辉 da tempo sostengono che il manoscritto sia riconducibile alla "scuola" di Zi Sī 子思 sebbene non siano state trovate delle prove che dimostrino senza alcun dubbio la validità della sua ipotesi; Chén Lái ritiene che il contenuto del XZMC possa aver avuto origine da Zi Yóu 子游, discepolo di Confucio, perché l'insistenza con cui si parla di *xìng* e di *qíng* renderebbe possibile il confronto con un'altra opera, tradizionalmente ascrivita a Gōngsūn Nízǐ 公孫尼子, egli stesso discepolo di Zi Yóu, lo *Yuèjì* 樂記. sebbene Chén Lái propenda per identificare l'ambiente intellettuale che ha portato alla creazione del XZMC come quello di riconducibile agli insegnamenti di Gōngsūn Nízǐ. Chén Gǔyīng 陳鼓應 non considera l'opera come testimonianze idee generate esclusivamente all'interno degli ambienti *rú* e sospetta l'influenza del pensiero taoista nella redazione e nella creazione delle idee espresse dal XZMC, in particolare nel concetto di *qíng*, che all'interno della tradizione testuale pre-Qín pervenutaci non trovano riscontri (Liào Míngchún, 2000, p. 27). Anche Dīng Sìxīn 丁四新 (1999, pp. 38-40) propone l'ipotesi di considerare quale autore del manoscritto Gōngsūn Nízǐ; secondo lo studioso, nello *Yìwénzhì* 藝文志 si riporta il nome un'opera in ventotto *piān* recante il nome di Gōngsūn Nízǐ: “公孫尼子二十八篇。七十子之弟子”, “Gōngsūn Nízǐ in ventotto *piān*. Gōngsūn Nízǐ faceva parte dei seguaci della cerchia dei settanta discepoli di Confucio” (*Hànshū, Yìwénzhì*). In un altro articolo, Dīng Sìxīn (2000, pp. 28-35) accosta le posizioni filosofiche del manoscritto a Zēngzǐ 曾子 e a Zi Sī, poiché colloca i due pensatori assieme a Zi Yóu 子游 e a Zhàngtái Miè míng 澹臺滅明 (presente in *Lúnyǔ, Yōng yě*: 子游為武城宰。子曰：「女得人焉耳乎？」曰：「有澹臺滅明者，行不由徑。非公事，未嘗至於偃之室也。」), “Zi Yóu era prefetto presso Wǔchéng. Il Maestro disse: ‘Sei riuscito a trovare qui delle persone meritevoli?’. Zi Yóu rispose: ‘C'è un certo Zhàngtái Miè míng che nella sua condotta non segue delle scorciatoie e che non è mai venuto a trovarmi se

alla corrente intellettuale e filosofica dei *rú*.<sup>11</sup> E' possibile quindi, alla luce del contenuto di un testo come il XZMC, avanzare l'ipotesi che il pensiero menciano non rappresentasse altro che una corrente fra le tante all'interno del dibattito filosofico sulla natura umana che ha coinvolto le diverse fazioni dei *rú*? A questa domanda, tenendo conto sia dei testi della tradizione che di quelli recentemente portati alla luce, non è possibile rispondere fornendo delle prove inoppugnabili;<sup>12</sup> certo è che i manoscritti di Guōdiàn possono non solo descrivere con maggiore chiarezza alcune delle varie espressioni del pensiero dei *rú* che, fino al momento della scoperta, ci erano giunte in forma estremamente frammentaria attraverso scarsi (quanto forse faziosi) riferimenti o citazioni contenute nelle opere della tradizione, ma anche conferire la giusta dimensione di alcuni filosofi che la tradizione *rú* ha consegnato alla storia, conferendo loro massima autorità intellettuale che si sarebbe successivamente ereditata come punto di riferimento imprescindibile per le successive generazioni: i manoscritti di Guōdiàn (e fra essi il XZMC) potrebbero, in conclusione, dipanare una nuova situazione che presenterebbe le tesi di intellettuali come Mencio non come quelle emerse vincitrici da un teso dibattito che avrebbe coperto tutto il periodo degli Stati Combattenti, ma come semplici concorrenti che ancora stavano lottando per trovare il terreno più adatto per la loro diffusione per poter avere la meglio sulle altre correnti avversarie. Questa inferenza, a dire il vero può essere già intuita anche dai testi della tradizione: sappiamo dal *Mèngzǐ* che egli stesso non riuscì a trovare un sovrano che accogliesse le sue dottrine come modello politico e morale di conduzione dello Stato e che, come conseguenza, si ritrovò a vagare da stato a stato senza porre fine alla sua situazione di precarietà, fino al ritiro dalla vita politica, proprio come Confucio (Scarpari, 1999).

Il tema affrontato dal XZMC verte, come abbiamo accennato, sulle inclinazioni naturali degli esseri umani, un tema assai prediletto dai *rú*, che divenne una delle problematiche più importanti con cui era possibile confrontarsi durante il periodo del dibattito filosofico degli Stati Combattenti; Confucio non affrontò mai la questione (*Lúnyǔ*, *Gōng Yě*, 13), ad esclusione di un brevissimo commento, (*Lúnyǔ*, *Yáng Huò*, 2) che è stato ampiamente citato quasi come a voler dimostrare una sorta di diretta discendenza delle riflessioni del mano-

---

non per questioni pubbliche') all'interno della corrente di Zǐsī (*Ibid.*, p. 30). La questione dell'affiliazione del XZMC sarà ripresa in seguito nel presente capitolo e alcune delle ipotesi degli studiosi citati saranno spiegate più in dettaglio.

<sup>11</sup> Meno e facile risulta l'attribuzione di manoscritti a carattere cosmologico, tecnico o politico e anche filosofico. A titolo di esempi citiamo *Dà yī shēng shuǐ* 大一生水, *Yǔ cóng yī, èr, sān, sì* 語叢一、二、三、四, *Héng xiān* 恆先, *Cáo Mò zhī chén* 曹沫之陳, *Cài fēng qǔ mù* 采風曲目, *Yì shī* 逸詩. Questi ultimi tre fanno parte dei manoscritti acquistati dal Museo di Shànghǎi.

<sup>12</sup> Ad esempio, leggendo il XZMC, il *Chéng zhī wén zhī* 成之聞之 e lo *Yǔ cóng sān* si direbbe che il pensiero di Mencio non rappresentasse che una delle tante espressioni delle riflessioni dei *rú* nel dibattito sulla natura umana. D'altra parte, *Xúnzǐ*, nel suo capitolo dedicato alla malvagità delle inclinazioni naturali dell'uomo, si scaglia contro Mencio senza menzionare, almeno in modo esplicito, altre teorie.

scritto con quelle del maestro di Lǚ, così come non sono mancati tentativi di accostare le idee contenute nel manoscritto tanto come precursori delle idee del *Mèngzǐ* o il *Xúnzǐ* (Behuniak, 2005; Goldin, 1999).

Il problema fondamentale è che prima della scoperta dei manoscritti di Guōdiàn non si era in possesso di altre opere *rú* che focalizzassero la loro attenzione sulla natura umana e gli sparsi accenni contenuti in opere come il *Mèngzǐ* o il *Lùn héng* 論衡 potevano dare soltanto un'idea di come il dibattito intorno a questo tema fosse fecondo. Il XZMC potrebbe dunque colmare almeno in parte quel vuoto cronologico che intercorre tra la vita di Confucio e quella di Mencio (Páng Pǔ, 2005), rendendo più ricco il retroterra sul quale quest'ultimo costruì le sue teorie sulla natura umana e, al tempo stesso, presentando un insieme di istanze filosofiche che funsero da possibili basi per le speculazioni dei filosofi in disaccordo con le sue posizioni. Né si può escludere che, dato il grande divario di opinioni sulla datazione dei testi, essi possano aver ricoperto quel un periodo di tempo compreso tra lo stesso Mencio e Xúnzǐ, anche se quest'ultima è piuttosto improbabile poiché gli studiosi unanimemente pongono come limite massimo della chiusura della tomba il 300 a.C. andando a ritroso fin verso il 380 a.C., data oltre la quale nessuno si è spinto.

Prima di entrare nel merito del XZMC, forniremo una breve descrizione tanto della scoperta della tomba, quanto della descrizione del manoscritto. La tomba di Guōdiàn fu scoperta nel 1993 nell'omonima località presso Jīngmén; fin dall'inizio fu chiaro agli esploratori che la tomba era già stata penetrata più volte da ignoti tombaroli che avevano portato via parte del corredo funebre. Il processo di pulitura, lettura e trascrizione delle listarelle, ha portato all'identificazione di diciotto testi: *Lǎozǐ jiǎ, yǐ, bǐng* 老子甲、乙、丙; *Dà yī shēng shuǐ* 大一生水; *Lǚ Mù gōng wèn Zǐ Sī* 鲁穆公问子思; *Zīyī* 緇衣; *Qióng dá yǐ shí* 窮達以時; *Táng Yú zhī dào* 唐虞之道; *Zhōng xìn zhī dào* 忠信之道; *Wǔ xíng* 五行; *Chéng zhī wén zhī* 成之聞之; *Zūn dé yì* 尊德義; *Xìng zì mìng chū* 性自命出; *Liù dé* 六德; *Yǔ cóng yī, èr, sān, sì* 語叢一、二、三、四.<sup>13</sup>

Di questi, dodici sono stati identificati come appartenenti alle tradizioni filosofiche *rú*,<sup>14</sup> complice anche il ritrovamento di testimoni di opere precedentemente scoperte o facenti

---

<sup>13</sup> A proposito di questi ultimi quattro manoscritti, Páng Pǔ (2005, pp. 26-8) fa notare come la lunghezza delle loro listarelle sia la più piccola fra quelle dei testi rinvenuti a Guōdiàn; inoltre, la loro peculiare suddivisione del testo in tre sezioni separate (superiore, centrale, inferiore), una volta posizionate in parallelo grazie all'unione delle listarelle, consentirebbe non una lettura non secondo il senso tradizionale, ma basata sull'ordine delle diverse sezioni: così tutte le porzioni testuali situate nelle parti superiori delle listarelle possono essere letti secondo un senso logico e coerente, così come tutte quelle centrali e quelle inferiori.











<sup>14</sup> Il plurale è d'obbligo poiché i testi facenti parte del *corpus* di Guōdiàn presentano dottrine sì ascrivibili al mondo intellettuale *rú* ma contemporaneamente partono e sviluppano presupposti teoretici molto contrastanti: basti citare a titolo di



parte della tradizione: è il caso, ad esempio, del manoscritto *Wǔ xíng* rinvenuto in edizione su seta nel 1973 a Mǎwángduī 馬王堆, presso Chángshā 長沙, Húnán 湖南,<sup>15</sup> oppure del manoscritto *Zīyī*,<sup>16</sup> rinvenuto fra i testi acquistati dal Museo di Shànghǎi e presente come capitolo del *Lǐjì* 禮記.

Se l'identificazione di questi risulta un problema in parte superabile, quella dell'occupante della tomba rimane un mistero che è ben lungi dall'essere risolto: sappiamo che il sarcofago presentava soltanto lo strato interno (*guān* 棺) ed esterno (*guǒ* 槨), cosa questa indicativa del fatto che l'occupante era posizionato non certo ai vertici della scala sociale, il che rende molto probabile l'ipotesi secondo la quale la posizione ricoperta fosse quella di *shì* 士. Ciò è confermato dal numero di strati che compone il sarcofago interno: secondo le norme tradizionali, per l'imperatore erano prescritti cinque strati, quattro per i duchi, due per i grandi dignitari e uno per gli *shì*.

Lǐ Xuéqín (1998, pp. 28-30) ha avanzato l'ipotesi che l'occupante avrebbe potuto rivestire la responsabilità di tutore o precettore del principe ereditario presso la corte dello stato di Chǔ, poiché una coppa rinvenuta nel sarcofago, facente parte del corredo funebre, reca l'iscrizione *dōng gōng zhī* 東宮之<sup>之</sup>.<sup>17</sup> Inizialmente l'iscrizione fu trascritta *dōng gōng zhī bēi* 東宮之杯, “coppa del palazzo orientale”, successivamente Lǐ Xuéqín propose di trascrivere l'ultimo carattere con *shī* 師, “maestro, tutore”. *Shī* <srj> <\*srjij> foneticamente non ha alcuna relazione con *bēi*: la prima parola appartiene alla categoria *zhī* 之, la seconda alla categoria *zhī* 脂. L'unico motivo di dubbio presente è la somiglianza grafica fra i grafemi *zā* 卮 e *bù* 不. Per quel che riguarda il carattere *shī*, la sua struttura che rinveniamo nelle testimonianze su ossa oracolari (*jiǎgǔwén*) <sup>𠄎</sup> sarà conservata nel periodo successivo, come si evince dalle seguenti occorrenze su bronzo:


 (*Jíchéng* 集成, 2713)   (*Jíchéng*, 2727)  (*Jíchéng*, 2740)   (*Jíchéng*, 4318.2)  (*Jíchéng*, 4277)   (*Jíchéng*, 4284)  (*Jíchéng*, 4322.2).

Nel periodo degli Stati Combattenti, la struttura del carattere presenta delle somiglianze con quella del carattere *bù*; inoltre il costituente *duī* 自 non è presente nella struttura:




esempio il XZMC, *Wǔ xíng* e *Táng Yú zhī dào*. I testi che non sono stati ascritti alle correnti dei *rú* sono i tre manoscritti *Lǎozǐ jiǎ, yǐ, bǐng*, *Dà yī shēng shuǐ*, *Yǔ cóng sì*.



<sup>15</sup> Rimandiamo a Csikszentmihaly (2004) e Halloway (2008) per la trattazione di questo manoscritto. Per una trattazione in lingua cinese, rimandiamo a Ikeda (2006).

<sup>16</sup> Edward Shaughnessy (2006, pp. 63-130) ha curato uno studio e una traduzione delle due edizioni manoscritte.

<sup>17</sup> L'iscrizione è tratta dallo studio di da Lǐ Líng (2002, p. 185). Lo *Shuōwén* presenta la seguente grafia in *gǔwén*:  (Shuōwén, *Zābù*, p. 542) ma spiega il carattere *shī* come un'armata di duemilacinquecento soldati.

 (Xīhuì 璽彙, 0148)  (Bāoshān, 242)  (Bāoshān, 5)  (Bāoshān, 12)  (Bāoshān, 226)  (Bāoshān, 228)  (Róng Chéng Shì, 38)  (Róng Chéng Shì, 47)  (Róng Chéng Shì, 41)  (Cáo Mò zhī chén, 42)  (Zhōu yì, 14)  (Tiānzǐ jiàn zhōu, 13).

Nelle fonti su bambù del periodo degli Stati Combattenti il carattere ha conservato la forma presente sui bronzi e ha anche aggiunto un tratto in più che si trova anche sul carattere *bù* come in  (Bāoshān, 21), forma che coesiste assieme a  (Bāoshān, 20) e  (Bāoshān, 22). Notiamo che il carattere *bù*, indipendentemente dalle sue tre varianti, presenta due tratti obliqui che si incrociano e partono da due punti diversi, mentre in *zā* i due tratti possono partire dallo stesso punto e non si incrociano mai.

Da un punto di vista puramente strutturale, sembra dunque che l'obiezione mossa da Lǐ Xuéqín nel considerare il carattere presente sull'iscrizione *shī* e non *bù* non sia, di primo acchito, fondata. Tuttavia, in suo favore giocano delle occorrenze di *shī* graficamente molto simili a *bù*:<sup>18</sup>  (Bāoshān, 52)  (Bāoshān, 55).

Interpretando l'iscrizione come *dōng gōng zhī bēi* 東宮之杯, stabiliamo di interpretare il determinante *dōng gōng* 東宮 come il luogo nel quale la coppa doveva trovarsi. Se, interpretiamo l'iscrizione come *dōng gōng zhī shī*, la situazione si complica. Il carattere *shī* 師 significa non soltanto maestro, tutore o precettore, ma indica anche qualsiasi esperto in una disciplina manuale. Ammesso, dunque, che il carattere sia *shī*, siamo ben lontani dal poter stabilire con certezza un'equivalenza tra tale carattere e il maestro del presunto principe ereditario. Lǐ Líng (2002, p. 189) fa giustamente notare come nel caso in cui il carattere avesse avuto il significato *shī*, ci saremmo dovuti aspettare il nome proprio del precettore e non un luogo come il “palazzo orientale”. Ma supponiamo anche che il carattere indichi un precettore, una figura autorevole di grande cultura con l'incarico di istruire i figli del re; l'esistenza di simili figure è testimoniata dai testi tramandatici. Il *Guóyǔ*,<sup>19</sup> ad esempio, riporta l'episodio di Shì Wèi 士饗 in qualità di istitutore del principe ereditario proprio nello stato di Chǔ durante il regno del re Zhuāng: 庄王使士饗傅太子箴，辞曰：「臣不才，无能益焉。」 “Il re Zhuāng di Chǔ assunse Shì Wèi come istitutore del principe ereditario Zhēn, ma costui declinò: ‘Non ho chissà quali facoltà e non sarei in grado di istruirlo.’” (*Guóyǔ*, *Chǔyǔ shàng*). Il carattere impiegato dal testo è *fù* 傅 e nel commento è spiegato con *dàfū* 大夫 (*Guóyǔ*, *Chǔyǔ shàng*, p. 527), una categoria che doveva possedere un'enorme bagaglio culturale e che spesso era impiegata come maestri o precettori e che si tro-

<sup>18</sup> Si veda anche Lǐ Líng (*Ibid.*, p. 189).

<sup>19</sup> Per un'introduzione al *Guóyǔ* si veda Loewe (1993, pp.263-68).

vava ad un gradino più elevato rispetto agli *shì* nella scala sociale; in questo senso, lo *Zuǒ-zhuàn* riporta:

初，楚子將以商臣為太子，訪諸令尹子上。子上曰：「君之齒未也，而又多愛，黜乃亂也。楚國之舉，恒在少者。且是人也，蜂目而豺聲，忍人也，不可立也。」弗聽。既，又欲立王子職，而黜太子商臣。商臣聞之而未察，告其師潘崇曰：「若之何而察之？」潘崇曰：「享江革而勿敬也。」從之。

*Il principe del regno di Chǔ voleva assumere Shāng Chén come principe ereditario e comunicò la sua idea al gran ministro Zǐ Shàng per chiedere consiglio.<sup>20</sup> Costui gli rispose: 'Siete troppo giovane e troppo preda delle vostri attaccamenti sentimentali.'<sup>21</sup> Lo cacerete e alla fine causereste solo disordine. Lo stato di Chǔ ha sempre nominato principi ereditari di età molto giovane. Shāng Chén ha gli occhi di una vespa, la voce simile al verso della iena ed è una persona spietata. Nominarlo principe ereditario è assolutamente fuori discussione'. Ma il principe non volle prestare ascolto a quelle parole. Una volta nominato Shāng Chén principe ereditario, gli venne in testa l'idea di cacciarlo a favore di Wáng Zǐ-zhí. Shāng Chén venne a conoscenza della faccenda, ma non aveva ancora trovato una soluzione e ne parlò con il suo precettore Pān Chóng: 'Come si può approcciare una simile situazione?' Pān Chóng rispose: 'Dovete indire un banchetto per Jiāng Mǐ, ma assolutamente trattarlo in modo irrispettoso' Shāng Chén obbedì. (Zuǒzhuàn, Wén gōng).<sup>22</sup>*

Il *Zhànguó cè* riporta l'episodio di Shènzǐ in qualità di istitutore del futuro re Xiāng di Chǔ:

<sup>20</sup> Nel passo dello *Zuǒzhuàn*, Zǐ Shàng ha la carica di *Lìng yǐn* 令尹, una delle maggiori cariche amministrative nello stato di Chǔ; nei *Lúnyǔ* si legge: 子張問曰：「令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無慍色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」「崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」“Zǐ Zhāng disse: ‘Zǐ Wén per tre volte assunse la carica di gran ministro senza mai manifestare la minima traccia di contentezza in volto; la stessa cosa si può dire quando per tre volte lasciò il suo incarico: non aveva traccia di dispiacere. Egli informò il nuovo gran ministro insediatosi del suo precedente governo. Che cosa ne pensate?’. Il Maestro disse: ‘Si è dimostrato leale’. ‘E’ stato conforme ai principi di benevolenza e amore verso il prossimo?’. Il Maestro disse: ‘Non saprei dirlo con certezza. Come avrebbe potuto esserlo?’. Zǐ Zhāng disse: ‘Cuǐzǐ uccise il principe ereditario dello stato di Qí e quando Chén Wénzǐ abbandonò i suoi quaranta cavalli e andò in un altro stato lasciando il suo, Qí, disse: “Sono come Cuǐzǐ”. Poi lasciò anche quello stato e se ne andò in un altro e anche lì, prima di andarsene nuovamente, disse le stesse cose. Voi che cosa ne pensate?’. ‘Si è dimostrato limpido’. ‘Ma si è dimostrato vistuoso?’. ‘Non saprei dirlo con certezza. Come avrebbe potuto esserlo?’” (*Lúnyǔ, Gōng Yě*)

<sup>21</sup> Yáng Bójùn spiega la frase *yòu duō ài* 又多愛 come una critica nei confronti dell'eccessivo attaccamento del principe ereditario nei confronti delle concubine. Si veda *Chūnqiū Zuǒzhuàn zhù*, p. 514.

<sup>22</sup> Lo *Zuǒzhuàn* riporta altri casi di precettori al servizio dell'istruzione del principe ereditario. Si confronti *Xī gōng* (19.4); *Xiāng gōng* (19.10).

楚襄王為太子之時，質於齊。懷王薨，太子辭於齊王而歸。齊王隘之：「予我東地五百里，乃歸子。子不予我，不得歸。」太子曰：「臣有傅，請追而問傅。」傅慎子曰：「獻之地，所以為身也。愛地不送死父，不義。臣故曰，獻之便。」太子入，致命齊王曰：「敬獻地五百里。」齊王歸楚太子。

*Quando il re Xiāng di Chǔ era ancora principe ereditario, si trovava in ostaggio a Qí. Quando sospettò che il re fosse morto, si recò dal re di Qí per chiedergli di potersene andare, ma costui glielo impedì: “Dammi cinquecento lǐ dei tuoi territori orientali; se me li concederai ti lascerò tornare, altrimenti ti terrò qui.” Il principe ereditario disse: “Lasciatemi andare dal mio maestro a chiedergli consiglio.” Il maestro Shènzǐ disse: “Concedergli i vostri territori è per il bene della vostra persona. Non partecipare ai riti funebri del proprio padre per amore dei propri terreni è contrario alle norme morali. Per questo vi dico che è giusto dargli quei terreni.” Il principe ereditario entrò e annunciò al re di Qí che gli avrebbe rispettosamente ceduto i suoi territori. Il re di Qí lo lasciò andare. (Zhànguó cè, Chǔ Xiāng wáng wéi tàizǐ zhī shí)*

Secondo il *Zhōulǐ*, gli *shī* potevano appartenere sia alla categoria dei *dàfū* che a quella degli *shì*.<sup>23</sup> Tanto gli *shī* quanto i *fù* potevano essere nominati direttamente dal sovrano, come dimostra il passo citato dallo *Zuǒzhuàn* e sembra che avessero, come i ministri per i sovrani, anche la facoltà di dare i loro consigli ai principi ereditari (il caso del futuro re Xiāng). Lo *Shuōwén* spiega *fù*: 傅，相也 “*Fù* significa assistere”; il carattere *xiàng* è anche usato, tuttavia, per indicare una carica vicina al sovrano che aveva, fra i suoi compiti, anche quello di assisterlo e di consigliarlo sulle decisioni più critiche. Ciò non implica naturalmente che gli istitutori dei principi ereditari avessero il ruolo di consiglieri, ma che il carattere *fù*, nelle fonti tradizionali, è anche legato a una figura di primissimo piano nel mondo politico le cui funzioni spesso si rivelano determinanti nelle scelte strategiche o di natura più morale dei sovrani. Il carattere *xiàng* ha anche un altro significato, quello di “insegnare, guidare”; lo *Ēryǎ* definisce *xiàng*: 相，導也 “*Xiàng* significa guidare” (*Ēryǎ*, *Shìgǔ xià*) e abbiamo detto come il sarcofago nel quale il cadavere è stato posto dimostri l'appartenenza del defunto al rango degli *shì*. Noi, tuttavia, non siamo in grado di stabilire se l'occupante della tomba di Guōdiàn avesse effettivamente prestato servizio in qualità di istitutore, né se, posto che ciò possa essere confermato, se il suo studente (o studenti) appartenessero alla

---

<sup>23</sup> I primi sono più in alto nella scala sociale. In un passo dello *Ēryǎ* (*Shìshuǐ*, p. 224) i *dàfū* vengono subito dopo gli aristocratici, *zhūhóu* e prima degli *shì*.

famiglia reale.<sup>24</sup> Tuttavia, poniamo che quanto appena obiettato sia vero: se le prove archeologiche a carico rimangono non definitive, nondimeno dobbiamo avanzare alcuni dubbi in merito a questa ipotesi per via di alcuni particolari riguardanti la natura dell'insegnamento che il maestro avrebbe dovuto impartire al principe ereditario.

Il contenuto dei testi è così eterogeneo che si fa fatica a trarne un insegnamento coerente ed unitario: i manoscritti possono presentare delle dottrine, dai presupposti alle conclusioni, spesso in forte contrasto fra loro (ad esempio *Wǔ xíng*, XZMC, *Yǔcóng sì*); altri invece si dimostrano audaci nel loro contenuto al punto da essere piuttosto improbabile, per quanto naturalmente non escludibile a priori, che un precettore insegnasse al principe ereditario, ad esempio, che la suprema forma di giustizia e di premura nei confronti del popolo fosse quella di abdicare al trono cedendolo al più meritevole, fosse anche per motivi di salute o semplicemente di vecchiaia, come una sorta di ritiro quasi obbligatorio (Pines, 2005, pp. 243-300).<sup>25</sup> Si trattava di un problema estremamente delicato che necessitava una riflessione ponderata. Sicuramente l'idea di poter trasmettere il potere violando l'unica norma che ne regolava la cessione e ne prescriveva l'esclusiva ereditarietà in base ai legami di sangue non è certo nuova all'interno del dibattito filosofico del periodo degli Stati Combattenti. A. C. Graham (1989) ha collegato questi tentativi a un effetto provocato dal principio di innalzamento delle persone più meritevoli e capaci propugnato dai moisti, salvo puntualizzare come quasi nessun filosofo abbia pensato di estendere tale principi al trono. Graham (*Ibid.*), a proposito di questa dottrina, congetturò che, con molta probabilità, essa avrebbe potuto rappresentare “la punta dell'iceberg” sul quale era attivo un fecondo dibattito sulla natura e le modalità più appropriate e legittime della trasmissione del potere reale. Ciò può sembrare a prima vista singolare, visto che nella storia della Cina antica, l'unico esperienza di cessione del trono tramite abdicazione è stata accolta con sdegno, al punto da essere menzionata e aspramente criticata dal sovrano del regno di Zhōng shān 中山, quando il re Kuài 囋 di Yàn abdicò in favore del suo ministro Zǐ Zhī 子之. Il Sovrano di Zhōng shān si servì di questo avvenimento per muovere battaglia contro Yàn e annetterne una parte. Ma il regno di Zhōng shān non fu il solo che cercò di combattere lo stato di Yàn sfruttando l'abdicazione del re Kuài: sappiamo che Mencio si confrontò con il re Xuān di Qí

---

<sup>24</sup> I tentativi finora fatti per identificare l'occupante sembrano per ora destinati a non poter essere dimostrati: far i possibili candidati sono stati avanzati Qū Yuán (Gāo Zhēng, 2002, in <http://confucius2000.com/confucian/qyvgdcmzshu.htm>) e Shèn Dào (Huáng Chónghào, 2000, in <http://www.people.com.cn/BIG5/channel6/32/20001030/292069.html>).

<sup>25</sup> 古者聖人甘而冒，卅而有家，五十而治天下，七十而致政。四肢倦惰，耳目聰明衰，禪天下而授賢，退而養其生。此以知其弗利也 “Nell'antichità, i saggi a vent'anni indossavano il copricapo che sanciva la maggiore età, a trenta mettevano su famiglia, a cinquanta governavano il mondo, a settanta si ritiravano dal governo: si ritiravano prendendosi cura della loro salute, poiché le loro membra erano ormai deboli e fragili e l'acutezza dei sensi si deteriorava, per lasciare il trono e cederlo al più capace. Da ciò sappiamo che essi non traevano profitto dalla loro posizione.” (TYZD, 26-8).

che, spinto dai suoi desideri di conquista e di espansione, volle anch'esso intraprendere una battaglia con lo stato settentrionale:

沈同以其私問曰：「燕可伐與？」孟子曰：「可。子噲不得與人燕，子之不得受燕於子噲。有仕於此，而子悅之，不告於王，而私與之吾子之祿爵；夫士也，亦無王命而私受之於子，則可乎？何以異於是？」齊人伐燕。或問曰：「勸齊伐燕，有諸？」曰：「未也。沈同問：『燕可伐與？』吾應之曰：『可。』彼然而伐之也。彼如曰：『孰可以伐之？』則將應之曰：『為天吏則可以伐之。』今有殺人者，或問之曰：『人可殺與？』則將應之曰：『可。』彼如曰：『孰可以殺之？』則將應之曰：『為士師則可以殺之。』今以燕伐燕，何為勸之哉？」

*Shěn Tóng<sup>26</sup> chiese in privato a Mencio se fosse ammissibile attaccare Yàn. Costui rispose: “E’ ammissibile in quanto Zǐ Kuài non avrebbe dovuto cedere il trono a nessuno e Zǐ Zhī non avrebbe dovuto accettarlo. Supponiamo che vi sia qui un nobile che voi gradite molto, al quale voi cedete in segreto tutti i vostri titoli e riconoscimenti senza però dire nulla al re e che tale nobile li accetti senza gli ordini di approvazione del re. Vi sembra una cosa ammissibile? Che differenza c’è con quanto avvenuto a Yàn?” Qí attaccò Yàn.*

*Qualcuno in seguito domandò a Mencio se egli avesse effettivamente incoraggiato tale attacco. Mencio rispose: “No. Shěn Tóng mi ha chiesto se fosse ammissibile attaccare Yàn e io gli ho risposto che lo era; dopodiché hanno attaccato Yàn. Se mi avessero chiesto chi sarebbe stato autorizzato ad attaccarlo, gli avrei risposto: un ufficiale inviato dal Cielo. Se qualcuno mi chiedesse, nei riguardi di un omicida, se egli possa essere messo a morte, io gli risponderei di sì. Ma se mi chiedesse chi sarebbe autorizzato a farlo io gli direi che lo sarebbe solo il responsabile degli affari giudiziari. In questo caso ci troviamo di fronte a uno stato che ne attacca un altro. Come avrei potuto incoraggiare una simile azione? (Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu xià)*

Mencio non è contrario all’idea di attaccare Yàn, tutt’altro: dal suo punto di vista, egli è perfettamente consapevole che l’atto di abdicare costituirebbe una chiara violazione delle norme di successione sancite dal re Zhōu che legittimavano un intervento armato; poiché Mencio vede nel re Xuān di Qí la speranza, per quanto non delle migliori, di poter vedere riaffermati gli antichi valori della tradizione risalente agli antichi sovrani, egli spera che

---

<sup>26</sup> Probabilmente il ministro dello Stato di Qí. Si veda *Mèngzǐ, Zhèngyì*, p. 285.

l'intervento armato sia lanciato per finalità puramente correttive e non per soddisfare la politica espansionistica del re Xuān (Scarpari, 2002, p. 28).

Tanto le iscrizioni sui bronzi del regno di Zhōng shān, quanto la convinzione di Mencio sulla necessità di un intervento di che ristabilisse definitivamente la corretta prassi di successione, ci informano di quanto fosse delicato il tema dell'abdicazione. Gli studiosi della storia del pensiero cinese classico sono quindi rimasti comprensibilmente sorpresi quando, oltre al *Táng Yú zhī dào*, sono stati rinvenuti almeno altri due manoscritti dediti alla trattazione di questo tema: lo *Zǐ Gāo* e il *Róng Chéng shì*.


Desti ancor più notevole sorpresa come potesse essere una possibilità che il probabile principe ereditario di uno degli stati più potenti dell'Asia orientale, lo stato di Chǔ, potesse aver ascoltato delle elaborazioni su questa pratica di cessione del potere. Vale la pena soffermarsi un attimo sul *Táng Yú zhī dào*, poiché questo manoscritto getta le basi per la legittimazione della pratica di abdicare al trono, legittimazione che si fonda su una visione morale tipicamente *rú*:

唐虞之道，禪而不傳。堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不傳，聖之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。古昔賢仁聖者如此。身窮不均，沒而弗利，躬仁嘻哉！正其身，然後正世，聖道備嘻。故唐虞之道大也

*La via di Táng e Yú era cedere il trono e non trasmetterlo ai propri figli. Il loro governo altro non consisteva se non nel recare beneficio al mondo senza trarne profitti personali. Cedere il trono ma non trasmetterlo ai propri figli è il culmine della saggezza. Recare beneficio al mondo senza ricavarne un vantaggio personale è il culmine della benevolenza. Così erano le persone benevole e sagge dell'antichità ritenute meritevoli di ricevere il trono. Essi non vissero nel lusso né furono avidi,<sup>27</sup> si preoccuparono fino alla fine della loro vita dell'interesse pubblico senza trarne alcun profitto manifestando completamente la loro benevolenza!<sup>28</sup> Essi prima emendavano se stessi per poi emendare le generazioni future e così la via dei saggi giungeva a completamento. Per questo motivo la via di Táng e Yú è grande. (*Táng Yú zhī dào*, 1-3)*

---

<sup>27</sup> Leggo *qióng* 窮 come *gōng* 躬.

<sup>28</sup> Leggo *gōng* 躬 come *qióng* 窮. Il carattere che abbiamo scritto con *méi* 沒 presenta qualche problema: l'equipe di Qiú Xīguī non lo ha trascritto. Seguiamo Li Líng (2002, p. 96). Si confrontino anche le seguenti grafie del carattere *méi* presenti su dei sigilli provenienti dallo stato di Qín, in particolare il secondo: . Il componente del carattere del *Táng Yú zhī dào* sembra essere lo stesso di quello delle due grafie qui riportate, salvo la parte superiore è in posizione speculare rispetto ai due caratteri

Il punto più contrastante del *Táng Yú zhī dào* è la sua formulazione del concetto di *rén* e di *yì* che inevitabilmente si riverberano sui rapporti del soggetto con il suo clan di appartenenza e gli individui al di fuori. Anche Mencio enfatizza la necessità di governare sui principi di benevolenza e giustizia e non sull'opportunità di recare beneficio alla propria persona, ai familiari o al clan di appartenenza (*Mèngzǐ, Liáng Huì wáng shàng*), ma la sua formulazione di tali principi non portano alle conseguenze del *Táng Yú zhī dào*:

堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之民。禪之禱，世亡隱德。孝，仁之冕也。禪，義之至也。六帝興于古，咸由此也

*La condotta di Yáo e Shùn era basata sull'affetto verso i genitori e il rispetto delle persone di talento. Essi provavano il giusto affetto verso i loro genitori, dimostrandosi pertanto filiali. Onoravano le persone talentuose e meritevoli, e cedevano di conseguenza il trono in loro favore. Quando si attenua la pietà filiale nei confronti dei genitori, ci si prende cura di tutto il popolo; i grandi auspici della pratica dell'abdicazione risiedono nel far sì che le generazioni future non gettino la virtù nell'oscurità. La pietà filiale è il coronamento della benevolenza. La pratica di abdicare al trono è la perfezione della rettitudine. I sei sovrani celesti sorsero nell'antichità e tutti si attennero alle sue norme. (Táng Yú zhī dào, 6-8)*

In una pubblicazione sul *Táng Yú zhī dào*, Carine Defoort (2004, pp. 44-67) ha sottolineato come il manoscritto, enfatizzando la capacità del sovrano, o meglio il suo compito primario di beneficiare il popolo, possa collocarsi come una sintesi di idee Rú, moiste e yanghiste.<sup>29</sup> Mòzǐ, in particolare, pone come imperativo categorico la volontà impassibile di arrecare beneficio al popolo, sintetizzato dall'espressione *jiān'ài* 兼愛, “premura universale”.

---

<sup>29</sup> L'idea che il possesso del trono (e quindi del mondo) non dovesse essere accompagnato dalla volontà di possederlo e il potere improntato sul recare beneficio alla popolazione non è di esclusiva pertinenza degli yanghisti. Si confrontino *Lún-yǔ: Tàì Bó*, 8; *Lǐ rén*, 2, 12 e 16; *Zǐ hān*, 1; *Yáo yuē*, 2. Di quest'ultimo, si presti particolare attenzione a quando Confucio risponde a *Zǐ Zhāng*: 子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎！」“Zǐ Zhāng disse: ‘Che cosa intendete con ‘(L'uomo esemplare è) generoso ma non spreca risorse?’’. Il Maestro disse: ‘Fare in modo che il popolo possa beneficiare delle cose che possono recare loro beneficio, non è forse essere generosi senza sprecare risorse?’”; la spiegazione della risposta di Confucio data da Huáng Kǎn 皇侃 (488-545) è: 因民之所利而利之，謂民居水者利在魚鹽蜃蛤，山居者利在果實材木，明君為政，即而安之，不使水者居山，渚者居中原，是因民之所利而利之，而於君無所損費 “L'espressione “fare in modo che il popolo possa beneficiare delle cose che possono recare loro beneficio” significa che ciò che reca beneficio al popolo sono pesci, sale, frutti di mare, molluschi e rane quando esso abita in una zona ricca di corsi d'acqua e frutta e legname quando esso risiede in montagna. Il sovrano illuminato, quando esercita il governo, provvede al sostentamento del popolo e alla sua sicurezza. Non tratta coloro che vivono in regioni ricche di corsi d'acqua come se vivessero sulle montagne né quelli che vivono sulle isole come se dimorassero in pianura. Questo significa “fare in modo che il popolo possa beneficiare delle cose che possono recare loro beneficio” e nel sovrano non vi è senso di perdita e di spreco di alcunché.” (*Lún-yǔ jǐjiě*, p. 1372). Il carattere *lì* in questa occorrenza indica la preoccupazione a non far mai mancare al popolo le materie prime necessarie alla sua sopravvivenza e al suo benessere adattandosi alle circostanze date dall'ambiente in cui vive e la sua sicurezza. Questo modo di pensare agli altri sembra simile a quello del *Táng Yú zhī dào* quando proclama *lì tiānxià ér fú lì zhī*. Non solo, i due testi (il commento di Huáng Kǎn in particolare) sono anche simili quando tratteggiano l'attitudine dell'uomo esemplare (o del sovrano illumi-



*Jiān* è un carattere che ha la funzione di quantificare universalmente tutti gli oggetti distinti, appartenenti a qualsiasi categoria, “ciascuno dei differenti oggetti”. Come ha sottolineato Graham (1989) il carattere *ài* non indica amore, bensì lo sforzo di non danneggiare gli altri e di agire, nell’ottica moista, nel modo più imparziale possibile a beneficio di tutti, senza che i legami di sangue possano costituire un condizionamento un impedimento. Il concetto di *jiān’ài* era conosciuto nel periodo classico e sembra aver conosciuto diverse reazioni nel panorama filosofico.<sup>30</sup> Mencio lo avversa e ritiene che esso porti a non riconoscere l’autorità e la centralità della figura del padre e, di conseguenza, annullare l’estensione dei rapporti familiari alla sfera politica e nei rapporti con il sovrano e le alte autorità dello stato. L’idea di abdicare al trono in favore di una persona riconosciuta meritevole è una reminiscenza, per Defoort, di un’influenza yanghista: sono numerose le storie che narrano di persone esemplari che rifiutano il trono per ragioni che spesso hanno a che vedere con la percezione del danno che la carica di sovrano apporterà alle loro vite, alla loro salute e integrità fisica. Tale rigetto può prendere forma come accampare scuse banali (come una malattia) o spingersi fino alle estreme conseguenze con il suicidio poiché i personaggi ritratti non esitano a cogliere l’ipocrisia del gesto di coloro che intendono abdicare e la loro conseguente indignazione sembra essere dettata dalla consapevolezza del danno che il possesso del mondo reca alla vita umana stessa. Le sue conseguenze sono peggiori della volontaria privazione della vita. Il gesto del suicidio sembra l’unica soluzione quando la proposta di governare il mondo è percepita come una profanazione della propria autenticità, poiché chi esercita il potere dopo aver depresso un sovrano con le violenze e massacrato i suoi abitanti

---

nato) di fronte alla consapevolezza di gestire non soltanto la vita di molte persone ma anche le risorse dello stato: entrambi esortano a considerare il governo come un compito che non deve essere percepito come un senso di perdita né di guadagno.

<sup>30</sup> Nel *Mèngzǐ* questo concetto è definito come *wú jūn* 無父, “non avere alcuna considerazione per il padre.” Nel paragrafo *Jīn xīn shàng*, 24 la sua filosofia è riassunta come 墨子『兼愛』, 摩頂放踵利天下, 為之 “Mòzǐ propugnava la premura universale; se radendosi da capo a piedi avesse potuto recare beneficio al mondo intero, lo avrebbe fatto”. Il *Zhuāngzǐ* tratteggia il concetto, messo, però, in bocca a Confucio come parte dell’essenza dei principi di umanità e giustizia: 老聃曰：“請問：何謂仁義？”孔子曰：“中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也”，“Lǎo Dān disse: ‘Posso chiedervi che cosa intendete con benevolenza e giustizia?’”. Confucio disse: “Avere un animo leale e dimorare in uno stato di gioiosa armonia, prendersi cura di ciascuno senza la minima forma di parzialità. Questa è l’essenza della benevolenza e della giustizia” (*Zhuāngzǐ, Tiāndào*). E’ interessante notare come l’espressione *jiān ài wú sī* 兼愛無私 la si ritrova, in forma più articolata, nello *Cáo Mò zhī chén* 曹沫之陳: 莊公曰：『勉哉吾聞此言！』乃命毀鐘型而聽邦政，不晝寢，不飲，不聽樂，居不褻席，食不二滋，兼愛萬民而無有私也，“Il Duca Zhuāng di Chū disse: ‘Sento queste parole così incoraggianti!’ e ordinò allora di distruggere il prototipo della campana per ascoltare la politica di stato; non dormiva più, non beveva, non ascoltava la musica, non presenziava ai banchetti; non provava piacere nel cibo. Si conformava alla premura universale e aveva bandito ogni interesse personale”. (*Cáo Mò zhī chén*, 10-2). Benché la listarella dove compare la menzione a *jiān ài* sia danneggiata, nondimeno questo valore non sembra incontrare il biasimo dell’autore del manoscritto, poiché subito dopo il Duca Zhuāng intraprende una politica estera aggressiva manifestando la volontà di attaccare lo stato di Qí.

altro non è, agli occhi dei protagonisti delle vicende presenti nel capitolo 28, che un ladro e un bandito.<sup>31</sup>

Il compromesso del *Táng Yú zhī dào* consisterebbe nel porre come qualità fondamentale la percezione del sovrano secondo la quale il possesso del mondo non deve avere essere stato motivato come dal desiderio di autorità e dalle ricchezze che potrebbero conseguire. Il possesso del mondo non è visto come momento importante nella vita di un individuo e la perdita del potere non è vista come una dolorosa tragedia.<sup>32</sup> In questo modo l'uomo superiore è in grado di non essere condizionato nelle sue azioni e nei suoi comportamenti da questa circostanza. Insomma, la preoccupazione che spinge gli anonimi compilatori del *Táng Yú zhī dào* a promuovere la dottrina dell'abdicazione fondata tanto sull'innalzamento dei meritevoli quanto sull'attenuazione della pietà filiale nei confronti dei genitori per estendere al mondo intero questa forma più lieve di premura, è data dalla consapevolezza che l'ingiunzione dei *rú* di privilegiare le relazioni non solo con i genitori ma anche quelle del proprio clan avrebbe potuto portare a un conflitto di interessi a danno dello stato e della popolazione. Il principio di innalzamento dei meritevoli, che ormai segnava – almeno in teoria – l'attitudine mentale dei pensatori e degli uomini di potere nei confronti della trasmissione delle cariche pubbliche, si pone in aperto contrasto con la tradizionale visione

---

<sup>31</sup>舜以天下讓其友北人無擇，北人無擇曰：“異哉，后之為人也，居于畎畝之中，而游堯之門。不若是而已，又欲以其辱行漫我。吾羞見之。”因自投清泠之淵。“Shùn cedette il trono al suo amico Bèirén Wúzé, ma costui disse: “Come siete singolare! Quando abitavate nei campi vagavate presso la porta di Yáo.<sup>31</sup> Non solo sono andate così le cose, ora desiderate anche insozzarmi con la medesima ignobile condotta. Per me ciò è vergognoso”. Dopodiché si gettò nelle profondità del Qīngliáng.”; 湯將伐桀，因卞隨而謀，卞隨曰：“非吾事也。”湯曰：“孰可？”曰：“吾不知也。”湯又因瞽光而謀，瞽光曰：“非吾事也。”湯曰：“孰可？”曰：“吾不知也。”湯曰：“伊尹何如？”曰：“強力忍垢，吾不知其他也。”湯遂與伊尹謀伐桀，克之。以讓卞隨，卞隨辭曰：“後之伐桀也謀乎我，必以我為賊也；勝桀而讓，必以我為貪也。吾生乎亂世，而無道之人再來漫我以其辱行，吾不忍數聞也！”乃自投稠水而死。湯又讓瞽光，曰：“知者謀之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡不立乎？”瞽光辭曰：“廢上，非義也；殺民，非仁也；人犯其難，我享其利，非廉也。吾聞之曰：‘非其義者，不受其祿；無道之世，不踐其土。’況尊我乎！吾不忍久見也。”乃負石而自沈于廬水。“Tāng stava per intraprendere la battaglia contro Jié e progettò l'assalto con Biàn Suí, ma costui disse: “Non è cosa che posso fare”. Tāng disse: “Chi potrebbe progettare l'assalto?”. “Non lo so”. Tāng allora si affidò a Mò Guāng, ma egli disse: “Non è cosa che posso fare”. Tāng disse: “Chi potrebbe progettare l'assalto?”. “Non lo so”. Tāng disse: “Che cosa ne pensi di Yī Yīn?”. “Si sforza con tutto se stesso di far ricadere la vergogna su di sé. Non so altro sul suo conto”. Tāng allora progettò assieme a Yī Yīn di combattere Jié e lo sconfissero. Tāng abdicò in favore di Biàn Suí, ma questi rinunciò e disse: “Se avete discusso con me della vostra battaglia contro Jié, è perché mi avrete di certo considerato alla stregua di un bandito. Se avete rinunciato in mio favore al trono dopo aver sconfitto Jié lo avete fatto perché di certo mi avrete ritenuto una persona avara! Sono nato in una generazione gettata nel caos e per la seconda volta una persona che non segue alcuna moralità viene per insozzarmi con la sua vergognosa condotta. Non sopporto di ascoltare queste cose ancora a lungo!”. Dopodiché, si gettò nelle acque del Chóu e morì. Tāng cedette il trono in favore di Mò Guāng, ma questi rifiutò e disse: “Spodestare un sovrano è contrario ai principi di giustizia. Uccidere il popolo è disumano. Che io goda dei profitti delle difficoltà che gli altri si sforzano di affrontare non è onesto. Ho sentito dire che chi agisce contravvenendo i principi di giustizia non riceve alcuna remunerazione e le generazioni che non seguono la Via non camminano sul suo suolo. Figuriamoci se mi dovessero onorare di un simile privilegio! Non sopporto di vedere queste cose ancora a lungo”. Dopo si caricò sulle spalle una pietra e sprofondò nelle acque del Lú.” (*Zhuāngzǐ, Ràng wáng*)

<sup>32</sup>方在下位，不以仄夫為輕，及其有天下也，不以天下為重。有天下弗能益，亡天下弗能損 “Quando (l'uomo esemplare) occupa una posizione inferiore non sottovaluta le persone comuni. Nel momento in cui possiede il mondo non lo considera la cosa più importante. Possedere il mondo non lo fa sentire ricco, perderlo non lo fa sentire povero.” (*Táng Yú zhī dào*, 19)

della successione ereditaria, elevando voci di dissenso anche tra i pensatori più profondi che aspiravano a un ritorno alle antiche pratiche rituali dei Zhōu Occidentali. Se questo tipo di discorso poteva trovare qualche forma di legittimazione per la successione di cariche pubbliche, abbiamo visto come i sovrani fossero alquanto suscettibili verso l'estensione di tale pratica al trono stesso. Alquanto audace, anche se non come il *Táng Yú zhī dào*, poi si potrebbe dimostrare, alle orecchie di un futuro principe l'insegnamento del *Lǚ Mù gōng wèn Zǐ Sī* :

魯穆公問於子思曰：“何如而可謂忠臣？”子思曰：“恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣”。公不悅，揖而退之 *Il duca Mù di Lǚ domandò a Zǐ Sī: “In base a quale criterio si può definire un ministro fedele?” Zǐ Sī rispose: “Chi fa costantemente notare gli sbagli e i misfatti del proprio signore può essere definito un ministro fedele” Il duca non fu affatto contento della risposta, salutò Zǐ Sī giungendo le proprie mani, in accordo con il cerimoniale, e lo congedò. (Lǚ Mù gōng wèn Zǐ Sī, 1-2)*

Possiamo, basandoci su quella del duca Mù, immaginare la reazione del principe ereditario nell'apprendere o udire questo tipo di insegnamento dal suo precettore, perfettamente consapevole di quello che avrebbe dovuto comportare la consapevolezza di avere un ministro leale nei confronti del proprio signore.

Resta inoltre ancora da chiarire che ruolo possano aver avuto testi come i quattro *Yǔcóng*: queste raccolte sembrano presentare una forma frammentaria simile a degli appunti o note e alcune delle loro affermazioni si possono trovare in forma più elaborata in altri manoscritti, fra i quali il XZMC. La grandezza delle listarelle su cui sono state vergate, in confronto a tutti gli altri testi di Guōdiàn, è molto più piccola (17.2-17.5 cm. e 15.1-15.2 cm.) ed il loro contenuto unico nel loro genere. Secondo Lǐ Xuéqín (Allan e Williams, 2000, p. 179) ciascuno dei quattro *Yǔcóng* avrebbe avuto un suo insegnamento specifico. È certo che fra i quattro, lo *Yǔcóng* si differisce notevolmente da manoscritti come lo *Zīyī* o il *Zhōng xìn zhī dào*, ma anche dagli altri *Yǔcóng*.

L'eterogeneità dei contenuti dei testi ci spinge dunque a dubitare dell'esistenza di un insegnamento unitario insito nei manoscritti di Guōdiàn e a sua volta dell'identità assegnata all'occupante della tomba. Analizzando il XZMC, vedremo in particolare come alcuni dei suoi presupposti teorici contrastino nettamente con quelli di altri manoscritti rinvenuti nella medesima tomba (ad esempio *Wǔ xíng*) e presentino delle affinità con altri, in particolar modo con *Yǔcóng yī* e *Yǔcóng 'èr*.

Ma se questa tesi dovesse risultare corretta, getterebbe una nuova luce sulla formazione culturale della classe reale del periodo degli Stati Combattenti; può sembrare a prima vista contraddittorio, per non dire ingenuo, che il tutore del principe ereditario abbia potuto trasmettere o fosse stato incaricato di insegnare all'erede al trono un sapere basato quasi esclusivamente sui dei corretti valori morali piuttosto che su tecniche di dominazione e sul controllo dello stato e della sua popolazione di gran lunga più pragmatiche (si pensi, ad esempio agli insegnamenti di Shāng Yāng), ma le fonti storiche affermano che alcuni dei discepoli di Confucio assunsero tale ruolo nelle varie corti reali. In realtà, la situazione è meno semplice di quella che può apparire e non siamo in grado di stabilire con assoluta certezza che tipo di educazione ricevessero i principi ereditari, né la presenza di un *corpus* eterogeneo come quello di Guōdiàn assicura che tutti i testi presenti nella tomba fossero impiegati come materiale di insegnamento. Non che fra le classi più elevate vi fosse un totale rigetto di qualsiasi istanza moralizzatrice (fosse anche di mera facciata), tuttavia se consideriamo il rapporto tra Mencio e il re Xuān di Qì (*Mèngzǐ, Liáng Huì wáng shàng, 7*) oppure il modo con cui il re Huì di Liáng (*Ibid.*, 1) si rivolge a Mencio all'inizio del primo capitolo del *Mèngzǐ* potremmo essere tentati dal ritenere che insegnamenti molto più pratici, come l'abilità strategica nell'agire in perfetta conformità ai tempi, quasi in lieve anticipo, acquisendo un vantaggio sugli avversari propugnata dallo *Yúcóng sī*, potessero essere più favoriti dai re piuttosto che le istanze etiche dei *rú* al punto da sembra alquanto singolare come in un'epoca come quella del periodo degli Stati Combattenti il principe ereditario di uno degli stati più potenti si dovesse sforzare di assumere presso la sua corte dei ministri la cui qualità massima fosse la devozione e la lealtà nei confronti del loro signore così come definita dal *Lǚ Mù gōng wèn Zǐ Sī*. Con ciò non vogliamo assolutamente negare che i classicisti non fossero ascoltati a corte, né che la figura del maestro non fosse riconosciuta come importante, ma che, per ciò che riguarda il contesto di Guōdiàn, non disponiamo di elementi per poter affermare che il possessore dei testi fosse una persona che rivestisse di particolari mansioni educative (di certo era una persona colta) o se fosse discepolo presso qualche maestro (e sarebbe interessante, nel caso in cui questa ipotesi si dimostrasse fondata, capire a quale corrente di pensiero questo maestro appartenesse, data l'eterogeneità dei contenuti dei testi di Guōdiàn).

Alla luce dell'insegnamento che propugna il *Lǚ Mù gōng wèn Zǐ Sī* non possiamo nemmeno affermare che dottrine più pratiche come quelle degli esperti di strategia politica avessero trovato maggior fortuna rispetto a quelle di Zǐ Sī o degli altri discepoli di Confucio.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Si veda, ad esempio Páng Pǔ (2005, p. 17).

sappiamo, grazie allo *Shǐjì* 史記 che Zǐ Xià, uno dei discepoli di Confucio, fu maestro del marchese Wén dello stato di Wèi 魏, ma che ci furono anche dei discepoli meno fortunati di lui e che non lasciarono traccia del loro operato:

孔子既沒，子夏居西河，教授，為魏文侯師。其子死，哭之失明

*Quando Confucio morì, Zǐ Xià dimorava nello Xīhé insegnando in qualità di tutore del marchese Wén dello stato di Wèi. Alla morte del suo maestro pianse così tanto da non vederci più. (Shǐjì, Zhòng Ní dìzǐ lièzhuàn)*

自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見

*Dopo la morte di Confucio, i discepoli dei suoi settanta discepoli vagarono sparsi presso le corti degli aristocratici. Quelli di maggior conto divennero maestri, precettori, ministri e consiglieri; quelli di minor conto divennero soldati ben addestrati o dignitari; di alcuni poi si sono perse le tracce. (Shǐjì, Rúlín lièzhuàn)*

Fra gli altri grandi maestri che accompagnarono Confucio, nello *Shǐjì*, (*Sūnzǐ Wǔ Qǐ lièzhuàn*, 65, p. 2165) uno dei due protagonisti delle vicende biografiche narrate nel capitolo, Wǔ Qǐ 武起, un valente generale dello stato di Lǚ che inflisse una pesante sconfitta allo stato di Qí (魯卒以為將而功齊，大破之，“Lo stato di Lǚ, alla fine, lo nominò generale e con questa carica mosse battaglia a Qí, impartendogli una severa sconfitta”) fu uno studente di Zēngzǐ e servì il signore dello stato di Lǚ.

Ciò detto, il fatto che l'occupante della tomba non possa essere identificato con certezza come il tutore del principe ereditario lascia aperti numerosi interrogativi sui motivi che hanno indotto a depositare copie di testi nella sua tomba, all'uso che egli ne fece in vita e quali fossero i suoi interessi filosofici, morali e politici. Su questi interrogativi si possono, allo stato attuale dei fatti, fare esclusivamente delle congetture. Non è ancora chiaro il motivo, o i motivi, per il quale testi manoscritti fossero depositati come parte del corredo funebre: è probabile che le opere interrate fossero copiate appositamente per essere tumulate con il corpo (il che implicherebbe che i testi impiegati dal defunto quando era in vita potessero essere riutilizzati dai discendenti o dai discepoli), come se egli potesse continuare a servirsene nella vita ultraterrena.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Per un ulteriore approfondimento, rimandiamo a Scarpari (2005, pp. 108-9).

Possiamo, tuttavia, affermare che l'occupante della tomba fosse in contatto, probabilmente molto stretto, con la cultura *rú*: la maggior parte dei manoscritti contenuti nella tomba indica, con ampio margine di sicurezza, un interesse verso le correnti classiciste.<sup>35</sup> Il plurale è d'obbligo in questo caso: la tradizione afferma che alla morte di Confucio, gli insegnamenti dei suoi discepoli cominciarono a differenziarsi notevolmente (*Xúnzǐ, Fēi shí'èr*). Lo stesso Hán Fēi riferisce che alla morte di Confucio, i *rú* si divisero in otto fazioni: 自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。【...】故孔、墨之後，儒分為八 “Dalla morte di Confucio i *rú* si divisero in coloro che seguirono Zǐ Zhāng, coloro che seguirono Yǒuzǐ, coloro che seguirono Zǐ Sī, coloro che seguirono il clan di Yán, Mencio, il clan di Qī Diāo, quello di Zhòng Liáng, quello di Xúnzǐ e quelle Yuè Zhèng [...] Perciò, dopo la morte di Confucio e di Mòzǐ, i *rú* si divisero in otto fazioni” (*Hánfēizǐ, Xián xué*). Certo, prendere le parole di Hán Fēi per oro colato è forse poco prudente, poiché il filosofo, con ogni probabilità sta esagerando su quanto accaduto nella realtà (Páng Pǔ, 2005, p. 15), ma se forse non è appropriato affermare le varie divisioni prodottesi da differenti modi di interpretare il pensiero del Maestro, alcune delle quali aventi delle figure di riferimento vere o fittizie che fossero (Lewis, 1999, p. 58), produssero dei testi, è certo che tali dispute si tradussero in un'attività intellettuale estremamente feconda per la storia del pensiero cinese classico. Sfortunatamente, le fonti tradizionali degli Stati Combattenti a malapena informano della presenza di simili testi, se non, addirittura di correnti di pensiero.

Quasi tutti i discepoli di Confucio provenivano dagli stati settentrionali (come Qí o Lǔ); nel *Mèngzǐ* troviamo un accenno a un altro maestro:

吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。陳良，楚產也；悅周公、仲尼之道，北學於中國，北方之學者，未能或之先也。彼所謂豪杰之士也。子之兄弟事之數十年，師死而遂倍之

*Ho sentito che si possono cambiare le popolazioni barbariche Yí grazie alla cultura Xià, ma mai che ci si possa far trasformare da essi. Chén Liáng era nativo di Chǔ e si sentiva pienamente appagato e congeniale a sé i principi morali di Confucio e del Duca di Zhōu. Egli studiò nei territori settentrionali degli Stati Centrali e nessuno degli studenti del nord riuscì mai a superarlo. Fu proprio quello che si dice un talento straordinario. I tuoi fratelli*

<sup>35</sup> Rimandiamo a Zufferey (2003) per una trattazione dell'etimologia del carattere *rú*

lo servirono per dieci anni, ma alla sua morte gli voltarono subito le spalle. (*Mèngzǐ, Téng wén gōng shàng*)

Mencio opera un confronto con le tribù barbariche degli *Yí* 夷 stanziatesi a est ed estende questo confronto a Chén Liáng, egli stesso un membro dei di questa cultura “barbara” che è stato capace di diventare un essere umano degno di tale nome accostandosi agli insegnamenti di Confucio e alla condotta del Duca di Zhōu. E’ molto probabile che l’esempio di Chén Liáng illustri il fatto che gli insegnamenti di Confucio non trovassero barriere neppure presso un regno considerato semi civile, come quello di Chǔ.

A voler riprendere la figura di questo personaggio e i problemi collegati con l’iscrizione rinvenuta sulla coppa trovata tra i manufatti componenti il corredo funebre della tomba, Jiāng Guǎnghuī<sup>36</sup> identifica proprio in Chén Liáng come possibile occupante della tomba di Guōdiàn. Tali congetture sono destinate a non essere dimostrate allo stato attuale della ricerca, poiché nessuna delle proposte si è rivelata convincente. Inoltre, è stato dimostrato (Cook e Major [Eds.], 1999) come la cultura dello stato di Chǔ, nonostante avesse sviluppato delle peculiarità uniche rispetto agli altri stati nei quali si era smembrato il territorio dello stato Zhōu, nutrisse contemporaneamente una forte vocazione conservatrice per gli aspetti culturali più vicini agli ambienti della corte reale, quindi più vicina alla cultura rituale dei Zhōu. Fra gli altri possibili candidati, spiccano anche Zǐ Zhāng, uno dei discepoli di Confucio, identificato forse come autore del *Zhōng xīn zhī dào*.<sup>37</sup>

Né risulta essere chiaro il ruolo svolto dai manoscritti di Guōdiàn e il loro stato in qualità di testi; Zhōu Fēngwǔ ha proposto di considerare i testi *Táng Yú zhī dào* e *Zhōng xīn zhī dào* come facenti parte di una raccolta canonica a causa della forma trapezoidale delle listarelle sulle quali i testi sono stati scritti, assieme al *Lǚ Mù gōng wèn Zǐ Sī; Zīyī; Qióng dá yǐ shí, Wǔ xíng, Chéng zhī wén zhī; Zūn dé yì, Xìng zì mìng chū, Liù dé*. La forma trapezoidale sarebbe stata una delle caratteristiche principali dei testi prodotti nella cerchia di Zǐ Sī.

---

<sup>36</sup> Si veda *Guōdiàn yīhàomù mùzhǔ shì shéi* 郭店一號墓墓主是誰, pp. 396-8. A titolo di completezza, segnaliamo che sono state avanzate altre ipotesi sull’identità dell’occupante e tra esse, menzione speciale meritano i tentativi di accostarlo a Qū Yuán 屈原 (di Gāo Zhēng 高正) e a Shèn Dào (da parte di Huáng Chónghào 黄崇浩)

<sup>37</sup> Zǐ Zhāng nel *Lìjì* ha ottime competenze in ambito cerimoniale. Ad esempio: 國昭子之母死，問於子張曰：「葬及墓，男子、婦人安位？」子張曰：「司徒敬子之喪，夫子相，男子西鄉，婦人東鄉。」曰：「噫！毋。」 “Quando la madre di Guó Zhāozǐ morì, costui domandò a Zǐ Zhāng se nelle sepolture e nelle disposizioni dei corpi a uomini e donne fosse riservato una sistemazione specifica. Zǐ Zhāng rispose: ‘Alla morte del Ministro dell’educazione Jìngzǐ, il Maestro assistette al rito funebre. In base a esso, gli uomini sono orientati a ovest, le donne a est.’ (*Lìjì, Tán gōng xià*) Secondo Zhèng Xuán, Guó Zhāozǐ era un *dàfū* dello stato di Qí (*Lìjì Zhèngyì*, p. 383). Zǐ Zhāng è quarant’otto anni più giovane di Confucio e nativo dello stato di Chén 陳 e aveva il nome di Zhuān Sūnshī 顓孫師 (*Shìjì, Zhòngní dìzǐ liè-zhuàn*, p. 2203).

Per quanto suggestiva, l'ipotesi non risulta essere molto convincente; se consideriamo i testi di Guōdiàn come canonici solo in base alla forma dei loro supporti, dovremmo concludere che ci troviamo dinanzi all'unico esempio in cui tali testi sono stati elevati al rango di canone: difatti, fra i ritrovamenti acquistati dal Museo di Shànghǎi né il XZMC né lo *Zīyī* (quest'ultimo attribuito a *Zǐ Sī*) sono stati scritti su supporti in bambù dalla forma trapezoidale. Da ciò dovremmo concludere che tali testi non erano considerati canonici nell'area in cui si suppone siano stati sepolti, o al massimo per l'occupante della tomba.<sup>38</sup> Si consideri, inoltre, che ammesso che tali testi fossero divenuti canonici (e ciò suppone l'esigenza della formazione di un canone di scritture), di quelli che saranno definiti “Cinque Classici”, *Wǔ jīng* 五經, non ve ne è nemmeno una singola traccia.

Ammesso, inoltre che quanto detto da Zhōu Fēngwǔ fosse vero, ci si potrebbe domandare per quale motivo quei testi che citano opere importanti, e ciò vale anche per quelli ascritti allo *Zīyī*, menzionino soltanto testi come lo *Shī* 詩 o lo *Shū* 書 e nessuno dei testi “canonici”. C'è di più: nella raccolta dei testi acquistati dal Museo di Shànghǎi sono stati rinvenuti una copia del *Zhōu yì* 周易 e una piccola raccolta di Odi perdute, una delle quali conserva dei versi molto simili all'ode *Huáng Niǎo* (*Mǎo* 131).<sup>39</sup> Sullo stato canonico del *Zhōu yì* non tutte le correnti classiciste sono concordi nell'affidargli questo *status*; se scorriamo manoscritti come *Liù dé* o *Yǔ cóng yī*, notiamo come esso sia presente e gli sia affidato se non il ruolo di un classico vero e proprio, quantomeno quello di un testo dallo studio imprescindibile:

易，所以會天道人道也

*I “Mutamenti” sono ciò grazie a cui si possono far convergere i principi celesti e la via dell'uomo. (Yǔcóng yī, 36)*

故夫夫，婦婦，父父，子子，君君，臣臣，六者各行其職而奸讒亡由作也。觀諸詩、書則亦在矣，觀諸禮、樂則亦在矣，觀諸易、春秋則亦在矣。

*Perciò, quando ciascuno svolge appropriatamente la funzione confacente al suo ruolo, marito, moglie, padre, figlio, sovrano e ministro, non vi sarà alcun luogo nel quale depravazione e piaggeria potranno sorgere. Tutto ciò, se si leggono le Odi e i Documenti è rav-*

---

<sup>38</sup> Oltre a ciò, la listarella 16 del XZMC reca scritto: 詩、書、禮樂，其始出皆生於人。詩有為為之也，書有為言之也，禮樂有為舉之也。Dal momento che i manoscritti elencati da Zhōu Fēngwǔ avrebbero dovuto essere considerati come dei classici, risulta strano come nemmeno uno solo di questi titoli sia stato citato. Si veda la pagina successiva.

<sup>39</sup> *Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔzhúshū*, vol. 4.



visabile, così come è ravvisabile nella lettura dei Riti e nella Musica, nei Mutamenti come negli Annali delle Primavera ed Autunni. (Liù dé, 23-5)

Per contro, vi sono testi che non menzionano affatto i Mutamenti e gli Annali delle Primavera ed Autunni:

詩、書、禮樂，其始出皆生於人也。

*Le Odi, i Documenti, i Riti e la Musica, il loro inizio è da cercarsi nell'uomo.* (XZMC, 16)

Lo statuto del *Zhōuyì* è stato nel periodo degli Stati Combattenti molto altalenante: Xúnzǐ lo cita solo un paio di volte senza, tra l'altro, attribuirgli il ruolo di classico, mentre il testo non figura neppure una sola volta nel *Mèngzǐ*. Se tale non conformità di vedute circa la collocazione del *Zhōuyì* nel ricettacolo dei classici può forse fornire elementi sulla mancanza di forme trapezoidali sulla copia del Museo di Shànghǎi,<sup>40</sup> può sorprendere come nel *corpus* si trovino anche manoscritti come lo *Zīyī* o il *Mín zhī fùmǔ* 民之父母 presenti in un testo che diverrà in seguito canonico: il *Mín zhī fùmǔ* contiene porzioni testuali contenuti nel *Kǒngzǐ xiánjū* 孔子閒居 (un capitolo del *Lǐjì*) e nel *Kǒngzǐ jiāyǔ* 孔子家語. Ci si potrebbe chiedere, di conseguenza, per quale motivo questi testi non siano stati riconosciuti come canonici (a voler accettare i criteri adottati da Zhōu Fēngwǔ), ma presentino supporti di varia lunghezza, maggiore comunque rispetto ai testi di Guōdiàn.

Vale a questo punto fare una breve digressione sulla lunghezza delle listarelle e sulla relazione che può esserci tra essa e lo statuto accordato a un particolare testo; nel periodo degli Stati Combattenti sembra che non fosse ancora stato fissato un criterio standard che regolamentasse la lunghezza delle listarelle o dei supporti di scrittura sulla base della tipologia del testo da scrivere (se esso fosse, ad esempio, un testo filosofico, un inventario funebre, una registrazione avente finalità archivistiche, un manuale di divinazione, etc.).<sup>41</sup> Wáng Guówéi 王国维 (1912, ristampato in Wáng Guówéi, 2004, edizione curata da Hú Pín-

---

<sup>40</sup> A tale proposito, è necessario dire che nessuno dei testi citati dai manoscritti è etichettato come classico (*jīng* 經) e che Xúnzǐ è forse il primo dei filosofi *rú* a considerati i testi fondamentali dei classicisti come classici. 學惡乎始? 惡乎終? 曰: 其數則始乎誦經, 終乎讀禮; 其義則始乎為士, 終乎為聖人 “Dove ha inizio lo studio? E dove termina? Secondo me, il suo inizio può cominciare dalla recitazione dei classici e termina con la lettura dei testi sui riti. L'obiettivo iniziale è di diventare una persona distinta, quello finale di diventare un saggio” (*Xúnzǐ, Quàn xué*). Torneremo in seguito su questo passo.

<sup>41</sup> Quelle appena menzionate sono categorie che devono sempre essere prese come indicative, poiché spesso il confine tra esse è molto labile. Si tenga inoltre presente che nel momento in cui i testi sono prodotti in un ambito esclusivamente privato, la non aderenza a canoni standardizzati è un evento altamente probabile. Se a ciò aggiungiamo la presenza di un quadro politico e culturale altamente disunito, ricostruire una norma ed estenderla alla situazione degli Stati Combattenti è destinata al fallimento.

gshēng 胡平生) nel suo celebre trattato dedicato interamente ai testi su listarelle di bambù e tavolette di legno, riporta un elenco di criteri di lunghezza prescritti a secondo della natura del testo da registrare e della sua importanza.

Di fatto, anche tra i testi classici vigevano delle norme da rispettare, poiché la lunghezza del supporto sanciva anche l'importanza che il testo occupava nel *corpus* delle scritture. Si prenda ad esempio il *Lùnhéng* 論衡:

彼人問曰：「二尺四寸，聖人文語，朝夕講習，義類所及，故可務知。漢事未載於經，名爲尺藉短書，比於小道，其能知，非儒者之貴也」

*Un uomo disse: "I detti e gli scritti dei saggi sono stati registrati su listarelle lunghe due chǐ e quattro cùn. I rú li studiano a fondo e ne discutono dalla mattina alla sera, fino alla più sottile sfumatura. Di conseguenza è possibile impararli se ci si impegna con tutte le proprie forze. Gli scritti della dinastia Hàn non sono mai stati registrati sui supporti dalla lunghezza stabilita per la vergatura dei testi classici, i caratteri che li componevano sono stati scritti su listarelle che misuravano uno cùn, supporti più corti, e, proprio per questo, sono stati accostati a opere di poco conto. Il loro apprendimento non è cosa tenuta in considerazione dai rú. (Lùnhéng, Xiè duǎn piān)*

Wáng Guówéi (2004, pp. 14-8) afferma come i classici della fine del periodo Zhōu fossero quasi tutti scritti su listarelle lunghe due *chǐ* e quattro *cùn*. Tuttavia, le cose cominciano già a complicarsi a voler vedere gli stessi testi tramandati dalla tradizione. Nella prefazione di Xún Xù 荀勗 al *Mù Tiānzǐ zhuàn*. Leggiamo: 古文〈穆天子傳〉者，泰康二年汲縣民不准盜發古冢所得書，皆竹簡，素絲綸，以臣勳前所考定古尺度其簡，長二尺四寸，以墨書，一簡四十字，“Il *Mù Tiānzǐ zhuàn*, vergati con l'antico sistema di scrittura, fu rinvenuto quando nel secondo anno dell'imperatore Tàì Kāng<sup>42</sup> alcuni abitanti del distretto di Jí hanno disseppellito senza alcuna autorizzazione dei libri appartenenti a una tomba antica, tutti scritti su listarelle di bambù e legate con dei cordoncini di seta. Sulla base delle rilevazioni sulla lunghezza delle listarelle commissionate a me e ad altri studiosi che mi hanno preceduto, esse misurano due *chǐ* e quattro *cùn*, sono scritte con inchiostro nero e ciascuna contiene quaranta caratteri.” (*Mù Tiānzǐ zhuàn*, Xù).

---

<sup>42</sup> La data è il 281 d.C. L'imperatore è Wǔ Dì della 武帝 dinastia dei Jin 晉 occidentali (265-420 d.C.) che regnò dal 265 al 290 d.C.

Wáng Guówéi si chiede se le misure dei *chǐ* e degli *cùn* fossero le stesse al tempo degli Stati Combattenti. A voler credere a quanto dice lo *Yántiě lùn* 鹽鐵論, 二尺四寸之律, 古今一也 “gli standard imposti di due *chǐ* e quattro *cùn* sono rimasti gli stessi ad oggi fin dalla remota antichità” (*Yántiě lùn, Guì shèng piān*), tali misure si sarebbero conservate sin dall’antichità. Tuttavia, sappiamo che nel corso della storia, all’interno di una stessa civiltà, le unità di misura – poiché convenzioni arbitrarie – hanno subito anch’esse delle modifiche. Wáng Guówéi rileva che durante il periodo Zhōu il *chǐ* non rappresentava una bensì due unità di misura (2004, pp. 20-3): una costituita da dieci *cùn*, l’altra da otto. Non solo, ma nei testi citati, i riferimenti non parlano mai di due *chǐ* e quattro *cùn* ogni volta in cui si accenna a delle misurazioni. Da ciò possiamo concludere che non vi sono prove che la forma trapezoidale delle listarelle dei testi di Guōdiàn e la loro lunghezza fosse indice di un ruolo canonico attribuito ai testi. Si consideri, inoltre, che molti altri manoscritti rinvenuti nell’area corrispondente allo stato di Chǔ presentano una lunghezza maggiore rispetto a quelli di Guōdiàn e non sembrano affatto avere un ruolo canonico per ciò che riguarda i contenuti: le misurazioni delle listarelle rinvenute nelle tombe di Xīnyáng 信陽 e Jiǔdiàn 九店: 45 cm. e 46.2/48.2 rispettivamente. Inoltre, fra i manoscritti acquistati dal Museo di Shànghǎi, menzioniamo le misure delle listarelle che compongono il *Kǒngzǐ Shī lùn* 孔子詩論 e quello facenti parte dello *Zǐ Gāo* 子羔, 55.5 e 56 cm rispettivamente. Non solo la lunghezza è quasi identica, ma anche lo stile calligrafico e la forma delle estremità delle listarelle, trapezoidali. La copia dello *Ziyī* misura 54.3 cm, ma le estremità delle listarelle non è quasi mai trapezoidale, questa forma ravvisabile chiaramente soltanto in una listarelle; la stessa cosa vale anche per il XQL: sfortunatamente, questo manoscritto presenta considerevoli danni, al punto che alcune porzioni di testo risultano assolutamente illeggibili, per non parlare dei danni subiti alla estremità delle listarelle che rendono impossibile la valutazione della forma. Pur non potendo essere sicuri, a giudicare da poche listarelle le cui estremità sono rimaste quasi integre, si direbbe che la loro forma non sia trapezoidale.

E’ probabile, come affermano diversi studiosi, che la forma delle estremità potesse indicare non tanto lo *status* del testo all’interno di un determinato *corpus*, bensì la sua importanza per il possessore. Sebbene sia piuttosto azzardato speculare su quale potessero essere i testi preferiti dell’occupante della tomba di Guōdiàn (così facendo si verrebbero a creare degli interessanti interrogativi: ad esempio, per quale motivo l’occupante avrebbe prediletto il *Lǎozǐ jiǎ* sui testimoni *yǐ* e *bǐng*? Anche se il contesto del ritrovamento dei manoscritti di Shànghǎi non sarà mai chiarito del tutto, per quale motivo solo lo *Zǐ Gāo* e il *Lǚ bàng dà*

*hàn* presentano una chiara forma trapezoidale di contro a manoscritti importanti come il *Kǒngzǐ Shīlùn* e il *Zhōu yì*?), così come rimarremo nella speculazione pura se avanzassimo delle relazioni tra lo stile calligrafico e la forma dell'estremità delle listarelle, sul fatto che fra i manoscritti di Shànghǎi la forma delle estremità delle listarelle è la medesima (trapezoidale) nei manoscritti che abbiamo citato che presentano quasi la medesima calligrafia e le listarelle hanno più o meno a stessa lunghezza.

E' anche piuttosto delicato parlare della presenza di scuole di scribi poiché non ci sono nelle opere ricevute menzioni a determinate strutture o istituzioni che si fossero prefissate l'insegnamento della lingua scritta. Per poter soltanto accennare alla validità di una simile ipotesi occorrerebbe analizzare le ricorrenze delle strutture grafemiche dei caratteri nei manoscritti che presentano lo stesso stile calligrafico, reperire le varianti grafiche di ciascuna parola per poterle poi confrontare con quelle presenti in altri manoscritti. E ancora, occorrerebbe confrontare la lunghezza dei materiali utilizzati con il contenuto dei testi, a livello grafico, per poter stabilire se la foggia delle estremità possa essere collegata alla predilezione dello scriba oppure avesse a che vedere con la predilezione del lettore dei testi. Il lettore si sarà reso conto che una simile operazione comporta anni di dedizione e paziente lavoro di raccolta e rielaborazione dei dati.

Nel mondo sinologico cinese grandi aspettative ha suscitato la questione dell'appartenenza dei manoscritti. Che molti di essi appartengano all'ambito classicista non ci sono dubbi. Meno chiaro appare il fatto se essi facessero parte di una raccolta più ampia. Secondo Páng Pǔ (2005, p. 11) alla morte di Confucio, i suoi discepoli a poco a poco avrebbero sviluppato le sue dottrine differenziandole in due approcci principali: il primo avrebbe messo in risalto l'aspetto cosmico ed esterno che si concretizza con la compilazione degli apparati del *Zhōuyì* e sintetizzato dalla formula 一陰一陽之謂道，繼之者為善也，成之者為性也 “Il *dào* si definisce come i singoli principi di *yīn* e *yáng*; la bontà è la capacità di continuare lungo il suo percorso, natura è ciò che è capace di raggiungere la perfezione lungo esso” e un approccio che favorisce un momento di riflessione e interiore che scava nelle profondità delle capacità del cuore dell'uomo (si pensi, ad esempio ad *Wúxíng*) e delle potenzialità che fin dall'origine il Cielo ha concesso. Ed è in quest'ultimo modo di rielaborare gli insegnamenti di Confucio (fra i quali Páng Pǔ sottolinea *xìng xiāng jìn, xí xiāng yuán* 性相近, 習相遠) che si sviluppano in manoscritti di Guōdiàn.

Abbiamo anche già accennato alle ipotesi concernenti l'attribuzione dei manoscritti allo *Zǐsǐzǐ* 子思子, in particolare per quel che riguarda manoscritti come *Wú xíng*, XZMC, *Lǚ Mù gōng wèn yú Zǐ Sī*. La principale difficoltà di questa posizione consiste negli scarsi ri-

scontri con i testi della tradizione; non solo, è altamente problematico la stessa definizione di corrente *Sī Mèng* 思孟, poiché non c'è nulla a nostra disposizione che possa testimoniare le fondazioni teoretiche di questa corrente di pensiero.

Su questa figura della storia del pensiero cinese classico si è generato un dibattito piuttosto ricco sull'eventuale opera con il quale sarebbe identificato. Lǐ Xuéqín identifica la maggior parte del *corpus* dei testi di Guōdiàn con lo *Zīsīzǐ*, un'opera creata dai discepoli del presunto nipote di Confucio. Il riferimento a una fazione di *rú* che potesse fare riferimento a *Zīsī* è data dallo *Hánfēizǐ* nel quale si afferma che i *rú*, poco dopo la morte di Confucio, si divisero in otto correnti o fazioni in conflitto fra loro e dal momento che la data di morte di *Zīsī* è stimata intorno alla fine del quinto secolo avanti Cristo e la chiusura della tomba di Guōdiàn circa cento anni dopo, Lǐ Xuéqín giunge a identificare questo arco di tempo con quello della trasmissione dell'insegnamento di *Zīsī* ai suoi discepoli e alla stesura dei manoscritti registranti il suo pensiero.

Il punto cruciale è che nelle opere della tradizione è presente un'opera che reca il titolo *Zīsīzǐ*. Si prenda ad esempio lo *Hànshū*: 〈子思〉二十三篇 “*Zīsī* in ventitre *piān*” e una nota di commento: 名伋，孔子孫，為魯繆公師 “Il suo nome era *Jí* ed era nipote di Confucio. Fu precettore del duca Miào dello stato di Lǔ.”

Lo *Hànshū* registra una composizione in ventitre *piān* con tutta probabilità redatta dai discepoli di *Zīsī*. Ma di tale opera in ventitre *piān* non si ha più traccia a partire dalle dinastie Suí e Táng, i cui cataloghi bibliografici registrano un'opera recante lo stesso titolo, ma di soli sette *juǎn*: 〈子思子〉七卷 “*Zīsīzǐ* in sette *juǎn*”. Nel catalogo bibliografico della storia della dinastia Suí si rinviene anche a un primo accenno al contenuto dello *Zīsīzǐ* attraverso una citazione di Shěn Yuē 沈約 (441-513): 《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》皆取《子思子》 “I capitoli *Zhōng yòng*, *Biǎo jí*, *Fáng jí* e *Zī yī* sono estratti tutti dallo *Zīsīzǐ*.”

Ci troviamo di fronte a due testi diversi oppure a una storia editoriale travagliata (non certo un'eccezione nella storia dei testi filosofici cinesi) di un unico testo? A ben vedere si possono scorgere delle differenze già dai titoli presenti nelle citazioni che abbiamo riportato: laddove lo *Hànshū* parla di uno *Zīsī* in ventitre *piān*, il catalogo della dinastia Suí menziona uno *Zīsīzǐ* (si noti l'aggiunta del suffisso *Zǐ* 子) in sette *juǎn*. Qualunque fosse la reale dimensione dello *Zīsīzǐ*, a partire dalla dinastia dei Sòng meridionali di tale libro se ne perde ogni traccia, salvo i quattro capitoli citati da Shěn Yuē che divengono parte del *Lǐ jì* e che sono tutt'ora considerati come l'unica porzione sopravvissuta dello *Zīsīzǐ*. Quest'opera,

secondo Páng Pǔ (2002) consisterebbe in una vera e propria raccolta di testi, esattamente come nel caso del *Zhuāngzǐ*, una raccolta che conterrebbe al suo interno gli scritti di quella generazione di *rú* esistita tra la morte di Confucio e la nascita di Mencio.

Molto interessante l'analisi dell'opera fatta da Liào Míngchūn: egli propone un'analogia con un'opera composita come il *Xúnzǐ*; in quest'opera, egli ravvisa, come per lo *Zísǐzǐ*, tre strati: il primo, quello composto personalmente da Xúnzǐ, un secondo, composto dai discepoli di Xúnzǐ e un terzo comprendente tutte quelle opere che Xúnzǐ fece includere nell'opera, pur non avendole scritte di suo pugno. Avendo in mente questo schema classificatorio, Liào Míngchūn raggruppa nel primo strato il *Zhōng yòng*, nel secondo il *Lǚ Mù gōng wèn yú Zǐ Sī* 鲁穆公問於子思 e nel terzo i capitoli *Biǎo jí*, *Fáng jí*, *Zī yī* del *Lǐ jì*.

Il problema con un simile tipo di analisi è che può essere effettuata con molti dei testi appartenenti al periodo classico, dopo tutto, anche il *Zhuāngzǐ* presenta, salvo il terzo gruppo, una sezione che si presume essere scritta da Zhuāngzǐ e un sezione che raggruppa capitoli con ogni probabilità compilati dai discepoli di Zhuāngzǐ. Nelle parole di Mark Lewis (1999, p. 58):

*Texts were written as collections of quotations because they derived their authority from the supposed wisdom of the master. The master in turn derived his authority from the presence of disciples. [...] Thus, the text, the master, and the disciples were inextricably bound together. Without the text, there was no master and no disciples (beyond the lives of individuals involved); without the master there was no authoritative text or transmitters of the text; without the disciples was not written or transmitted, and the master vanished together with his teachings.*

La posizione di Lewis è estremamente chiara: tra il testo, il maestro e i discepoli si crea un circolo vizioso che non è possibile sciogliere, tra l'altro senza che la figura del maestro sia storica. Egli poteva benissimo essere un personaggio mai esistito ma foriero di insegnamenti autorevoli che consentivano a un gruppo di poter trasmettere i propri testi e persino cercare un sostentamento economico presso figure politiche importanti.

Pur ammettendo che la questione sull'esistenza e l'identità dello *Zísǐzǐ* è per ora destinata a rimanere irrisolta, è opportuno non abbandonare la figura di questo filosofo, poiché si è speculato sulla sua possibile influenza del suo pensiero nella stesura di manoscritti come XZMC e XQL, posizione accanto alla quale si sono affiancate quelle che vedrebbero Gōngsūn Nízǐ 公孙尼子 e Zǐ Yóu come autori o ispiratori. Cominciamo con la presunta affilia-

zione alla corrente di Zǐ Sī. L'argomento principale risiede nella somiglianza che esiste tra una frase presente nella listarella 4 del XZMC e l'incipit del *Zhōng yòng*:

天命之謂性，率性之謂道

*“Natura” indica ciò che è stato decretato dal Cielo; “Via” indica l’agire in accordo con la propria natura (Lǐ jì, Zhōng yòng)*

性自命出，命自天降

*Le inclinazioni naturali provengono da ciò che è decretato dal Cielo; ciò che è decretato da esso discende. (XZMC, 4)*

Jiāng Guǎnghuī ravvisa una continuità di pensiero fra i due scritti e giunge alla conclusione che l'ipotesi propugnata da Lǐ Xuéqín con buona probabilità è corretta. Non v'è alcun dubbio che la somiglianza delle due citazione possa far ravvisare qualche sospetto sulle presunte origini comuni dei due testi, tuttavia è opportuno richiamare l'attenzione su alcuni punti di divergenza fra i due scritti: la prima cosa da notare è la differenza dei vocaboli usati nelle due frasi prese in esame; quelle contenute nel brano d'apertura del *Zhōng yòng* sono composte entrambe dal verbo wèi 謂 e la struttura X zhī wèi Y (yě) X之謂Y (也) è usata per presentare al lettore delle definizioni (ad esempio fān jiàn zhě zhī wèi wù 凡見者之謂物 “tutto ciò che si vede è detto “cosa”, XZMC, 9) e in questo caso stabilisce una identificazione tra decreto celeste e inclinazioni naturali, cosa che non avviene in XZMC poiché ciò che è sottolineato non è quello che rappresenta la natura umana, bensì la sua provenienza e sebbene il manoscritto rinnovi il legame tra le disposizioni naturali e il Cielo, esso non compie il passo verso l'identificazione operata dal *Zhōng yòng*.

Le implicazioni sono notevoli, anche se per ora ci limitiamo a delle considerazioni preliminari: grazie alla frase all'identificazione della natura umana con il decreto celeste, non siamo più legittimati a compiere una serie di trasformazioni prescritteci da XZMC: yǎng xìng 養性 “coltivare le proprie inclinazioni naturali”, zhǎng xìng 長性 “portare a maturazione le proprie inclinazioni naturali”, poiché la nostra condotta sarebbe dettata dal seguire e attenendoci a quello che il Cielo ha decretato: shuài xìng zhī wèi dào 率性之謂道, “Via indica l’agire in accordo con le proprie inclinazioni naturali.” Questa è una posizione filosoficamente vicina alle idee di Mencio e dunque incompatibile con XZMC che fa risiedere nella natura umana tanto la bontà quanto la malvagità (shàn bú shàn xìng yě 善不善性也),

un punto di vista rigettato energicamente da Mencio che rifiuta di concepire il male come una tendenza appartenente alle inclinazioni naturali, pena la riconciliazione delle sue idee con quelle propugnate da Shi Shi.

In altre parole, la concezione delle inclinazioni naturali sviluppata da XZMC implica la ricerca delle fonti dello sviluppo della moralità al di fuori di noi, oltre ciò che è stato decretato dal Cielo, poiché se si dovessero seguire le nostre inclinazioni si ritornerebbe alla situazione di partenza tratteggiata dal manoscritto nel passo d'apertura. Il Cielo non è quindi l'unica autorità alla quale è necessario fare affidamento, anzi perseguire il fine tratteggiato dal testo comporta il dover intraprendere nel corso del cammino di perfezione morale, dei passi che sembrano del tutto alieno a quanto concessoci fin dalla nascita (fermo restando, come vedremo, che l'azione morale deve aderire, così come la concentrazione della mente, alla propria natura originaria).

Si noti che il XZMC (e si vedrà in seguito) non identifica affatto l'agire in accordo alle proprie inclinazioni naturali come inerente la Via, almeno nel modo in cui lo intende il *Zhōng yòng*: ciò perché la concezione delle inclinazioni naturali del XZMC differisce da quella del *Zhōng yòng*. Nel XZMC, le inclinazioni naturali di per se stesse non sono sufficienti a fornire agli esseri umani validi criteri morali che possano consentire loro una retta condotta nella società in accordo con i loro bisogni (basta semplicemente prendere in considerazione l'*incipit* del manoscritto).

Per ciò che riguarda l'identificazione con Gōngsūn Nízǐ, Liáng Tāo (2008, p. 27) fornisce come giustificazione che ha portato alcuni studiosi ad avanzare tale identificazione un passo tratto dal *Chūnqiū fánlù* 春秋繁露 di Dǒng Zhòngshū:<sup>43</sup>

公孫之養氣曰：“里藏泰實則氣不通，泰虛則氣不足，熱勝則氣□，寒勝則氣□，泰勞則氣不入，泰佚則氣宛至，怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，則氣懾，凡此十者，氣之害也，而皆生於不中和。”

*Se gli organi interni sono pieni, i fluidi vitali non potranno penetrare al loro interno, se sono troppo vuoti, non saranno sufficienti. Quando il caldo è eccessivo, i fluidi vitali [...], quando è il freddo ad essere eccessivo [...]. Se troppo affaticato, le energie vitali non a-*

---

<sup>43</sup> Giova qui ricordare che il *Chūnqiū fánlù* è un testo volto a interpretare il *Chūnqiū* attraverso il *Gōngyáng Zhuàn*. Secondo Dǒng Zhòngshū, le parole del *Chūnqiū* sarebbero state intenzionalmente rese oscure da Confucio, la cui saggezza emerge dalla composizione annalistica (dai cui eventi descritti sono tratti modelli di comportamento e problemi di ordine politico e morale), che si rivela essere un ricettacolo del suo pensiero da essere tramandato al futuro re saggio che avrebbe dovuto avere il compito di instaurare un governo retto dai principi morali ascritti alla tradizione. Dǒng Zhòngshū integra il suo lavoro esegetico con la teoria dei cinque processi (Wǔ xíng) e la dottrina yīn yáng avendo sempre come punto di riferimento il *Gōngyáng Zhuàn*. Per un'introduzione al *Chūnqiū fánlù* si veda Loewe (1993, pp. 77-87).



*vranno una via di ingresso, se si è troppo rilassati le energie vitali saranno raffrenati; se si è in preda all'ira, le energie vitali monteranno e si disperderanno con l'eccessivo piacere. Se si prova dolore le energie vitali saranno come impazziti, mentre colti dal panico saranno come soggiogati dal terrore. Queste sono, in generale, le dieci situazioni che danneggiano le energie vitali e si generano in circostanze di non raggiungimento di equilibrio e armonizzazione. (Chūnqiū fānlù, Xún tiān zhī dào)*

Contrariamente a quanto possiamo aspettarci, dopo aver letto questa citazione, le occorrenze della parola qì 氣 nel XZMC e nel XQL sono soltanto due e piuttosto laconiche. Inoltre, sebbene il manoscritto ponga una sorta di identità tra i fluidi vitali e le inclinazioni naturali,<sup>44</sup> la preoccupazione dei suoi compilatori è ben lontana da quella rappresentata dal *Chūnqiū fānlù*. L'autore più avanti fornisce delle prescrizioni grazie alle quali è possibile moderare l'insorgere delle passioni più distruttive e nocive verso i fluidi vitali, preoccupazioni che sebbene non siano assenti nel XZMC non risultano essere così preponderanti tali da giustificare l'attribuzione del manoscritto a Gōngsūn Nízǐ. Secondo Shěn Yūe, lo *Yuèjì* contenuto nel *Lǐjì* sarebbe composto da parti provenienti dal *Gōngsūn Nízǐ*, il quale compare in un'opera come il *Lùnhéng* di Wáng Chōng affiancato a personaggi come Shi Shi in merito alle sue posizioni sulle inclinazioni naturali:

周人世碩以為人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，性惡養而致之則惡長。如此性各有陰陽善惡在所養焉，故世子作養書一篇。宓子漆雕開公孫尼子之徒亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡

*Shi, uomo di Chu, pensava che nella natura umana vi fossero sia il bene sia il male. Se si sceglie quanto di buono c'è nella natura e lo si sviluppa con cura, il bene crescerà; se scegliamo la componente malvagia, sarà il male a crescere. Se assumiamo questa posizione, ciò che ciascuno coltiva nella propria natura, conterrà tanto lo Yin e lo Yang quanto il bene e il male.*

*Sull'argomento Shi Shi produsse uno scritto intitolato "Saggio sulla coltivazione della propria natura." Anche uomini come Fu Ziqian, Qi Diaokai e Gongsun Nizi discussero di natura e passioni, concordando più o meno con Shi Shi; tutti sostennero che nella nostra natura c'è il bene e c'è il male. (Lùnhéng, Běn xìng)*

---

<sup>44</sup> 喜怒哀悲之氣，性也 (XZMC, 2). Diciamo "sorta" di identità a causa delle maggiori sfumature semantiche date dalla frase nominale nella lingua cinese classica. Si veda a tale proposito Scarpari, 1995, p. 67.

Anche se certe affermazioni contenute in questa citazione possono somigliare a dei passi chiave presenti nei due manoscritti, non ci sono sufficienti elementi per poter valutare l'apporto delle teorie di Shì Shì o di Gōngsūn Nízǐ alla formulazione dei concetti e delle teorie del XZMC e del XQL.

Liáng Tāo (*Ibid.*, pp. 28-33) ritiene più attendibile l'ipotesi che assegna a Zǐ Yóu la paternità del testo. secondo lo studio Zǐ Yóu era particolarmente accorto nell'insegnamento dei riti e della musica e ciò si evincerebbe da un passo tratto dai *Lúnyǔ*:

子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人；小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也。前言戲之耳！」

*Il Maestro si recò nella città di Wǔ dove gli capitò di udire un canto accompagnata da strumenti a corda. Ridendosi sotto i baffi disse: "Perché si usa un coltello adatto a tagliare un bue per fare a pezzi un pollo?" Zǐ Yóu rispose: "In passato ho udito da voi che se un uomo studia e si applica sulla Via, egli si prenderà cura degli altri, mentre se un uomo da poco farà altrettanto sarà pronto a ricevere ordini." Il Maestro disse: "Discepoli, le parole di Zǐ Yóu sono giuste. Prima stavo scherzando." (Lúnyǔ, Yáng Huò)*

Secondo Liáng Tāo, quando Zǐ Yóu si trovava nella città di Wǔ esercitava una politica basata sull'insegnamento dei riti e della musica, quello che per lo studioso è rappresentato dalla locuzione *xián'gē zhī shēng* 弦歌之聲. Questa frase non solo sottolineerebbe l'osservanza di Zǐ Yóu all'insegnamento di Confucio, ma anche la sua maggiore preoccupazione verso la diffusione dei riti e della musica. Secondo Xúnzǐ (*Xúnzǐ, Fēi shí'èr*), Zǐ Yóu sarebbe stato preso a modello sia da Mencio che da Zǐ Sī per la formulazione della dottrina sulle cinque norme di condotta virtuosa (*wǔ xíng* 五行). Sebbene Liáng Tāo postuli un legame tra il XZMC e il *Zhōng yòng* (*Ibid.*, p. 28), tuttavia è consapevole che posto che tale legame sia esistito, il divario temporale tra la composizione di quest'ultimo e la data di morte di Zǐ Yóu è troppo ampio per poter avanzare delle conclusioni che vadano al di là delle semplici ipotesi.

Liáng Tāo (*Ibid.*, p. 29) presenta un passo del *Lǐjì* nel quale uno dei protagonisti è proprio Zǐ Yóu e che ritroviamo quasi identico nel XZMC. Il fatto che si tale passo si ritrovi in un manoscritto, naturalmente, non deve farci saltare a conclusioni affrettate. Prendiamo in considerazione il passo del XZMC e del *Lǐjì*:

喜斯慍，慍斯奮，奮斯咏，咏斯猷，猷斯舞，舞喜之終也。慍斯憂，憂斯戚，戚斯撫，撫斯通，通慍之終也

*Quando si è felici si è gioiosi, quando si è gioitosi ci si sente come trasportati, quando ci si sente trasportati si canta, quando si canta ci si scuote, quando ci si scuote si danza. La danza è il culmine della gioia. Quando si sente dolore si è afflitti, quando si è afflitti si è angosciati, quando si è angosciati si soffre e ci si percuote il petto esprimendo disperazione, culmine essa del dolore. (XZMC, 34)*

人喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞斯慍，慍斯戚，戚斯嘆，嘆斯辟，辟斯踴矣

*Se l'uomo è contento, è felice; se egli è felice, sentirà il bisogno di cantare; se egli canta, comincerà a muoversi; se si muove, finirà con il danzare; se continuerà a danzare si sentirà angustiato; angustiato, sentirà rabbia; se adirato, urlerà; se urlerà, si sentirà confortato; se si sentirà confortato, comincerà a saltare. (Lǐ jì, Tán gōng xià)*

Le due pericopi<sup>45</sup> presentano delle differenze che saltano subito all'occhio: quella del XZMC contiene un numero maggiore di frasi e, cosa questa più interessante, nessun riferimento a Zǐ Yóu. Anche se un eventuale citazione di quest'ultimo possa essere penetrata ed entrata a far parte della struttura del manoscritto, nondimeno la composizione dei "libri",<sup>46</sup> prevedeva spesso la presenza di pericopi appartenenti a opere dottrinalmente anche piuttosto distanti. Si prenda ad esempio questo esempio tratto da *Zhuāngzǐ*:

彼鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？

*Si mette a morte chi ruba la fibbia di una cintura ma si concedono titoli nobiliari a chi usurpa uno stato. Se presso i nobili, benevolenza e giustizia prosperano questo non è forse deprecare benevolenza, giustizia, saggezza e sagacia? (Zhuāngzǐ, Qū qiè)*

---

<sup>45</sup> A proposito di pericopi, vale la pena notare come in alcune occorrenze dei manoscritti di Guōdiàn, compaiano intere frasi rinvenibili nei testi della tradizione. Solo per limitarci ai *Lúnyǔ*: 志於道，據於德，依於仁，游於藝 si confronti con *Yǔcóng sǎn*, 50-1, e sempre con quest'ultimo (64-5), si confronti sempre *Lúnyǔ*: 子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我.

<sup>46</sup> Vale a dire il risultato finale di tutti i procedimenti editoriali e di collazione che si verificarono durante il periodo Hàn nel tentativo di inventariare e editare quasi ufficialmente l'immenso e variegato patrimonio filosofico letterario (nel senso più ampio del termine) raccolto fino a quel periodo. Nel periodo degli Stati Combattenti il libro vero e proprio non esisteva né tantomeno raccolte miscellanee sono pervenute a noi. Un buon esempio di edizione di un testo antico appartenente alla tradizione filosofica ricevuta è offerto da Scarpari (1997, p. 85-6, n. 71).

E questo tratto da *Yǔcóng sì*:

竊鉤者誅，竊邦者為諸侯。諸侯之門，義士之所存

*Si mette a morte chi ruba la fibbia di una cintura ma si concedono titoli nobiliari a chi usurpa uno stato. E' presso di loro che risiedono ufficiali lodevoli ed eccellenti. (Yǔcóng sì, 8-9)*

Non si può non notare la grande somiglianza delle due pericopi. Naturalmente, non possiamo trarre la conclusione che uno dei testi discenda o sia stato influenzato direttamente dall'altro, specie considerando la parte conclusiva che è radicalmente diversa, a testimonianza della pluralità di utilizzo delle pericopi in testi dai messaggi più diversi (specie se consideriamo un testo come *Yǔcóng sì*). Nel caso del XZMC e del *Lǐjì*, Liáng Tāo nota come la frase condizionale *wǔ sī yǔn* 舞斯愠 presenti un ragionamento poco logico rispetto a tutta la sequenza dei sorite presenti nel passo.<sup>47</sup> A suo avviso, tale incoerenza logica sarebbe da ricercarsi nelle omissioni e nelle lacune sofferte dalla trasmissione testuale, che avrebbe correttamente dovuto essere come quella del XZMC: 斯舞，舞喜之終也。愠斯憂。<sup>48</sup> Dunque, né *Zi Sī* né *Gōngsūn Nízǐ* sembrano qualificarsi come potenziali autori o ispiratori dei manoscritti in questione.

Chén Gǔyìng (1999, pp. 402-11), considera il manoscritto come testimoniante non soltanto gli influssi della tradizione *rú* ma anche quelli taoisti, in particolare quella che Chén Gǔyìng chiama “scuola di *Zhuāngzǐ* (*Zhuāngzǐ xué pài* 莊子學派) e avvicina le idee contenute nel XZMC a *Gào zǐ*, a causa delle dissonanze sulla concezione di *rén* e *yì*; secondo lo studioso, molti dei manoscritti di *Guōdiàn* partirebbero dal presupposto che *yì*, la morale, il senso di ciò che è giusto ed appropriato, debba essere ricercato all'esterno dell'uomo e non sia una sua potenzialità innata. Chén Gǔyìng porta come prova una comparazione tra la celebre affermazione di *Gào zǐ*, 仁内也，非外也。義外也，非内也 “a benevolenza è conaturata in noi, non si trova all'esterno; la morale è al di fuori di noi, non all'interno” (*Mèngzǐ*, *Gào zǐ shàng*) con una pericope del *Liù dé* (26): 仁内也，義外也，禮樂公也

<sup>47</sup> Sarebbe interessante, posto che l'ipotesi di attribuire il testo a *Gōngsūn Nízǐ* o a *Zi Yóu* in virtù della presenza della pericope presente nelle listarelle 24-6, come quest'assunto si possa mantenere per quanto riguarda la trasmissione testuale del XQL, che non presenta questa porzione testuale.

<sup>48</sup> Tale ipotesi sembra essere confermata da una glossa di Lù Dé míng 陆德明 che, nel *Jīngdiǎn shìwén* 經典釋文 osserva che la frase *dǎo sī yǔn* 舞斯愠 probabilmente era un'interpolazione. A questo proposito, vale la pena tracciare un breve *excursus* su questa frase. Nella versione di Zhèng Xuán la frase è assente e si ritrova invece *wǔ sī dǎo*, *dǎo sī yǔn* 舞斯蹈，蹈斯愠, una frase in più; la versione Lú 卢 presenta la frase nella sua interezza, mentre l'edizione Wáng differisce a sua volta da entrambe e presenta un punto di contatto con il XZMC nella prima parte della pericope: 人喜則斯循，循斯陶. Si veda *Lǐjì zhēngyì*, p. 285.

“L’amore e la premura verso il prossimo sono all’interno, la rettitudine all’esterno. Riti e musica sono comuni.” Specificatamente al XZMC, lo studioso ritiene come, nonostante le concezioni del manoscritto sulle inclinazioni naturali differiscano da quelle di Mencio, entrambi sembrano aver ricevuto l’influenza delle idee contenute nei capitoli *Xīn shù*, *Bái xīn* e *Nèi yè* del *Guānzǐ* e, in ultima analisi, circolanti nello stato di Qí, dove Mencio soggiorna alla corte del re Xuān, a causa di una pericope contenuta nel manoscritto che menziona il concetto di *xīn shù*: 凡道心術為主 (XZMC, 14). Secondo Chén Gǔyìng, anche la pericope *lǐ zuò yú qíng* 禮作於情 presenterebbe tracce di influenze del *Guānzǐ*, poiché il capitolo *Xīn shù* riporta un passo estremamente simile: 禮者因人之情. Le affermazioni di Chén Gǔyìng meritano qualche commento: in primo luogo, quando l’affermazione di Gàozǐ natura interna o esterna di *yì* è ben diversa da quanto riportato dal *Liù dé*, poiché più avanti il manoscritto conferisce alla parola “interno” ed “esterno” una dimensione riservata a specifici ruoli sociali e familiari (*Liù dé*, 28), senza mostrare apparente interesse sulla possibilità della natura innata di *yì*. Tuttavia, alcuni passi del XZMC, che esamineremo nei prossimi due capitoli, sembrano presupporre il senso di giustizia, come estraneo all’uomo e la forza morale è una potenzialità umana che tuttavia non può essere generata solo facendo affidamento alle facoltà umane.

Per quanto riguarda possibili influenze derivate dal contatto con le idee del *Guānzǐ*, rimandiamo alla discussione sulla pericope delle listarelle 14-5 presente nel secondo capitolo di questo studio; anticipiamo, tuttavia, alcune delle nostre conclusioni in base alle quali il XZMC non sembra mostrare, nonostante la presenza del sintagma *xīn shù*, interesse tanto verso le concezioni del *Guānzǐ* quanto verso quelle del *Mèngzǐ*: il manoscritto definisce esplicitamente le inclinazioni naturali come *qì* (XZMC, 2) eppure non c’è alcuna traccia di una riflessione intorno a questo concetto, né sembra assumere l’importanza che ricopre nella formulazione di *hàorán zhī qì* 浩然之氣 (*Mèngzǐ*, *Gōngsūn Chǒu shàng*, 2) o del conseguimento dello stato di *shén míng*, della capacità descritta nel *Guānzǐ* di interiorizzare e accogliere gli esseri spirituali al punto di arrivare a una comprensione di ogni aspetto della realtà possibile solo a tali entità spirituali. Invero, nel XZMC il carattere *qì* compare solo due volte (XZMC, 2 e 44) e il manoscritto non sembra improntare la sua idea di crescita morale su un programma di coltivazione bio spirituale.

Anche i rapporti fra la frase 禮作於情 e 禮者因人之情 sono interessanti: la pericope del XZMC non soltanto richiama il capitolo *Xīn shù*, ma anche numerosi esempi contenuti nel *Lǐjì* che mostrano come le tradizionali norme rituali si dispiegano basandosi sulle reazioni

e la natura istintiva dell'uomo: questo sembra essere un punto comune ad alcuni dei suoi capitoli, dove leggiamo: 禮因人之情而節文也 (*Lǐjì, Biǎojiè*); 禮之近人之者, 非其至者也 (*Lǐjì, Lǐqì*); 上下用情, 禮之至也 (*Lǐjì, Jìyì*). Di questi esempi, dobbiamo aggiungere che il primo è tratto da uno dei capitoli iscritti allo *Zhǐsīzǐ*. Ci sembra di non avere sufficienti elementi per poter escludere a priori ogni altra influenza esercitata sul XZMC ad eccezione del capitolo *Xīn shù* del *Guānzǐ*.

#### ASPETTI FORMALI DEL XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ

Per poter analizzare le sfumature filosofiche presenti nel XZMC, occorre innanzitutto tentare di analizzare criticamente alcune delle due nozioni chiave liberandoci dal filtro interpretativo di giganti del pensiero come Mencio o Xúnzǐ. La tentazione di leggere concetti chiave servendosi dell'universo concettuale dei due filosofi è senz'altro forte e spesso addirittura inevitabile. Ciò non significa che un distacco da tale approccio esegetico debba significare il rifiuto di prendere in considerazione le idee dei pensatori citati, poiché il confronto con i dati della tradizione è indispensabile per poter evitare di trascurare determinati aspetti anche soltanto accennati, per non dire inediti, dai dati della tradizione giunti fino a noi.

In questa breve sezione vogliamo analizzare alcuni aspetti inerenti la natura materiale del testo; il XZMC presenta una suddivisione in due sezioni: il testo fino alla listarella 35 costituisce una unità a sé e può essere virtualmente separato dalla porzione rimanente del testo; sebbene sia possibile suddividere il testo in più unità, tale operazione deve essere effettuata nella maniera più delicata possibile in quanto il testo non offre “fisicamente” la possibilità di cesure, ad eccezione della suddivisione in due *piān*: l'ultima frase della listarella 36, che vedremo in seguito, non copre tutto il supporto e un grosso spazio vuoto viene lasciato senza essere stato colmato dal resto del testo, cosa che non si verifica altrove nel XZMC, dove, sebbene gli argomenti si susseguano l'uno con l'altro, non ci sono spazi vuoti che indichino un cambio di tematica.

Una corretta ripartizione e ricostruzione della sequenza delle listarelle ha impegnato vari studiosi cinesi in un dibattito serrato; in un articolo di poco posteriore la pubblicazione del catalogo dei manoscritti di Guōdiàn, Liào Míngchūn 廖名春 (2000, pp. 14-20) ha sintetizzato le diverse posizioni degli studiosi cinesi che hanno rivolto i loro sforzi nel riordino delle listarelle. Come abbiamo detto in precedenza, il manoscritto sembra diviso in due parti, la prima delle due conclusa dalla listarella n°36; secondo Lǐ Xuéqín 李学勤 dei due *piān* nei quali si può dividere il testo il primo è delimitato dalle listarelle 1-36, il secondo

dalle listarelle n°37-67. Per lo studioso era molto probabile che i due *piān* formassero un “libro”, nonostante l’impressione globale che se ne ha è quella di due unità testuali autonome, impressione data dalla diversità dei contenuti in ciascun *piān*: mentre il primo sarebbe concentrato sulla musica, il secondo tratterebbe con maggiore chiarezza i problemi inerenti *xìng* 性 e *qíng* 情 ed è proprio in base a questa ripartizione che Lǐ Xuéqín suggerisce di chiamare la prima parte del manoscritto *Yuèshuō* e la seconda con il nome di *Xìng qíng*.

Zhōu Fèngwǔ e Lín Sùqīng 林素清 sostengono che l’argomento principale del primo *piān* non sia la musica bensì *xìng*, la natura umana, laddove nel secondo *piān* sarebbe *qíng* a occupare la posizione privilegiata nell’ambito delle tematiche trattate. Sebbene i contenuti di entrambe le sezioni siano tra loro coerenti, gli studiosi si riservano di dare il titolo del XZMC soltanto alla prima parte. Essi inoltre spostano la listarella 36 tra la numero 33 e la numero 34; per quel che riguarda il secondo *piān*, spostano il blocco delimitato dalle listarelle 50-60 collocandolo all’inizio, la porzione delimitata dalle listarelle 37-49 come parte centrale, senza attuare alcun cambiamento per le listarelle 61-70.

Chén Wěi (Lǐ Tiānhóng, 2003, pp. 11-2) divide dapprima il XZMC in due *piān*: il primo dalla listarella 1-36 al quale dà il nome *rén suī yǒu xìng* 人雖有性,<sup>49</sup> il secondo dalle listarelle 37-67, al quale dà il nome *Liù dé* 六德. In un’altra pubblicazione (Chén Wěi, 2002, pp. 173-207) Chén Wěi presenta una nuova proposta redazionale: essa prevedrebbe la sistemazione delle listarelle 1-36 uguale a quella dell’edizione su catalogo; segue il blocco costituito dalle listarelle 50-67 e poi il blocco delle listarelle 37-49 (*Ibid.*, p. 177). Riguardo al primo *piān*, Chén Wěi sistema le ultima due listarelle nel seguente ordine: 36-34-35, tracciando una linea di demarcazione alla fine della listarella n°35 e non a partire dalla n°36, facendo, di conseguenza, cominciare da questa ultima la seconda sezione.

Liáng Liyǒng 梁立勇 esamina le disparità e le differenze esistenti tra i due *piān*: secondo lo studioso, le listarelle 36 e 53 presenterebbero uno stile calligrafico simile, basato su un tratto libero, il cui inchiostro è stato dosato copiosamente producendo come risultato una scrittura energica, al contrario dello stile calligrafico della listarella 37, la quale mostra una scrittura e un tratto molto più cauti e leggeri nella dosatura dell’inchiostro. Queste differenze calligrafiche accentuerebbero la diversità dei due *piān* non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche stilistico, accentuandone il loro carattere autonomo.

---

<sup>49</sup> In base all’*incipit* del manoscritto. I problemi inerenti la traduzione di questa porzione testuale saranno esaminati nel prossimo capitolo.

Secondo Qián Xùn 錢遜 si tratta di un testo omogeneo e unitario che non presenta alcuna suddivisione formale in sezioni e le cui parti sono interdipendenti e inseparabili, pena la perdita della comprensione e coerenza generale di quanto scritto in uno dei due *piān* in caso di scissione del testo. Qián Xùn, inoltre, si dissocia da tutti quegli studiosi (ad esempio Lǐ Xuéqín) che pongono come tema principale della trattazione della prima sezione la musica; ad essi lo studioso oppone la perdita di coerenza con la restante sezione nella lettura del testo se si adottasse una simile teoria, poiché essa verrebbe interrotta, o meglio ripresa, dall'argomento comune nell'intera trattazione, ovvero la speculazione su *xìng*, *qíng* e *xīn*.







Abbiamo poco prima accennato a un tentativo di discriminazione del manoscritto in due testi. Che il XZMC e il XQL siano visti come la collazione di più unità testuali è una teoria che ha generato un dibattito piuttosto acceso (dibattito che continua tutt'ora); abbiamo menzionato la posizione di Lǐ Xuéqín al riguardo. In uno dei più importanti contributi monografici al XZCMC, Lǐ Tiānhóng (2003, p. 11-2) contesta l'individuazione degli argomenti proposta da Lǐ Xuéqín nel manoscritto e ritiene che gli stili di scrittura presenti nella porzione compresa dalle listarelle 1-35 siano diversi da quelli presenti nella porzione compresa dalle listarelle 36-67. Secondo Lǐ Tiānhóng:

从简文书写状况来看，一~三五号简，字体较为粗放，字之间架较为疏阔，每简平均所书字数较少。【.....】三六~六七号简，字体较为秀丽，字之间架较为紧密，每简平均所书字数较多【.....】由上可知，在书写上，《性自命出》前后也存在一定的差异，或非同一人所抄，抑或系同一人异时而书

*Dal punto di vista dell'aspetto calligrafico, lo stile dei caratteri delle listarelle comprese tra la uno e la trentacinque è piuttosto approssimativo, la loro struttura è assai grezza e il numero dei caratteri scritti in media in ciascuna listarella è piuttosto ridotto. [...] Lo stile calligrafico dei caratteri compresi fra le listarelle 36-67 è magnifico, la struttura grafica è compatta e il numero medio dei caratteri in ciascuna listarella è piuttosto elevato. [...] Da quanto detto sopra, per ciò che riguarda la scrittura, esistono delle differenze certe anche nel Xìng zì mìng chū, sia che si tratti di persone differenti che abbiano copiato il testo, sia che possa essere il caso della stessa persona che lo abbia scritto in momenti differenti. (Lǐ Tiānhóng, 2003, pp. 12)*


A proposito del numero dei caratteri per listarella, nella prima sezione del manoscritto Lǐ Tiānhóng conta circa massimo venticinque caratteri, mentre constata che il numero aumen-



ta nella sezione successiva arrivando a un massimo di trenta. Tali sezioni sembrano essere delimitate da due simboli posti in chiusura del manoscritto (listarella 67) e alla fine della listarella 35:  (XZMC, 67) e  (XZMC, 35). Tali simboli spesso marcano la fine di un testo scritto e si rinvengono non soltanto in questo manoscritto: ad esempio  (*Lǎozǐ jiǎ*, 39),  (*Chéng zhī wén zhī*, 40),  (*Liù dé*, 49). Per ciò che riguarda il XZMC, giova notare come alla fine di questi simboli vi sia una porzione vuota di listarella nella quale non è scritto alcunché. Tale porzione procede fino alla fine della listarella accentuando nello studioso percezione di trovarsi di fronte a un testo composito. Se a ciò aggiungiamo che un segno simile a quelli riportati si riscontra anche nella listarella 49: , interrogarsi sulla natura testuale di questo manoscritto diventa un'impresa avvincente.

Consideriamo il XQL: il XQL non presenta che uno di questi segni, alla fine del manoscritto, ma conserva in modo sorprendente (pur con vistosi rimaneggiamenti di unità testuali) gran parte delle porzioni testuali del XZMC. Sembrerebbe che questo testimone sia concepito come anch'esso unione di tre sezioni.

Se osserviamo l'andamento del testo del XQL fino a metà della listarella 21, notiamo come il testo sia piuttosto conforme a quello del XZMC, ma privo della listarella 35.

Per quel che riguarda la listarella 49 del XZMC, notiamo come la parte finale del XQL presenti, come abbiamo detto, il simbolo della fine di un testo o di un *piān*: laddove il testo recita 慎，慮之方也。然而其過不惡。數，謀之方也。有過則咎。人不慎斯有過，信矣 “L'esser cauti è espressione della propria capacità di valutazione, tuttavia se si sarà in errore non si incorrerà nel biasimo altrui. Comportarsi in maniera frettolosa è manifestazione di macchinazioni e se si incorrerà in errore sarà un disastro. E' dunque vero che l'uomo sbaglierà se non assume un atteggiamento cauto e guardingo” si trova visibilmente il marchio  proprio in corrispondenza di quello della listarella 49 del XZMC. Non si può dire altrettanto della listarella 67 del XZMC che costituisce una pericope non presente nel XQL che funge da chiusura al testo. Dobbiamo tuttavia notare come le due porzioni prese in esame presentino, se si esclude una percentuale di varianti, la medesima porzione di testo e sembra presentarsi fedelmente in tutti e due i manoscritti.

Se si escludono alcune assenze di unità testuali nel XQL, sembra che i manoscritti siano composti da blocchi soggetti sì ad aggiunte o espunzioni durante il processo di collazione, ma sempre come se fossero considerati le componenti di un unico testo, che lo si voglia chiamare XZMC o XQL. Di fatto, se si esamina la composizione di quest'ultimo, si noterà come la disposizione di tali blocchi differisce notevolmente dal XZMC, ma la struttura in-

terna non solo è straordinariamente simile, ma vengono anche meno quegli spazi bianchi privi di caratteri che caratterizzano le listarelle 35 e 67. Le unità testuali sono sempre assemblate per dar vita a un'unità ancora maggiore (il testo che abbiamo tra le mani) e se nel XZMC tali unità sono più evidenti al punto da poterle considerare come testi separati, questa tentazione è di gran lunga meno forte nel XQL, almeno sotto il punto di vista codicologico:

XZMC 1-33

XQL 1-21

Manca la porzione □雖有性心，弗取不出。凡心有志也，無与□□□□□獨行，猶口之不可獨言。牛生而長，雁生而伸，其性【使然，人】而學或使之也。凡物無不異也者。剛之桓，剛取之也。柔之約，柔取之也 occupante le listarelle 5-8 del XZMC e la porzione 喜斯陶，陶斯奮，奮斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞，喜之終也。慍斯憂，憂斯戚，戚斯嘆，嘆斯辟，辟斯踴。踴，慍之終也, occupata dalle listarelle 34-5, che coincide con le pericopi del capitolo *Tán gōng xià* del *Lǐjì*.

XZMC 50-8

XQL 21-7

Nella listarella 22 del XQL manca la seguente porzione di testo: 不貴苟有其情，虽未之為，斯人信之矣 dopo la frase 不以其情，雖難不貴.

Verso la metà della listarella 58 il XZMC procede con 凡悦人毋吝也，身必從之, mentre il XQL prosegue con 凡身欲静而毋遣. Quest'ultima sezione è collocata verso la fine del XZMC, listarelle 62 e sembra inserita in un discorso più ampio: la frase non presenta il carattere *fán* 凡 come *incipit* che troviamo invece nel XQL, che spesso segna l'inizio di un nuovo argomento. Nel XZMC la pericope è inclusa nella parte iniziante con 凡憂患之事欲任，樂事欲後

XZMC 60-2

XQL 29-31

A partire da 凡悦人毋吝也 il testo è fedele al XZMC, tuttavia si riscontra l'assenza in XZMC del carattere 道 nella frase 凡於道路毋畏. Nel XZMC essa compare 凡於路毋畏. L'unità del XZMC è chiusa dalla frase 凡憂患之事欲任，樂事欲後 e continua con 身欲

静而毋遣, mentre nel XQL notiamo una linea spessa di inchiostro al di là della quale si trova la sezione ch inizia con 凡学者, 求其心有爲弗得之矣 che si trova all'inizio della listarella 37 del XZMC

XZMC 37-49

XQL 31-9

Riguardo la porzione testuale compresa tra le listarelle 61-67, dobbiamo segnalare come essa sia maggiore rispetto a quella del XQL: la porzione 君子執志必有夫注注之心, 出言必有夫柬柬之信, 賓客之禮必有夫齊齊之容, 祭祀之禮必有夫臍臍之敬, 居喪必有夫累累之哀, pur presentando diffrazioni e varianti grafiche, è presente anche nel XZMC, tuttavia quest'ultimo fa precedere queste pericopi da 身欲静而毋遣, 慮欲淵而毋偽, 行欲勇而必至, 貌欲莊而毋拔, 欲柔齊而泊, 喜欲智而毋末, 樂欲懌而有意, 憂欲儉而毋悶, 怒欲盈而毋<sup>𠄎</sup>, 進欲遜而毋巧, 退欲<sup>𠄎</sup>而毋輕, 欲皆度而毋偽. Il XQL conserva una simile sezione, simile per struttura delle frasi ma differente non soltanto per il loro numero (sei nel XQL contro dodici nel XZMC), ma anche nel loro contenuto: 身欲静而毋動, 用心欲德而毋憊, 慮欲淵而毋異, 退欲<sup>𠄎</sup>而毋輕, 欲<sup>𠄎</sup>有禮, 言欲直而毋流 (XQL, 27-8).

Le porzioni comprese tra listarelle citate si rivelano essere omogenee, salvo i casi riportati a fine di ogni elencazione.

Si direbbe dunque che la riunione di tali blocchi sembra essere parte di un singolo testo. Naturalmente, non siamo in grado di fornire con certezza la prova che siamo di fronte a un manoscritto unico: pur fronteggiando una pluralità di unità testuali riunite in quello che apparentemente si direbbe essere un testo, nondimeno dobbiamo tenere in conto la possibilità che la riunione di tali unità sia stata operata successivamente dagli archeologi che, trovandosi davanti tali listarelle, hanno cercato di metterle in un ordine il più coerente possibile. La cosa è particolarmente palese per quanto riguarda il secondo testimone, il XQL, dove sembra prevalere la ricerca della corrispondenza con il XZMC. Questo approccio non fornisce alcun indizio circa la natura testuale dei manoscritti e non possiamo sapere se i segni sulle listarelle, che nel XQL si trovano solo alla fine, rappresentino la fine di un testo o di una sezione importante. Poiché il catalogo dei manoscritti in questione presente le opere come un tutt'uno, la possibilità che essi invece rappresentino più testi che gli archeologi

non sono riusciti a identificare e distinguere con chiarezza rimane per il momento una semplice ipotesi.

Secondo Liào Míngchūn (2000) nel XZMC in corrispondenza del carattere 𠄎 della listarel-  
la 55 𠄎 si trova appena accennato un segno che sembrerebbe indicare la fine di un para-  
grafo. Tale unità avrebbe il suo inizio dopo la listarella 49. sfortunatamente non possiamo dire  
altrettanto per quanto riguarda il XQL; se confrontiamo i due passi nei rispettivi manoscrit-  
ti, vediamo come il XQL sia lacunoso.<sup>50</sup>

Lǐ Tiānhóng (2003, p. 13) giustamente sottolinea come l'uso di segni apparentemente de-  
stinati alla punteggiatura e alla marcatura di sezioni e paragrafi fosse determinato non da  
regole fisse convenzionate (come accade al giorno d'oggi) bensì da criteri soggettivi al  
punto che segni identici in testi diversi potevano essere stati impiegati per funzioni diffe-  
renti. Ella tuttavia riconosce le potenzialità dell'osservazione di Liào Míngchūn, ma, al  
tempo stesso, per i motivi che abbiamo poc'anzi accennato, non ritiene ci siano prove suf-  
ficienti per spingere la divisione del testo al di là delle due unità elencate all'inizio.

Lǐ Líng (2002, pp. 115-6) propone una suddivisione in blocchi testuali marcati dall'uso ri-  
corrente del carattere 凡 凡: secondo lo studioso questi caratteri non dovrebbero essere in-  
terpretati come se introducessero un discorso generale, bensì come designanti una serie di  
argomenti intesi in ambito normativo, uso questo che si riscontra sia nei trattati bellici, sia  
nei trattati di scienze occulte o mediche, nei quali il carattere è usato per introdurre partico-  
lari prescrizioni e nella trattatistica sui riti. Lǐ Líng aggiunge che la presenza di 凡 è indice  
della composita natura del testo, della presenza di numerose macrounità testuali che, pro-  
prio come lo 𠄎 formerebbero un testo suscettibile a più combinazioni di tali unità la va-  
riazione nella sequenza configurerebbe più testi:

在现存古书中，带“凡”字句型的篇章并不少见，但像此篇完全按“凡”字整齐排列则相当罕见。它也像《缙衣》一样，是由松散单章拼合而成，因此在结构上有较大的整齐余地。

*Nei testi antichi tutt'ora esistenti non è affatto raro imbattersi in paragrafi le cui frasi con-  
tengono il carattere 凡, tuttavia è abbastanza inconsueto un testo nitidamente redatto  
grazie all'uso di questo carattere. Il Xìng zì mìng chū, proprio come lo 𠄎, è composto*

---

<sup>50</sup> Purtroppo occorre segnalare che delle quaranta listarelle che compongono il XQL, soltanto otto si sono conservate in-  
tatte: le listarelle 1, 8, 9, 10, 20, 24 e 28. Inoltre, il migliore stato in cui è stato ritrovato il XZMC permette di impiegarlo  
come strumento per emendare o colmare lacune testuali nel XQL. Questo, naturalmente non significa che il XQL non  
abbia la sua importanza nel processo di edizione critica del testo: vedremo più avanti come alcuni passaggi determinanti  
siano stati compresi proprio grazie all'ausilio di questo manoscritto che, al fine di colmare delle lacune presenti nel  
XZMC, ha imposto la sua lezione sulle altre congetture da vari studiosi.

da singole unità autonome, di conseguenza, dal punto di vista della struttura del testo vi è un margine piuttosto ampio di redazione. (*Ibid.*, p. 116)

A nostro avviso, la presenza del carattere *fán* non sembra conferire al testo una dimensione normativa, quanto una descrittiva: tutti i paragrafi introdotti da questo carattere descrivono delle situazioni, degli stati, delle potenzialità, delle prescrizioni in linea di principio comuni a tutti gli esseri umani; questo è particolarmente importante per quanto concerne le inclinazioni naturali, poiché, come vedremo in seguito, il XZMC si sforza di fornire un quadro molto preciso di tutti gli elementi che influenzano e operano in contatto con la natura dell'uomo. Dopo l'elenco di tutti questi elementi segue una serie di definizioni, anch'esse introdotte dal carattere *fán*. Volendo ancora fornire un altro esempio, notiamo come il carattere sia impiegato per definire le conseguenze negative di alcuni stati mentali ed emotivi che possono avere sulla condotta umana e sulle disposizioni interiori di un individuo (XZMC, 42-4). Naturalmente, gli anonimi autori rivelano contemporaneamente l'intenzione di ammonire il lettore a cercare di comportarsi per far sì di non giungere a questo risultato, tuttavia, lo scopo dell'uso del carattere *fán* sembra essere quello descritto dai testi militari e medici menzionati da Lǐ Líng.

Le argomentazioni di Lǐ Líng che sostengono che il carattere *fán* con ogni probabilità sancisse l'inizio di macro unità testuali sono molto convincenti: esso sembra marcare delle pericopi o unità testuali mobili che ritroviamo in diverse posizioni comparando i due testimoni; ciò risulta ancora più evidente se si osserva nel XQL un segno orizzontale di inchiostro subito prima del carattere *fán*:<sup>51</sup>



Vi sono blocchi introdotti dal carattere *fán* nei quali sono spostate delle frasi che ritroviamo nell'altro testimone un blocco differente: lo spostamento delle proposizioni 門内之治欲其逸, 門外之治欲其折 è effettuato poco prima di una proposizione introdotta dal carattere *fán*, quasi come a voler preservare l'andamento della frase successiva:

XZMC: 門内之治欲其逸, 門外之治欲其折。凡悦人勿吝也

<sup>51</sup> Ciò non significa, naturalmente che ad ogni corrispondenza di questo segno troveremo il carattere *fán*. Ad esempio nella listarella 39 compare tra le seguenti proposizioni: 吝斯慮矣, 慮斯莫与之結一慎, 仁之方也.

XQL: 門內之治欲其逸，門外之治欲其折。凡身欲靜而毋動

Il carattere *fán* sembra essere il punto di contatto con la pericope ad essa congiuntasi. Ciò, tuttavia non è sufficiente a spiegare le differenze legate alla redazione del testo. Come abbiamo visto, anche nell'esempio precedente all'interno delle pericopi stesse avvengono profonde modifiche senza che il carattere *fán* possa costituire un punto di riferimento per il posizionamento di queste modifiche.

In conclusione, l'ipotesi di Lǐ Líng è molto convincente, ma solo per giustificare il differente posizionamento nei due testimoni delle singole unità testuali; vi sono delle parti in cui il carattere *fán* introduce delle frasi brevi e tutte sistemate nella medesima sequenza in entrambi i manoscritti. Naturalmente, è possibile ipotizzare che anche esse sarebbero potuto essere oggetto di una differente disposizione, tuttavia entrambi i testimoni si mostrano conformi nella loro redazione:

凡憂思而後悲，凡樂思而後忻，凡思之用心為甚。歎，思之方也。其聲變則，其心從之 (XZMC,31-2)

凡憂思而後悲，□樂思而後忻，凡思之用心為甚。歎，思之方也。其聲變則，其心從之 (XQL, 19-21)

Lǐ Líng, d'altronde, parla di “venti *fán*” (二十“凡”, si veda Lǐ Líng, *Ibid.*, p. 115) e benché il testo ne comprenda ventuno, con quella locuzione Lǐ Líng sembra conferire a ogni occorrenza del carattere il ruolo di marcatura di un'unità testuale che poteva essere soggetta a una diversa sistemazione all'interno del testo. Abbiamo però visto come tale ipotesi sembra essere confermata in alcune occorrenze del testo, mentre in altre, ritroviamo in entrambi i testimoni la stessa sequenza di proposizioni introdotte da *fán*. Ciò sembra in parte ridimensionare l'ipotesi di Lǐ Líng e le fa assumere una dimensione meno categorica e netta, poiché, come egli stesso ammette indirettamente, la mobilità delle unità testuale in un testo manoscritto non è necessariamente marcata da caratteri particolari, anche se questo non esclude il ricorso a determinate parole che posizionate, ad esempio, a inizio frase possono conferire alla pericope maggiore indipendenza.

Le varie sezioni comuni ai due manoscritti sono disposte secondo schemi sequenziali differenti:<sup>52</sup>

XQL: 1-21/21-27/27-29/29-31/31-40

XZMC: 1-33/50-58/62-67/58-62/36-49<sup>53</sup>

Ciò non può che dare un'idea su come i testi nel periodo degli Stati Combattenti fossero composti e come circolassero all'interno delle comunità intellettuali. Di fatto, oltre a problemi legati alla disposizione dei blocchi testuali, vogliamo portare la nostra analisi a livello delle singole macrounità stesse, per stabilire se al loro interno siano avvenute e possano avvenire modifiche e inserimenti testuali. All'interno del testo, assistiamo a inserimenti (o sottrazioni?) di intere porzioni che, a loro volta, hanno le potenzialità per poter divenire unità testuali: questo è particolarmente evidente nel XQL dove mancano le porzioni del XZMC delimitate dalle listarelle 34-5 e 5-8 (all'interno della quale vi è un blocco introdotto dal carattere *fán*). Si consideri, ad esempio il seguente passo:<sup>54</sup>

凡憂患之事欲任，樂事欲後。凡學者求其心有為也，弗得之矣。人之不能以為也，可知也 (XQL, 31-2)

喜斯陶，陶斯奮，奮斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞，喜之終也。慍斯憂，憂斯戚，戚斯嘆，嘆斯辟，辟斯踴。踴，慍之終也。凡學者【求其心為難，從其所為，近得之矣。不如以樂之速也。雖能其事，不能其心，不貴。】求其心有為也，弗得之矣。人之不能以為也，可知也 (XZMC, 34-7)

L'interesse di questa citazione risiede nella disposizione della pericope aggiuntiva (od originale?): la pericope 求其心為難，從其所為，近得之矣。不如以樂之速也。雖能其事，不能其心，不貴 non è stata inserita (o eliminata) subito prima del carattere *fán*, bensì all'interno dell'unità testuale che esso introduce. In altre parole, sebbene la posizione all'interno del manoscritto di tutta l'unità testuale risulti differente e la pericope che inizia

<sup>52</sup> Sfortunatamente, in questo tipo di confronto è necessario prendere uno dei due testimoni come punto di riferimento nella numerazione delle listarelle. Ciò non deve assolutamente trarre in inganno, poiché è solo per convenzione e per assumere dei punti riferimento che possano agevolare la lettura che stabiliamo che il XQL presenti, nel confronto dell'opera di raggruppamento delle unità testuali la numerazione 1-40.

<sup>53</sup> Si prende come punto di riferimento la redazione delle rispettive edizioni su catalogo.

<sup>54</sup> Le parti comuni a entrambi i testimoni sono evidenziate in neretto.

con *fán xué zhě* si introdotta dopo *lè shì yù hòu* nondimeno la pericope stessa al suo interno risulta priva della porzione testuale presente nel XZMC.

Certo, il fatto che lo spostamento e la giustapposizione di un'unità testuale cominciante proprio con *fán* in una diversa parte del testo sembra dar ragione all'ipotesi di Lǐ Líng; se, tuttavia osserviamo il seguente caso, noteremo come anche qui abbiamo a che fare con l'inserimento/sottrazione di un intero blocco di proposizioni inserite dopo il carattere *fán*. Citiamo questo passo poiché ci sembra illuminante sia perché sembra da una parte confermare l'ipotesi di Lǐ Líng, sia perché al suo interno compare una porzione testuale assente in uno dei testimoni. Riprendendo ancora le listarelle 62-7 del XZMC e 26-8 del XQL:

凡憂患之事欲任，樂事欲後。身欲靜而毋遣，慮欲淵而毋偽，行欲勇而必至，貌欲莊而毋拔，欲柔齊而泊，喜欲智而毋末，樂欲憚而有意，憂欲儉而毋悶，怒欲盈而毋𠄎，進欲遜而毋巧，退欲𠄎而毋輕，欲皆度而毋偽 (XZMC, 62-7)

門內之治欲其逸，門外之治欲其折。凡身欲靜而毋動，用心欲德而毋憊，慮欲淵而毋異，退欲𠄎而毋輕，□欲□有禮，言欲直而毋流 (XQL, 26-8)

Abbiamo visto come la frase d'apertura del passo del XZMC sia impiegata nel XQL in un'altra posizione del manoscritto, poco più avanti nella listarella 31. Quello che ci interessa non è il fatto che la proposizione 身欲靜而毋動 sia preceduta da un'altra proposizione (dopo tutto la stessa cosa avviene nel XZMC con una proposizione diversa), bensì che essa sia introdotta dal carattere *fán* assente nel XZMC.

Per quanto riguarda la porzione del XZMC delimitata dalle listarelle 34-5, assenti nel XQL, il testo è scritto su due listarelle, in modo da occupare autonomamente ciascuno una listarella:

喜斯陶，陶斯奮，奮斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞，喜之終也。慍斯憂，憂斯戚，戚斯嘆，嘆斯辟，辟斯踴。踴，慍之終也。(XZMC, 34)

凡學者，求其心為難，從其所為，近得之矣。不如以樂之速也。(XZMC, 35)

La loro conformazione permette di infierire sul testo senza apportare danni alle frasi stesse: queste listarelle possono essere entrate in una fase particolare della trasmissione testuale e



hanno conservato il loro carattere autonomo, intendendo con ciò la presenza di singole unità testuali, una delle quali non è introdotta dal carattere *fán*, circonscritta ciascuna in una singola listarella.

#### TRA ORALITÀ E SCRITTURA

Dopo quanto appena detto, non sorprende sapere che il concetto stesso di autorialità, a causa delle implicazioni che comportava la natura del supporto sul quale il testo era solitamente vergato, viene meno, poiché la disposizione delle listarelle, l'aggiunta di pericopi appartenenti a una diversa unità in un'altra sezione, l'aggiunta e la sottrazione di listarelle (come il caso del XZMC riportato sopra, dove alle listarelle 34-5 ritroviamo delle pericopi che presentano un buon grado di corrispondenza con una porzione del capitolo *Tán gōng xià* del *Lǐjì*) ci fa comprendere come non solo non esistesse una versione fissa o ortodossa del testo, ma ci spinge a dubitare se in molti casi, come ad esempio quello del XZMC/XQL possiamo davvero parlare del medesimo testo. Né i manoscritti sembrano preoccuparsi troppo della loro paternità o di ascrivere le loro idee a una particolare figura o maestro: sappiamo che alcuni ritrovamenti testuali del periodo degli Stati Combattenti hanno conservato il titolo sul retro di una listarella che può rimandare a una figura della tradizione (ad esempio lo *Zī Gāo* o il *Róng Chéng shì*). Sebbene raramente gli studiosi attribuiscono i manoscritti in questione alle figure dal cui nome le opere prendono il titolo, è possibile congetturare che le persone che hanno redatto questi testi seguissero gli insegnamenti di tali personaggi (veri o fittizi che fossero).

Ma anche quando ci troviamo in presenza di opere recanti un titolo, questo non ci deve autorizzare a pensare che tale opera sia il frutto di una trasmissione stabile e lineare: i testi del periodo degli Stati Combattenti sembrano essere caratterizzati da una profonda instabilità e sono soggetti anche a pesanti modifiche da parte degli autori da intendere con questa parola spesso, non solo la mano di chi ha scritto il testo,<sup>55</sup> ma anche coloro che ne hanno assemblato le listarelle, contribuendo letteralmente alla sua composizione. Si tratta sia di un procedimento che può comportare tanto lo spostamento di blocchi testuali, quanto anche l'inserimento di pericopi in differenti blocchi, come se le pericopi di una data sezione di un testimone penetrassero in una differente unità di un altro testimone del testo. (Boltz, 2005)

Ciò dovrebbe porre la nostra attenzione sulla relativa stabilità dei testi manoscritti e se la stabilità di determinate strutture linguistico/argomentative possa essere un indizio piuttosto

---

<sup>55</sup> Del resto, anche parlare di un'unica mano è piuttosto problematico.

di stabilità. Il supporto sul quale i manoscritti erano generalmente vergati consentiva una trasmissione piuttosto fluida e per nulla affatto stabilita di un testo. Tuttavia, l'analisi della fraseologia consente di appurare un ampio uso di varianti grafiche, cosa questa che consentirebbe di trarre conclusioni, per quanto provvisorie, sul grado di stabilità del testo. Poiché una variante grafica scrive, servendosi di una struttura grafemica dissimile, la stessa parola espressa da un determinato carattere, il che implica anche la stessa pronuncia, la presenza di frasi che hanno al loro interno lo stesso ordine dei costituenti ma grafie differenti, potrebbe essere indice di una trasmissione instabile, per lo meno dal punto di vista ortografico, nonostante questo termine debba essere applicato con cautela, che può tradire persino elementi di una tradizione di trasmissione orale.

Il tema dell'oralità è piuttosto delicato ed apre interrogativi entusiasmanti. La presenza di numerosi varianti grafiche all'interno di due testimoni dello stesso testo spesso conduce alla conclusione che la sua trasmissione sia stata, a causa della natura instabile del sistema di scrittura, orale e non scritta. Martin Kern (2005b, p. 173) ha tentato di distinguere tre situazioni che potrebbero essersi verificate come retroterra della trasmissione di un testo scritto. La prima prevedrebbe la copiatura di un testo scritto da un altro testimone; questa ipotesi è immediatamente scartata da Kern poiché l'alto tasso di varianti grafiche presente nei testi, secondo lo studioso, non ammetterebbe una simile soluzione,<sup>56</sup> poiché il copista in questo caso avrebbe cercato di riprodurre le grafie presenti sul testo in modo molto più fedele rispetto alle grafie che si trovano nel testo. Le differenze sarebbero, dunque così palesi che non si potrebbero interpretare come una lettura erronea da parte del copista o una copiatura sbagliata o affrettata.

La seconda ipotesi (*Ibid.*, p. 179) vedrebbe la riproduzione del testo sotto dettatura: lo scriba avrebbe ricopiato il testo mentre un secondo uomo provvedeva man mano a dettarlo. Secondo Kern, tale ipotesi si accorderebbe meglio con le evidenze testuali a disposizione, poiché il copista non avrebbe prestato particolare attenzione all'aspetto grafico dei caratteri bensì al contenuto: infatti, la verifica del testo copiato o riprodotto con la sorgente originale sarebbe potuto essere immediato a lavoro ultimato, ma tali correzioni, tuttavia non sono presenti nelle testimonianze in nostro possesso.

La terza ipotesi prevedrebbe una riscrittura del testo appreso a memoria, senza l'ausilio del supporto scritto, situazione che, secondo Kern, si adatta anch'essa bene alle evidenze grafiche.

---

<sup>56</sup> Occorre precisare che sebbene lo studio di Kern sia principalmente rivolto alla trasmissione dello *Shijing*, le sue argomentazioni e le sue ipotesi si possono idealmente applicare alla trasmissione di un gran numero di manoscritti del periodo classico.

Kern ritiene che non vi siano elementi per poter propendere a favore della seconda o della terza ipotesi, ma congettura che, a causa dell'enorme presenza di varianti ortografiche spesso composte da elementi fonetici senza alcuna mutua relazione grafica,<sup>57</sup> per poter determinare quale parola associare al carattere, il lettore ipotetico avrebbe già dovuto conoscere il testo (*Ibid.*, p.180), conoscenza acquisita in precedenza attraverso un costante esercizio di memorizzazione e recitazione del testo, una pratica che si riscontra nel periodo degli Stati Combattenti. Scrive Kern:

*By placing the Odes into such a context of early canonical teaching and transmission, the large number of textual variants in their manuscript quotations becomes less disturbing. Moreover, these variants – whether between two manuscripts or a manuscripts and a received anthology – are in their vast majority paronomastic [...] Whatever the originally intended words behind such graphic variants may be, we can safely conclude that the received transmission of the Mao recension is astoundingly faithful in its representation of the original sound of the text. [...] In sum, by the late fourth century B.C.E., the Odes were the most prestigious Chinese text, they had reached a high degree of canonization, and they were largely fixed in their wording. (Ibid., p. 181)*

Le affermazioni di Kern a riguardo delle differenti tipologie di trasmissione testuale meritano qualche commento: benché allo stato attuale dei documenti, sia trasmessi, sia recentemente ritrovati, sia del tutto impossibile ricostruire le circostanze dietro la trasmissione di un testo manoscritto, è necessario fare delle precisazioni a riguardo dell'eventualità di una trasmissione orale. Kern è consapevole della possibilità di coesistenza di entrambe le tradizioni, ma al tempo stesso ammette che è impossibile ipotizzare una versione standard delle Odi nel periodo degli Stati Combattenti e questo non soltanto come conseguenza del processo di composizione dei testi della tradizione operato durante la dinastia Hàn. Questo as-

---

<sup>57</sup> Giova ricordare che per poter definire un carattere variante grafica è necessario che esso abbia la medesima pronuncia della parola che il carattere di cui rappresenta la variante scrive. Una buona definizione di variante grafica è data in Qiú Xīguī (1988, p. 232): 异体字就是彼此音义相同而外形不同的字, 严格地说, 只有用法完全相同的字, 也就是一字的异体, 才能称为异体字。但是一般所说的异体字往往包括只有部分用法相同的字。严格意义异体字可以称为狭义异体字, 部分用法相同的字可以称为部分异体字, 二者合在一起就是广义异体字。 “Varianti grafiche sono caratteri aventi entrambi identica pronuncia e significato e forma differente. Soltanto un carattere il cui impiego è completamente identico (avente, cioè, una forma diversa) può essere chiamato variante grafica. Tuttavia, spesso le cosiddette varianti grafiche comprendono i caratteri che hanno parzialmente il medesimo impiego. In termini rigorosi, le varianti grafiche possono essere chiamate “varianti grafiche in senso stretto” e quelle che hanno parzialmente il medesimo impiego possono essere chiamate “varianti parziali”. Insieme sono dette varianti grafiche generali”. A nostro avviso, la migliore definizione è data da Lǐ Pū (1995, p. 169): 我们这里所说的异体是严格意义上的异体, 即代表代表同一个语素 (或词) 的字, 音义完全相同, 而结构成份 (字素) 不同, 或者结构成份虽然相同而结构部位、结构关系不同 “Le varianti grafiche di cui trattiamo sono in senso stretto dei caratteri che rappresentano un morfema (o una parola) avente stessa pronuncia e significato ma i cui elementi strutturali (componenti grafiche) differiscono, ovvero anche se gli elementi strutturali sono identici, non lo sono la loro posizione e i loro rapporti all'interno del carattere”.

sunto, tuttavia, è in contrasto con le ragioni che hanno indotto Kern a scartare la prima ipotesi: è impossibile stabilire su quale tipo di testo si sia basato il presunto copista e quindi è impossibile accertarsi con quali varianti il copista sia entrato in contatto e quali abbia trascritto. L'implicazione è che non si può allo stato attuale dei reperti e delle testimonianze in nostro possesso stabilire che tipo di testo (standardizzato o meno) il copista abbia controllato.

Kern continua:

*There are also more particular reason for questioning the orthographic uniformity of early Odes quotations in received texts as being original. Due to their archaic diction, the Odes were perhaps more, not less, prone to be written in widely diverging ways than other texts endowed with a history of transmission. Yet, because their canonical status and thus relatively stable framework of learning, their actual written form have mattered less than that of contemporary prose. [...] In sum, for the late pre-imperial and early imperial period, we witness the double phenomenon of a canonical text that is as stable in its wording as it is unstable in its writing. (Ibid., p. 182)*

A nostro modo di vedere, è necessario circoscrivere ancora di più le affermazioni di Kern. Nella prima citazione che abbiamo riportato, Kern sostiene che anche se una qualche forma di tradizione scritta si fosse affiancata a quella orale, la prima non sarebbe stata riguardata come fonte principale per l'apprendimento del testo e la sua pratica.

Questo è un punto su cui varrebbe la pena soffermarsi, almeno in via teorica, dal momento che non sappiamo l'uso che si faceva di questi testi, salvo alcune circostanze particolari (Van Zoeren, 1991). Quando pensiamo alla tradizione scritta e orale, siamo soliti immaginare due mondi quasi separati, aventi soluzione di continuità, un quadro questo che ammette la compresenza di entrambe le tipologie di trasmissione, senza mai prospettare la mutevole interazione. Dal momento che l'introduzione della scrittura compie delle sostanziali modifiche dei modi di produzione intellettuale e del pensiero e dal momento che la società cinese del quarto secolo avanti Cristo che produce una copia dello *Shījīng* è una società scritta e per nulla affatto orale,<sup>58</sup> occorre domandarsi come la scrittura abbia modificato la trasmissione orale stessa. Sappiamo, grazie al possesso di numerose prove empiriche (Go-

---

<sup>58</sup> Il che non implica che l'alfabetizzazione fosse presente in ogni strato della società e che le persone facenti parte della comunità lo fossero allo stesso modo, poiché è necessario tenere presente che il concetto di alfabetizzazione deve essere pensato in vari livelli, alcuni dei quali possono seriamente pregiudicare la creazione di un testo scritto, ma, allo stesso tempo, rivelarsi estremamente utili per altri fini (come ad esempio quelli di natura contabile; si veda Petrucci (2004).

ody, 1972, 1987, 2002; Vansina, 1965; Finnegan, 1970, 1977) che tali tipi di tecnologie dell'intelletto non si escludono a vicenda, né implicano l'abbandono di una per l'altra: la gente ha continuato a raccontare storie narrate dai propri genitori e nonni pur potendo leggere e scrivere; analogamente, l'invenzione della stampa non ha impedito agli esseri umani di continuare a utilizzare carta e penna.

Tuttavia, laddove la scrittura penetra in una società, si verificano dei fenomeni interessanti che è opportuno analizzare: tutte le culture che si basano sulla scrittura considerano importantissima la memorizzazione di un testo, e anche in determinate circostanze (ad esempio, per imparare a scrivere) la sua copiatura, sia per il suo valore sacrale, canonico, rituale sia per la sua riproduzione (Goody, 2002, p. 29). Di conseguenza, la memorizzazione parola per parola, che nelle culture orali ha scarsa importanza e che raramente è riscontrata, diviene un requisito indispensabile: dal momento che la scrittura è in grado di fissare il discorso e di riprenderlo, è possibile immagazzinare un testo senza la necessità di modificarlo sia nella fase di apprendimento che in quella performativa, al punto che “gli elementi che facilitano l'apprendimento (per esempio la forma metrica e la costruzione basata su formule) possono occupare uno spazio maggiore nelle prime produzioni scritte che in quelle orali.” (*Ibid.*) L'introduzione della scrittura consente dunque la memorizzazione parola per parola poiché si introduce un elemento assente nelle tradizioni orali: un testo scritto che funge da riferimento e da sorgente con la quale confrontarsi e correggere eventuali errori e conseguentemente, nonché la stessa idea astratta di fedeltà al testo.

Ciò porta a implicazioni interessanti, che per quanto a prima vista estreme non devono affatto indurci a ritenere che siano fenomeni tutt'altro che marginale come la sopravvivenza delle cosiddette “lingue morte”: nelle culture orali, non c'è spazio per la sopravvivenza di un idioma di parecchie generazioni anteriore, cosa che non avviene per quelle scritte dove assistiamo alla creazione di un sistema che possa trascrivere le fasi linguistiche anteriori permette la conservazione e la trasmissione di lingue che altrimenti si sarebbero estinte o della cui evoluzione noi non avremmo il benché minimo indizio.

E' dunque difficile, se non addirittura impossibile, immaginare la trasmissione di un testo come il *Jiǔ Gào* 酒誥, o di un'altra parte dello *Shàng shū* (che presenta una fase linguistica assai più arcaica rispetto al periodo classico) in forma puramente orale, specie tenendo conto delle citazioni presenti nello *Zīyī* o nel *Chéng zhī wén zhī*: nessuno nel quarto secolo avanti Cristo avrebbe potuto parlare o pensare come si parlava o pensava quattro secoli prima: si può soltanto scrivere in quella maniera.

Ci sembra dunque doveroso precisare che è necessario distinguere una tradizione puramente orale di trasmissione di un testo (non certamente il caso delle opere della tradizione degli Stati Combattenti) da una che ha incontrato la tecnologia della scrittura. E' ben difficile che una trasmissione esclusivamente orale, prolungatasi per secoli, mantenga un livello di fedeltà a una versione scritta che apparirà successivamente quasi dopo mezzo millennio: un testo puramente orale può non essere più lo stesso o trasformarsi radicalmente anche dopo un paio di generazioni.

Un altro problema è che fino ad ora non disponiamo di alcun manoscritto del periodo degli Stati Combattenti che possa testimoniare quale fosse lo stato testuale delle Odi. Sebbene questa raccolta non rientri nel piano di questo studio, è opportuno segnalare come la presenza di citazioni all'interno dei manoscritti di Guōdiàn e Shànghǎi non implica necessariamente che il testo fosse trasmesso esclusivamente per via orale. Un testo può anche essere memorizzato partendo da una fonte scritta e successivamente citato a memoria quando la situazione lo richiede, come nel caso delle Odi. Kern nota giustamente: “Did any of the nobles mentioned in the *Zuozhuan*, when prompted for an *Odes* recitation, excuses himself for a moment to rush through his piles of bamboo strips? Did Confucius need to look things up in order to be left neither with ‘nothing to use in speech’ nor ‘standing with the face straight to the wall’?” (Kern, *Ibid.*, p. 183), ma non sembra prendere in considerazione come anche il testo da recitare possa essere stato appreso da un supporto scritto e non semplicemente appreso udendo un maestro recitarlo a sua volta, riaffermando in questo modo la commistione fra tradizione e trasmissione scritta e orale di un testo. Di fatto, nelle culture orali, il momento della recitazione di un testo è un processo creativo, ma anonimo, anche se nella mente degli esecutori non vi è la consapevolezza dell'innovazione e l'assenza della scrittura non permette di registrarne e certificarne l'origine. La ricerca empirica (Goody, 1987) ha inoltre dimostrato che la memorizzazione parola per parola di un lungo testo (e le Odi rientrano in questo campo sebbene comparativamente più brevi rispetto all'epica omerica o al *Mahābhārata*) non ha luogo nelle culture orali e che il loro apprendimento è un processo che avviene in un contesto legato da una relazione maestro/discepolo. Avendo in mente questi elementi, prendiamo in esame un passo dei *Lúnyǔ* che ci sembra essere un esempio piuttosto tipico dell'apprendimento di un testo in una cultura scritta:

陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學《詩》乎？』對曰：『未也。』『不學《詩》，無以言。』鯉退而學《詩》

*Chén Kàng domandò a Bó Yú: “Hai appreso qualcosa di diverso da noi?” Bó Yú rispose: “No, una volta quando mio padre era solo, stavo attraversando la sala a passo svelto, quando egli mi ha chiesto: ‘Hai studiato le Odi?’ e io ho risposto di no. ‘Se non si studiano le Odi non avrai nulla da dire’. Allora mi sono ritirato a studiare le Odi.” (Lúnyǔ, Jìshì)*

La frase che qui ci interessa è *Lǐ tuī ér xué Shī* 鯉退而學 《詩》 “Allora mi sono ritirato a studiare le Odi.” Il punto non è tanto il modo in cui il figlio di Confucio ha studiato le Odi (problema, tuttavia, complesso e interessantissimo, ma per ora ben lungi dall’essere chiaro) ma l’ambito in cui avviene lo studio. La trasmissione puramente orale non avviene quasi mai in un contesto di isolamento, tipico della lettura (senza scrittura non è possibile leggere). Anche se con tutta probabilità le Odi erano imparate a memoria e recitate a menadito, nonché studiate con la presenza accanto di una figura autorevole come un maestro, nondimeno i dubbi su quale fosse la fonte da cui le Odi fossero apprese rimangono ancora intatti. Bisogna segnalare che le situazioni di totale oralità guardano con estremo sospetto lo studio in solitario e prediligono una situazione di comunità. La situazione del figlio di Confucio è ripresa sempre nel medesimo passo dove si descrive suo padre domandargli se avesse studiato i Riti. All’ennesima risposta negativa e di fronte al rimprovero del padre, Bó Yú si ritira a studiare. Anche se non sappiamo come avvenisse tale apprendimento, nel testo non sono menzionate situazioni di studio collettivo per ciò che riguarda l’apprendimento dei testi.<sup>59</sup>

La questione dello studio dei riti è anch’essa importante: il carattere *lǐ* 禮 può indicare tanto le tradizionali norme rituali quanto dei testi che descrivono tali cerimonie o ne spieghino il significato e i valori ad esse sottese; siccome l’enorme apparato di cerimonie era ormai divenuto altamente complesso e sofisticato, erano stati redatti testi che ne descrivevano sia gli aspetti formali (dal momento che alcuni di essi potevano essere estremamente complessi) sia i risvolti filosofici e morali. A tal proposito, Xúnzǐ menziona lo studio di ciò che definisce *lǐ*:

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。

---

<sup>59</sup> Scrive Goody (2002, p. 33): “Nelle culture orali il sapere è inevitabilmente un processo più contestualizzato, che avviene direttamente e ovunque anziché in una sede separata. [...] Laddove nelle culture alfabetizzate l’individuo può starsene da solo con un libro, in quelle orali è necessario un compagno come narratore o educatore. In parte per questo nelle culture orali l’atto di rimanere da soli, di comunicare con sé, è visto a volte con sospetto, come il possibile preludio a un’azione malvagia come la stregoneria o la magia. [...] Vi è una maggiore necessità di sostenere le relazioni sociali e i valori in situazioni di rapporto diretto, perché non si può ricorrere a un testo come fonte esterna di riferimento.”

*Dove ha inizio e dove finisce lo studio? Secondo il mio parere, lo studio può cominciare con la recitazione dei classici e terminare con la lettura dei testi sui riti. L'obiettivo iniziale è quello di diventare un uomo colto, quello finale è di divenire un saggio (Xúnzǐ, Quàn xué)*

Osserviamo i verbi che compongono la frase *shǐ hū sòng shī, zhōng hū dú lǐ* 其數則始乎誦經，終乎讀禮: il verbo *dú* 讀 significa tanto “recitare” quanto “leggere”; nel *Mèngzǐ* si trova citato un passo nel quale il carattere è accostato al carattere *shū* 書, usato genericamente per indicare i testi scritti: 孟子謂萬章曰: 「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也

“Mencio disse a Wàn Zhāng: ‘Le persone più nobili e colte stringono legami d’amicizia con i loro simili, indipendentemente se essi siano della stessa regione, dello stesso stato o del mondo intero. Ma quando si sente che nonostante l’amicizia con le persone più nobili è colte manca ancora qualcosa, bisogna rivolgersi agli antichi, recitare le loro poesie e conoscere i loro scritti alla perfezione. E’ possibile farlo senza averli conosciuti di persona? Per questo andiamo a ritroso verso le generazioni precedenti. E’ questo un amico esemplare.” (*Mèngzǐ, Wàn Zhāng xià*)

Fra il verbo *dú* e il verbo *sòng* sussiste una relazione semantica alla quale si è ricorso per spiegare il primo verbo: *dú* sarebbe l’atto di imparare a memoria per recitare un testo. Nel *Zhōulǐ* si registra un passo in base al quale l’istruzione dei figli della famiglia reale si basa fra le altre forme su *fěng* 諷 e *sòng* 誦, spiegato da Zhēng Xuán: 倍文曰諷，以聲節之曰誦 “*Fěng* significa imparare a memoria un testo, *sòng* significa recitarlo secondo una precisata sequenza ritmata” (*Zhōulǐ Zhèngyì*, p. 1724). Nel *Mèngzǐ*, Jiāo Xún scrive: 誦則非直背文，又為吟咏以聲節之 “*Sòng* non significa soltanto imparare a memoria un testo, ma anche recitarlo intonandolo ritmicamente” (*Mèngzǐ, Zhèngyì*, p. 726) *Sòng* 誦 e *sòng* 頌 sono inoltre interscambiabili dal momento che hanno la stessa pronuncia. Lo *Shuōwén* fornisce una definizione interessante del carattere *dú*, anche se indirettamente: 籀，讀書也。【...】《春秋傳》曰卜籀云 “*Zhòu* significa leggere ad alta voce un testo [...] Nello *Zuǒzhuàn* è riportata l’espressione *bǔ zhòu* 卜籀, leggere ad alta voce il responso di un atto divinatorio” (*Shuōwén Zhúbù*, p. 394). Nello *Zuǒzhuàn*, è riportata la variante *zhòu* 繇 che nel testo è usato per leggere il responso dell’atto divinatorio: 初，晉獻公筮嫁伯姬於秦，遇歸妹之睽。史蘇占之，曰：「不吉。其繇曰：『士刳羊，亦



無盲也；女承筐，亦無貺也。西鄰責言，不可償也。』 “Il duca Xiàn di Jìn voleva mandare Bó Jī come sposa allo stato di Qín; l’archivista Sū compì una divinazione che ebbe come risultato *Guī mèi*, a sua volta mutatosi in *Kuí*. L’archivista disse: ‘Non è un buon auspicio. C’è scritto: *L’uomo pugnala l’agnello, ma non esce sangue. La donna porta con sé una cesta ma non offre il suo contenuto. Troppe sono le critiche rivolte al vicino occidentale, non si può trarre alcun beneficio*” (*Zuǒzhuàn*, *Xī gōng*, 15.4). I verbi *dú* e *zhòu* indicano sì l’atto di imparare a memoria qualcosa, ma specificano anche che la fonte che deve essere appresa è un testo scritto e che, secondo il contenuto del passo appena citato, carattere, può anche essere letto ad alta voce vera: abbiamo visto come nello *Zuǒzhuàn*, la variante *zhòu* è usata nel momento in cui una persona deve leggere il responso di una divinazione. Secondo Jiāo Xún (*Mèngzǐ*, *Zhèngyì*, p. 726), *fěng* e *sòng* sarebbero i momenti in cui lo studioso si appropria formalmente del testo, delle sue parole, mentre *dú* designerebbe la comprensione dei significati di ogni parola. Stabilire se questa sia una rielaborazione di questi concetti o se nel periodo degli Stati Combattenti la divisione fosse così netta non rientra nel piano di questo studio; ciò che ci interessa è evidenziare come negli scritti di un pensatore come Xúnzǐ, vissuto quasi contemporaneamente alla chiusura della tomba di Guōdiàn vi fosse menzione a testi scritti sui riti da apprendere e leggere.<sup>60</sup>

Vi è forse un elemento che, più degli altri, getta dei dubbi sulla natura della trasmissione orale (da intendere con questo termine una forma di trasmissione che non ha alcuna relazione con una qualsivoglia tradizione scritta), la stabilità del testo. Con ciò non intendiamo che un testo scritto non sia soggetto nel corso degli anni e dei secoli a variazioni, corrottele o inserimenti di intere porzioni (a proposito di quest’ultima possibilità, il *Lǎozǐ* di Guōdiàn<sup>61</sup> costituisce un esempio perfetto), bensì che il cambiamento del testo trasmesso sotto forma scritta e quello per via esclusivamente orale subiscono dei mutamenti molto differenti l’uno dall’altro. Un testo trasmesso per via orale può trasformarsi in qualcosa di completamente diverso da ciò che era in origine, mentre uno trasmesso per iscritto registra altri

---

<sup>60</sup> Circa il 300 a.C.

<sup>61</sup> La storia della trasmissione del *Lǎozǐ* di Guōdiàn è complessa ed è molto difficile da ricostruire; una delle scoperte che più ha affascinato gli studiosi è che il testo riportato alla luce costituisce solo un terzo del *receptus*. Il manoscritto di Guōdiàn non presenta porzioni testuali contenuti nei capitoli 67-81 del *receptus* e i capitoli *Jiě Lǎo* e *Yù Lǎo* dello *Hánfēizǐ* non si concentrano neppure su queste sezioni. Non possiamo stabilire se Hán Fēi abbia davvero avuto sotto gli occhi un’edizione del *Lǎozǐ* simile per struttura a quella rinvenuta a Guōdiàn anche se per alcuni studiosi questa non sembra essere affatto una coincidenza. (Kirkland, 2006, p. 82) Secondo Russel Kirkland (*Ibid.*, pp. 89-93) la genesi del *Lǎozǐ* partirebbe da una tradizione orale di insegnamenti situati nello stato di Chū che successivamente (dopo il 300 a.C., secondo Kirkland) sarebbero stati messi per iscritto; in seguito si sarebbero aggiunte due altre correnti, una che esponeva l’idea di un principio alla base dell’esistente e che caratterizza l’azione del saggio connotato da caratteristiche femminili e materne, così come sull’analogia del rapporto madre figlio (*Lǎozǐ*, 20); un’altra proverrebbe da un diverso contesto geografico e porterebbe un ricco *corpus* di conoscenze relative alla coltivazione dei fluidi vitali (*qì*), idee queste molto diffuse nello stato di Qí e che si ritrovano negli scritti filosofici le cui idee hanno risentito di quel clima culturale. Naturalmente, posto che la storia del *Lǎozǐ* sia effettivamente accaduta nel modo descritto da Kirkland, siamo di fronte a una trasmissione ibrida che non può essere interamente basata su elementi di oralità primaria.

tipi di cambiamenti conservando, tuttavia, un alto grado di fedeltà con la struttura del periodo, la sintassi utilizzata. Questo accade perché i testi della tradizione orale sono fatti per essere recitati in un contesto tipicamente rituale, alcune delle cui componenti non verbali si riverberano sulla lunghezza del testo che, in fase di recitazione davanti a un singolo ascoltatore e privo quindi del contesto cerimoniale di riferimento, è costretto a compensare integrando parti che sono espresse dalla musica o dai gesti corporei; la lunghezza di un testo recitato a memoria in una cultura scritta non dipende più dalla situazione performativa ma dall'aderenza al modello scritto. (Goody, 1986) Inoltre, le differenze non ricorrono solo tra più esecutori ma anche tra le versioni dello stesso esecutore comparate nel tempo.

Nel caso del XZMC e del XQL, sebbene siamo spesso di fronte a delle sequenze testuali diverse, tali unità spesso si compongono di pericopi estremamente simili; del resto, l'uso stesso delle pericopi in più testi testimonia una base scritta, non orale, poiché le pericopi nel corso degli anni subiscono dei cambiamenti a monte dei quali non è possibile risalire.

Con ciò non intendiamo sostenere che la trasmissione dei due manoscritti, così come delle Odi sia avvenuta solo grazie a un lavoro di copiatura: dipingere esattamente la scena ritraente la fase di riproduzione dei manoscritti è per ora impossibile e se ci siamo soffermati, seppur brevemente, sulle conseguenze che la scrittura apporta ai processi di composizione, trasmissione e memorizzazione è per sottolineare come la stessa tradizione orale si modifica sostanzialmente in una società o in un gruppo umano nel momento in cui sono introdotte queste tecnologie dell'intelletto. Nel caso delle Odi, ci troviamo di fronte a una possibile (l'ipotesi non dovrebbe mai essere scartata) trasmissione orale probabilmente basata su dei testi scritti, poiché le testimonianze manoscritte si compongono solo di brevi citazioni che nel periodo degli Stati Combattenti (come in tutte le epoche della storia della Cina imperiale) erano fatte a memoria. Ciò, tuttavia, non vuol dire che nel periodo degli Stati Combattenti le Odi presentassero forma e contenuto come quelle presenti nella redazione che è giunta fino a noi, poiché fino a adesso, non è stata ancora rinvenuta alcuna raccolta risalente al periodo degli Stati Combattenti. Ma, al tempo stesso, ciò non dovrebbe esentarci dal ricondurre qualsiasi citazione presente nei testi, manoscritti o della tradizione come frutto di una trasmissione esclusivamente orale; le Odi e i Documenti sono i classici più studiati nel periodo degli Stati Combattenti e già in quel periodo, almeno per quel che riguarda quest'ultima raccolta, seri dubbi sulla sua autenticità cominciavano a sorgere. Un noto passo del *Mèngzǐ* recita:

孟子曰：「盡信書，則不如無書。吾於《武成》，取二三策而已矣。仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」

*Mencio disse: “E’ meglio non avere tra le mani i Documenti piuttosto che credere ciecamente in tutto ciò che vi è riportato. Per quel che riguarda il capitolo Wǔ chéng, è sufficiente prendere solo due o tre listarelle, non di più. Se l’uomo dotato di benevolenza non ha nemici sulla terra come mai nel momento in cui sferra il suo attacco verso coloro che non ne posseggono neppure l’ombra, fiumi di sangue scorrono così copiosamente al punto da trascinare via i pestelli?” (Mèngzǐ, Jìn xīn xià)*


A noi interessa il carattere cè 策 che indica le listarelle sulle quali erano vergati i testi. Il *Lǐjì* afferma: 子貢問喪，子曰：「敬為上，哀次之，瘠為下。顏色稱其情；戚容稱其服。」請問兄弟之喪，子曰：「兄弟之喪，則存乎書策矣。」 “Zǐ Gòng domandò a proposito dei riti funebri; il Maestro rispose: ‘Nei riti funebri si conferisce massima importanza al rispetto. Seguono poi il cordoglio per il lutto e infine l’espressione carica di debolezza che si manifesta sul volto. Il nostro aspetto esteriore è comunicato dalle nostre emozioni più istintive così come il nostro cordoglio lo è dagli abiti che indossiamo durante la cerimonia.’ Zǐ Gòng allora domandò a proposito dei riti funebri dei fratelli. Il Maestro rispose: ‘I riti funebri inerenti la morte dei propri fratelli sono preservati su listarelle di bambù.’” (*Lǐjì, Zájì xià*) Zhèng Xuán spiega il carattere cè con jiǎn, le listarelle di bambù. (*Yǐlǐ, Pìnlǐ*) Tanto i testi sui riti (e lo abbiamo visto nelle citazioni del *Xúnzǐ*) quanto i Documenti risultano essere circolanti sotto forma scritta e i vocaboli impiegati dai filosofi sia per indicare i programmi di studio che i supporti non danno adito a molti dubbi sul fatto che le testimonianze di cui trattano sono essenzialmente scritte. Certo, non è possibile stabilire lo stato dei Documenti in quel periodo, così come non possiamo accertarci di che cosa trattassero nello specifico i testi sui riti, ma è indubbio che parte del processo di apprendimento era condotto su fonti scritte e non era basato su un insegnamento esclusivamente orale.



Nel caso dei due manoscritti presi in esame, la stabilità strutturale deve fare i conti, come per le citazioni delle Odi, con l’instabilità grafica dei caratteri presenti, molti dei quali rappresentano le stesse parole scritte tuttavia con dei componenti strutturali diversi che rappresentano il medesimo suono, esattamente in accordo con le definizioni di variante grafica che abbiamo dato poco prima. Ciò può essere spiegato servendosi della seconda ipotesi di Kern, uno scriba avrebbe scritto il testo sotto dettatura. Il successo di questa ipotesi è dato dall’instabilità del sistema grafico cinese del quarto secolo avanti Cristo e dal fatto che ba-

sandosi esclusivamente sul suono, lo scriba avrebbe associato il suono udito a un componente fonetico particolare che, però, poteva essere riprodotto anche da altri, scrivendo con una pluralità di varianti la medesima parola.

Anche se nessuno dei due manoscritti è stato utilizzato come fonte per la produzione dell'altro, la somiglianza della fraseologia all'interno delle varie unità testuali è sorprendente, così come risultano sorprendenti i vari incastri tra le unità stesse: Vi sono al loro interno delle varianti di grande interesse che sembrano quanto meno concedere il beneficio del dubbio circa la possibilità di una riproduzione attraverso dettatura, come mostreremo a proposito dell'*incipit* del XQL e del XZMC.

Ma i cambiamenti, come abbiamo già accennato, nei due manoscritti avvengono non solo a livello di singoli caratteri ma anche a livello di unità testuali, che possono presentare differenze notevoli. Riprendendo la porzione delle listarelle 62-67 del XZMC e 27-28 del XQL:

XQL, 27-8: 凡身欲靜而毋動，用心欲德而毋憊，慮欲淵而毋異，退欲而毋輕，□欲□有禮，言欲直而毋流

XZMC, 62-67: 身欲靜而毋遣，慮欲淵而毋偽，行欲勇而必至，貌欲莊而毋拔，欲柔齊而泊，喜欲智而毋末，樂欲懌而有意，憂欲儉而毋悶，怒欲盈而毋，進欲遜而毋巧，退欲而毋輕，欲皆度而毋偽

Osserviamo con attenzione le due citazioni: quella del XQL è composta da sei frasi complesse, mentre quella del XZMC da dodici, il doppio. Confrontando le frasi tre sole risultano essere comuni con alcune importanti varianti. Ciò significa che sebbene la struttura retorico - argomentativa sia rimasta più o meno la stessa, da un punto di vista della stabilità del testo riscontriamo la penetrazione (o sottrazione) di più unità anche all'interno del medesimo blocco. E' impossibile determinare se ci troviamo in presenza di due testi diversi composti da un numero elevato di pericopi che presentano un alto grado di somiglianza, oppure se un ipotetico *urtext* orale abbia generato questi due testimoni.

Abbiamo già, tuttavia, espresso i nostri dubbi a riguardo della matrice orale, come origine del testo. Se l'elemento fosse stato predominante nella genesi dei due testi, le unità testuali probabilmente non conserverebbero un così sorprendente grado di somiglianza, poiché la creazione orale spinge incessantemente dei cambiamenti che sono, per forza di cose, diversi da quelli introdotti dalla produzione scritta (come alcuni tipi di varianti grafiche o lessi-

cali); i diversi incastri delle unità testuali, inoltre, fanno pensare più alla circolazione di pericoli scritte, che potevano essere risistemate secondo più schemi possibili (naturalmente seguendo criteri dottrinali propri) piuttosto che a un *corpus* unico orale.

Le varianti grafiche che abbiamo esaminato, quelle che riproducono lo stesso suono di una stessa identica parola e che spesso sono considerate come prova di una trasmissione di natura orale, di per se stesse non servono a chiarire la questione della natura della trasmissione di un testo, specie quando bisogna fare i conti con una fase della scrittura nella quale un sistema grafico altamente instabile permetteva la presenza di più varianti all'interno dello stesso testo, varianti che potevano anche essere dettate dalle convenzioni grafiche dello scriba (per non parlare della possibilità, non ancora del tutto chiarita, di varianti legate al contesto locale del copista). Si tenga inoltre conto, che, data la fallacia della memoria umana (per quanto adeguatamente addestrata), non sono mai stati rinvenuti ausili mnemonici che potessero stimolare i ricordi e manifestarli sotto forma di parola, cosa questa presente in situazioni di oralità primaria.

Quale che sia la posizione, non possiamo esimerci dal precisare che quando parliamo di residui o tracce di oralità in una tradizione manoscritta (o anche in un solo testimone) alludiamo sempre a un tipo di oralità che, avendo subito dei cambiamenti dovuti al rapporto con la scrittura, presenta delle peculiarità che la contraddistinguono dall'oralità primaria e che una simile trasmissione nella quasi totalità dei casi è sempre basata su un testo scritto come riferimento esterno. La rappresentazione orale di un testo in una cultura scritta come quella cinese del periodo classico, che ha sempre enfatizzato sia l'apprendimento mnemonico che la cultura scritta stessa, presenta tutta una serie di tratti che la accomunano ad altre culture scritte come la fondamentale importanza accordata alla memorizzazione parola per parola e al ricordo preciso del testo, cosa questa assente nelle tradizioni puramente orali, di gran lunga più flessibili e modificabili.

Torniamo ora alle argomentazioni di Ames e Hall. Abbiamo visto come la presenza di varianti grafiche non siano di per se stesse sufficienti a trarre le conclusioni circa la natura della trasmissione di un testo. Nel caso di Ames e Hall la faccenda si complica ulteriormente poiché non abbiamo alcuna prova di come la trasmissione orale potesse permettere la costruzione di una particolare corrente intellettuale (si confronti la citazione di Hall e Ames con quella di Lewis): le fonti classiche non menzionano alcuna trasmissione orale, e data la natura della parola non c'è alcun modo per poter risalire a un simile modo di tramandare la conoscenza e il sapere. Hall e Ames hanno certamente ragione nel momento in cui affermano che tali testi forniscono un patrimonio letterario, nel senso più ampio del

termine, comune a gran parte delle tradizioni e correnti filosofiche nella Cina del quarto secolo avanti Cristo: abbiamo visto come spesso i testi fossero la collazione (senza per che questo ne risentisse l'originalità del messaggio) di numerose pericopi che potevano rinvenirsi anche in manoscritti di diverso orientamento dottrinale, ma ciò non implica affatto la natura orale della trasmissione, né, a nostro avviso risulta convincente l'analogia con la Bibbia o il Corano, poiché testi religiosi di tale guisa possono a loro volta attingere a un repertorio di tradizioni orali o popolari per poi rielaborarli sotto forma scritta: dubitiamo seriamente che testi come il XZMC, *Mín zhī fùmǔ* 民之父母, *Héng xiān* 恆先, *Yúcóng yī* o *Liù dé* fornissero i riferimenti postulati da Hall e Ames. Si tratta di testi comprensibili solo a quei pochi studiosi e intellettuali che avevano familiarità con la tradizione e il dibattito filosofico in corso in quel periodo. Forse le argomentazioni di Hall e Ames sono più adatte nell'analisi di testi come *Róng Chéng shì*, che tratta di personaggi facenti parte del patrimonio storico della Cina antica, che possono aver ricevuto influenze delle culture popolari nelle cui aree geografiche sono stati ricopiati, ma anche se così fosse, non siamo capaci di distinguere la presenza di elementi orale dalle modifiche apportate dalla scrittura.

In una cultura come quella cinese, la memorizzazione (e potremmo citare quella greca, romana e araba) ha avuto un ruolo importantissimo nella formazione culturale di un individuo. La memorizzazione di un testo ne preserva tuttavia la forza e la sua importanza, ma non la sua integrità. Dopo tutto, il testo scritto, salvo modifiche di natura antropica o deterioramento, costituisce una fonte di gran lunga più sicura e 'stabile' rispetto alla memoria umana. Il fatto che gli uomini si impegnassero a recitare e memorizzare il testo poteva certo essere segno della grande autorevolezza che esso esercitava sulla comunità, ma, salvo casi eccezionali, la stabilità di un testo non è data dall'apprendimento mnemonico, poiché esso si basa quasi esclusivamente su una fonte scritta, *ea ipsa* suscettibile di modifiche, instabilità e contaminazioni. E' dunque con estrema cautela che dobbiamo parlare di canonizzazione poiché la tradizione manoscritta di testi come XZMC/XQL, *Zīyī*, *Zhōu yì* e *Lǎozǐ* ci spingono a un ripensamento di quello che può essere definito un testo canonico. Hall e Ames, giustamente, racchiudono la parola 'canonization' tra virgolette e non può che essere altrimenti dal momento che, prendendo soltanto le due versioni dello *Zī yī* di Guōdiàn e Shànghǎi a titolo di esempio, è legittimo chiedersi se stiamo trattando con lo stesso testo o se la ricomposizione delle unità testuali in un ordine diverso debbano indurci a concepire i due manoscritti come due testi diversi. Anche se optassimo per la prima soluzione, le due

versioni di un unico testo, la diversa composizione delle unità testuali non è certo indizio favorevole di canonizzazione che richiederebbe una maggiore stabilità testuale.<sup>62</sup>

Meno convincente risulta essere l'affermazione di Hall e Ames secondo la quale i testi non rappresenterebbero la trascrizione diretta di un discorso, bensì una raccolta di frasi terse o aforismi volti a essere sviluppati nel corso di un dibattito faccia a faccia, durante il quale tali aforismi o apoftegmi potevano essere anche ampliati.

Il quadro ritratto da Hall e Ames è molto più familiare alle strategie di memorizzazione delle culture orali piuttosto che a quelle scritte. Nelle culture orali, mancando un sistema per trascrivere il discorso, si faceva spesso ricorso ad ausili mnemonici che potessero evocare il ricordo e la narrazione degli eventi. Tali mezzi mnemonici non erano in alcun modo legati alla lingua naturale, come lo è invece la scrittura, né ne rappresentavano aspetti come morfologia o sintassi. Inoltre, come detto in precedenza, nelle narrazioni delle tradizioni orali gioca un ruolo decisivo nella riproduzione del testo il contesto cerimoniale nel quale il testo è eseguito.

Hall e Ames, naturalmente, non sostengono che i manoscritti del periodo degli Stati Combattenti fossero impiegati come strumento mnemonico che potesse stimolare il ricordo e gli argomenti di una conversazione sulla morale, il governo o la natura delle cose, bensì che tali testi rappresentassero una sorta di traccia della quale servirsi per incamminarsi su un'eventuale discussione.

Non ci sono prove che tali testi svolgessero questa funzione. I prime tre *Yǔcóng* sembrano essere stati redatti sotto la forma di appunti, ma un testo come lo *Cáo Mò zhī chén* non sembra, per struttura e narrazione, rispondere alle ipotesi suggerite da Hall e Ames così come trattati piuttosto complessi come il *Kǒngzǐ shīlùn*, il XZMC, oppure testi molto più tecnici come lo *Cài fēng qǔ mù*, non sembrano essere stati concepiti come pericoli aventi come scopo lo stimolo e il sorgere di temi che avrebbero dovuto essere affrontati più approfonditamente in un dibattito dal vivo. Si tenga presente che in forma manoscritta disponiamo anche di composizioni che successivamente sarebbero entrate a far parte nel *corpus* dei testi propriamente classici, cosa questa in contrasto con quanto suggerito dai due filosofi. Con ciò non intendiamo affermare che i testi filosofici non potessero fornire spunto per eventuali dibattiti sui temi che trattavano, bensì che non è possibile risalire al contesto nel quale tali manoscritti erano inseriti, più precisamente non sappiamo ancora in quali circostanze avveniva lo studio. Sappiamo, grazie alla citazione dei *Lùnyǔ* che lo studio in solita-

---

<sup>62</sup> Fermo restando, naturalmente, che testimoni di un medesimo testo manoscritto che presentano al loro interno poche varianti non sono necessariamente prova dello stato canonico di un determinato testo.

rio era una pratica diffusa così come la figura del maestro svolgeva una funzione importantissima nella formazione dei discepoli (*Xúnzǐ*, *Xiūshēn*) e sappiamo anche che il periodo degli Stati Combattenti vede una sempre più diffusione della scrittura e delle sue modalità di riproduzione dei testi scritti in ambito privato, non soltanto limitati alle produzioni di natura filosofica.



**INTRODUZIONE**

Una delle principali difficoltà nell'interpretazione e, conseguentemente, nella traduzione di un manoscritto come il XZMC risiede non soltanto nella chiarificazione dei suoi concetti filosofici più importanti, ma anche nell'esistenza di più possibilità interpretative date non soltanto dalla polisemicità di una lingua complessa e ricca come quella cinese classica, ma anche dal sistema di scrittura usato, la cui non aderenza a precisi e rigidi standard ortografici comporta sia una proliferazione spropositata di varianti grafiche, sia la presenza di varianti lessicali che necessariamente ci impongono di ripensare alcuni dei suoi contenuti e delle implicazioni dei suoi assunti teoretici.

E' ovvio che a volte non è possibile accertare con ampio margine di sicurezza la natura di una variante, grafica o lessicale, né siamo in grado di ricostruire un *urtext* basandoci sull'analisi di tali varianti. Sottolineiamo ciò poiché nei due manoscritti tali situazioni si presentano più di una volta e non essendo nella posizione di poter stabilire né il processo di formazione dei testi, né quale dei due possa essere assunto al livello di lezione più fedele all' 'originale', ammesso che il XZMC e il XQL nel loro stato attuale possano essere considerati due testimoni dello stesso testo, le varianti che riterremo lessicali e non grafiche le tratteremo come tali, in particolar modo quelle che occorrono all'interno della medesima serie *xiéshēng*.

Ogni qualvolta la traduzione potrà sembrare distante dalle poche fino ad ora in circolazione nel mondo accademico occidentale<sup>63</sup> giustificheremo la nostra scelta e cercheremo di lasciare nel testo tradotto meno parole cinesi possibile. Il che non significa dichiarare la traducibilità assoluta del manoscritto,<sup>64</sup> così come di qualsiasi altra fonte, ma adottare un approccio che consenta di comprendere, pur con le perdite necessarie, il significato del testo, quando non volutamente ambiguo. Tale soluzione si spiega con il fatto che determinate parole spesso, proprio a causa del loro ampio campo semantico, possono essere impiegate nel testo non sempre con la stessa accezione, rendendo la disambiguazione necessaria per la comprensione del contenuto filosofico (basti pensare, a titolo di esempio al carattere *dào*).

Benché questo sia uno studio sul manoscritto XZMC, cercheremo ogni qual volta si presenterà l'occasione di realizzare un confronto con il XQL e di provare a individuare diffe-

---

<sup>63</sup> Ciò è dovuto al fatto manca tutt'ora una traduzione integrale dei due manoscritti e quelle disponibili sono reperibili presso pubblicazioni che si servono solo determinati passi citati all'occorrenza come testimonianza formulazione filosofica, più o meno originale, su determinati temi (ad esempio la natura umana, l'uso delle citazioni dei classici e così via).

<sup>64</sup> Sul concetto di traducibilità si veda Osimo (1998 e 2001), Xū Yuānchōng (2003).

renze non solo traduttive ma anche contenutistiche e quanto esse possano essere rilevanti per la nostra comprensione. Il lettore già può immaginare, ad esempio come l'*incipit* dei due manoscritti presenti non pochi di questi problemi che fino ad ora abbiamo accennato e che adesso affronteremo più dettagliatamente.

Resta da capire il ruolo che possono aver avuto le dottrine dei filosofi *rú* che più hanno dato il loro contributo sulle teorie sulle inclinazioni naturali: stiamo facendo riferimento, naturalmente, a Mencio e di Xúnzǐ. Siamo portati a pensare, a voler leggere le numerose monografie o gli studi pubblicati sia in lingua cinese che nelle lingue occidentali, che nel momento in cui dobbiamo affrontare il XZMC e il XQL sia necessario metterli a confronto con testi come il *Mèngzǐ* o il *Xúnzǐ* e trarre da tale confronto le dovute somiglianze e differenze in modo da comprendere quale dei due testi abbia ricevuto l'influenza di questi manoscritti. Ciò costituisce a nostro avviso un problema. Lunghi dall'essere priva di senso, la questione pone degli interrogativi sulla reale possibilità che tali filosofi abbiano avuto nel leggere questi testi. In realtà è possibile testimoniare la reale esistenza di un fertile dibattito che abbia svolto le funzioni di retroterra per le speculazioni di due dei più importanti filosofi della storia del pensiero cinese.<sup>65</sup> Non ci sembra essere pertanto appropriato rivendicare al XZMC e al XQL, tanto per fare un esempio, il ruolo di fonte dalla quale Mencio abbia tratto delle problematiche o dei concetti per sviluppare le sue idee sulle inclinazioni naturali (Behuniak, 2005, p. xx). Se dunque il confronto con tali opere da una parte risulta necessario e spesso imprescindibile, dall'altra è opportuno trarre simili conclusioni con estrema cautela, sia per quel che riguarda assunti e conclusioni di natura teoretica, sia per quel che riguarda l'eventuale impiego di una determinata terminologia tecnica.

In uno studio pubblicato circa dieci anni fa (Chén Níng, 2002) *xìng*, le inclinazioni naturali dell'uomo, è stato definito come 'dalla moralità ambivalente' (*morally ambivalent*), intendendo con questa espressione la possibilità che il XZMC ammetta tanto la capacità di manifestare il bene quanto quella di manifestare il male (*Ibid.*, p. 24). Ciò è vero e sembra richiamare alcune correnti in voga nel quarto secolo avanti Cristo. Nel *Mèngzǐ* vi sono accenni a teorie sulle inclinazioni naturali diverse da quelle del filosofo di Zōu, tutte rigorosamente e puntualmente contestate:

---

<sup>65</sup> Cosa assai diversa è invece cercare di capire, attraverso l'analisi comparata dei testi della tradizione con i testi manoscritti, la portata della circolazione di determinate idee o concetti filosofici (ad esempio il concetto di *wéi* (偽) che spesso si è portati a concepire esclusivamente come creazioni di una sola persona. Non vogliamo certo negare i singoli sforzi di creatività intellettuale dei filosofi, ma al tempo stesso desideriamo prendere in considerazione l'eventualità che filosofi come Mencio e di Xúnzǐ possano aver elaborato e le loro idee a partire da concetti già circolanti nel periodo degli Stati Combattenti.

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文、武興則民好善，幽、厲興則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象，已瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。』今曰：『性善』，然則彼皆非歟？」

*Gōngdūzǐ disse: “Gàozi sostiene che nella natura umana non c’è né bontà né cattiveria. Altri sostengono, invece, che la natura umana può diventare sia buona che cattiva; sarebbe questa la ragione per cui con l’avvento del re Wén e del re Wǔ la gente fu incline alla bontà, mentre con l’avvento del re Yōu e del re Lì la gente fu incline a ogni sorta di effervescenza. C’è poi chi sostiene che la natura di alcuni è buona, quella di altri cattiva; sarebbe questa la ragione per cui perfino con un sovrano saggio come Yáo poterono esistere persone malvagie come Xiàng, con un padre degenerare come Gǔ Sǒu poterono esistere figli rispettosi come Shùn e con il corrotto re Zhòu come nipote e come sovrano poterono esistere persone sagge come il visconte Qǐ di Wēi e il principe Bǐ Gān. Voi affermate che la natura umana è buona; significa che tutte le altre teorie sono errate?” (Mèngzǐ, Gàozi shàng)<sup>66</sup>*

E’ indubbio che la spinta che subisce il dibattito sulla natura umana dal contributo di Mencio sia enorme e che, basandoci sui dati pervenutici dalla tradizione, la sua sarà la posizione vincitrice dalla disputa tra i filosofi suoi avversari, in particolare Gàozi 告子 e suoi discepoli (*Mèngzǐ, Gàozi shàng*, 5), contro i quali l’acclamazione di Mencio è particolarmente alacre (*Mèngzǐ, Gàozi shàng*, 1-4). Come sappiamo, Mencio uscirà vincitore dalla contesa, ma le sue discussioni con Gàozi non trovano alcun riscontro in altre fonti contemporanee a Mencio stesso, per lo meno fra quelle trasmesse, né possiamo stabilire fino a che punto Mencio riproducesse fedelmente le teorie di Gàozi e fino a che livello le distorceva per fini meramente strumentali volti al conseguimento della sconfitta dell’avversario sulla discussione.

Citiamo questo passo perché dopo il ritrovamento del XZMC e del XQL, alcune istanze e concetti in essi contenuti hanno dato non poco pensiero agli studiosi della storia del pensiero cinese classico. Diversi studiosi hanno provato ad accostare le teorie propugnate dai due manoscritti a quelle di Gàozi o di Shì Shì 世碩, un personaggio in merito al quale, non disponiamo di molto se non alcune menzioni sparse in opere come il *Lùnhéng*:

---

<sup>66</sup> Traduzione in Scarpari (2002).

周人世碩以為人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，性惡養而致之則惡長。如此性各有陰陽善惡在所養焉，故世子作養書一篇。宓子漆雕開公孫尼子之徒亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。

*“Shì Shì, uomo di Zhōu, pensava che nella natura umana vi fossero sia il bene sia il male. Se si sceglie quanto di buono c'è nella natura e lo si sviluppa con cura, il bene crescerà; se scegliamo la componente malvagia, sarà il male a crescere. Se assumiamo questa posizione, ciò che ciascuno coltiva nella propria natura, conterrà tanto lo Yīn e lo Yáng quanto il bene e il male. Sull'argomento Shì Shì produsse uno scritto intitolato 'Saggio sulla coltivazione della propria natura'. Anche uomini come Mǐn zǐ, Qī Diāokāi e Gōngsūn Nízǐ discussero di natura e passioni, concordando più o meno con Shì Shì; tutti sostennero che nella nostra natura c'è il bene e c'è il male” (Lùnhéng, Míng lù)*

Simili posizioni sono state citate poiché il XZMC sembra in alcuni passi rispecchiare, seppur con una certa ambiguità, tanto le posizioni di Shì Shì, quanto quelle di Gàozǐ<sup>67</sup> e non possiamo fare a meno di domandarci se tali pensatori abbiano in qualche modo esercitato la loro influenza sul pensiero espresso nei due manoscritti.

Forse è in questo frangente che Chén Níng assume che le condizioni descritte dal XZMC sono tali che ci consentono di poter definire la caratterizzazione delle inclinazioni naturali come ‘dalla moralità ambivalente’. La sua analisi, vista otto anni dopo la pubblicazione del suo intervento, senza dubbio, centra dei punti nodali della concezione delle inclinazioni naturali del manoscritto, tuttavia, è bene precisare che in un campo così delicato come quello dello studio delle fonti manoscritte, la velocità con la quale giungono a noi nuove scoperte e la rapidità degli studi pubblicati spesso fanno apparire certe analisi come non più rispondenti a quello che in precedenza si pensava essere, con ogni probabilità, una buona possibilità interpretativa e ciò vale specie per l’analisi paleografica.

Su Shì Shì non c’è molto da dire: non solo non disponiamo di alcuna opera appartenente alla tradizione ricevuta che gli possa essere attribuita, ma anche sul versante della tradizione indiretta non siamo nelle condizioni di poter ricostruire anche solo sommariamente il suo pensiero. Ciò non è il caso di Gàozǐ, che si rivela essere ben più complesso: prendiamo la sua ben nota affermazione secondo la quale *xìng wú shàn wú bù shàn* 性無善無不善也

---

<sup>67</sup> Specie quest’ultimo dal momento che la sua età era molto più avanzata rispetto a quella di Mencio e il suo periodo di vita sembra coincidere con quello della chiusura della tomba che conteneva i manoscritti di Guōdiàn. La questione sulla filiazione del pensiero di Gàozǐ e sulla sua appartenenza o no al movimento dei *rú* sembra essere tutt’ora oggetto di controversie (Andreini, 2006). Rimandiamo agli studi di Shun Kwong-Loi (1997, pp. 123-27) e Maurizio Scarpari (2002, pp. 40-51 e pp. 275-87).

“non vi è bontà né malvagità nelle inclinazioni naturali” (*Mèngzǐ, Gàozǐ shàng*, 6). Questa a prima vista sembra contrastare con quanto afferma il XZMC: dopo tutto, all’inizio del manoscritto leggiamo *shàn, bù shàn xìng yě* 善不善性也 “bontà e malvagità appartengono entrambe alle inclinazioni naturali” e a prima vista si direbbe che laddove il XZMC parta dal presupposto che tanto il bene quanto il male siano insiti nella natura dell’uomo, Gàozǐ ne sottolinei la sua completa estraneità alla morale, ma entrambi sottolineano come la natura originaria dell’uomo non abbia un orientamento prestabilito. La pericolosità delle affermazioni di Gàozǐ è data da un ben noto passo che paragona la natura umana all’acqua, poiché essa, esattamente come le capacità di risposta dell’uomo, assume la direzione che l’uomo la fa acquisire scavando appositi canali:

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

*Gàozǐ disse: “La natura umana è come l’acqua che scorre vorticoso: fluisce a est se la si fa defluire a est, a ovest se la si fa defluire a ovest. La natura umana, allo stesso modo dell’acqua che non mostra preferenze tra l’est dall’ovest, non mostra alcuna preferenza tra il bene o il male.”* (*Mèngzǐ, Gàozǐ shàng*)

Gàozǐ può affermare tutto ciò poiché sembra che egli facesse coincidere le inclinazioni naturali dell’uomo, la sua natura, con il processo di crescita fisica.<sup>68</sup> La morale non sembra affatto rientrare nelle potenzialità delle inclinazioni naturali al punto che Gàozǐ ne paragona l’acquisizione al processo di intaglio e di creazione di coppe dal legno del salice (*Mèngzǐ, Gàozǐ shàng*, 1) che per Mencio è inconcepibile: l’analogia punta dritto al fatto che per divenire un essere umano è doveroso danneggiare la propria natura poiché l’atto creativo delle coppe e degli utensili di legno può essere compiuto solo arrecando danno all’albero stesso. E’ infatti significativo che nella descrizione Gàozǐ impieghi la costruzione *yǐ X wéi Y*, indice del fatto che egli concepisse il processo di crescita e sviluppo morale ottenibile soltanto grazie ad un atto coercitivo nei confronti della natura umana, qualcosa che non è possibile trovare nella dimensione interiore di ciascun individuo; neppure il cuore, l’organo al quale i pensatori cinesi attribuivano massima importanza sopra tutti gli altri, è sufficiente da solo a guidare l’uomo attraverso la realizzazione morale di sé. Questi brevi riferimenti sono sufficienti per poter iniziare un discorso intorno ad alcune domande che ci pone la let-

---

<sup>68</sup> Maurizio Scarpari (*Ibid.*, p. 59) sostiene che l’obiettivo delle discussioni di Gàozǐ fosse quello di confutare le tesi dei moisti e che con ogni probabilità non fosse al corrente dell’esistenza delle tesi di Yáng Zhū.

tura del manoscritto, una delle quali è sicuramente: che cosa è la natura umana? Come si comporta nel mondo?

Gàozi, abbiamo visto, non separa le inclinazioni naturali dell'uomo dal suo corso di crescita fisica, ma al tempo stesso la formulazione di questo suo assunto non ci consente di poter stabilire se egli intendesse lo sviluppo morale come un processo in divenire, che seguisse le naturali tendenze dell'uomo alla crescita oppure come qualcosa che si ha già fin dalla nascita, il tutto giocato sull'ambivalenza semantica della frase *shēng zhī wèi xìng* 生之謂性 “Vita è ciò che si intende per natura” (*Mèngzǐ, Gàozi shàng*, 3). Quale dei due significati dobbiamo attribuire a tale frase rimane un problema che per ora sembra non essere destinato a essere risolto: Graham (trad. it., 1999, p. 71) sostiene che “Le due grafie (*xìng* e *shēng*, n.d.a.) si distinguono grazie all'aggiunta del radicale ‘cuore’, che nei testi pre-Han può tuttavia essere stato inserito in seguito a successive standardizzazioni grafiche”, ma è anche vero che nei testi manoscritti rinvenuti nel territorio che nel quarto secolo avanti Cristo comprendeva lo stato di Chǔ i due caratteri sono solitamente distinti, tanto sul piano grafico quanto sul piano fonetico.<sup>69</sup>

### L'INCIPIIT

Con quanto appena asserito non intendiamo sostenere che se il *Mèngzǐ* riporta *shēng zhī wèi xìng* i caratteri in esso contenuti debbano essere necessariamente intesi nel senso dato dalla loro struttura grafemica nella quale compaiono, soltanto che Graham non ha potuto beneficiare delle scoperte archeologiche del 1993 né dell'acquisizione dei manoscritti che ora si trovano nel Museo di Shànghǎi: se facciamo un confronto con il XZMC e il XQL ci accorgiamo di cosa può significare tentare di sciogliere le ambivalenze create da questi due caratteri. Cominciamo con l'*incipiti* del XZMC che, assieme a quello del XQL è certamente una delle parti di più difficile interpretazione di entrambi i manoscritti. I problemi inerenti la punteggiatura della prima frase si rivelano determinanti per la traduzione, di conseguenza, per lasciare meno spazio possibile ad ambiguità, al fine di dare un quadro preliminare della situazione, riportiamo la frase senza nemmeno la proposta dei curatori dell'edizione su catalogo per poi vagliare ogni proposta interpretativa:

凡人雖有性心無莫志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠 (XZMC, 1)

---

<sup>69</sup> 性 *xìng* < \*[s]eŋ-s, 生 *shēng* < \*srəŋ.

Le possibilità di punteggiare questa frase ammettono almeno due soluzioni che possono influenzare notevolmente la comprensione, alterandone di conseguenza la traduzione. A questo si aggiungono altri problemi originati dalla necessità di identificare il soggetto delle tre frasi successive introdotte dal verbo *dài* 待. Se leggiamo le spiegazioni fornite dalla maggior parte dei commentatori e studiosi, verrebbe da pensare che il soggetto di questo verbo sia *xīn*, il cuore: dopo tutto, è il cuore a mancare di un intento proprio, stabile, come più volte sottolineato. Nulla però ci vieta di optare per soluzioni alternative e grammaticalmente corrette tali da identificare come soggetto tanto *zhì* 志 quanto *rén* 人, come vedremo quando presenteremo le nostre traduzioni o entrambi i caratteri *xīn* e *xìng*. Oltre a questo problema, la punteggiatura della prima frase, secondo la gran parte dei paleografi e degli storici della filosofia deve essere posta tra *xìng* e *xīn*, quest'ultimo soggetto della frase *wú diàn zhì*. La traduzione che consente questa punteggiatura è la seguente:

*Benché gli uomini siano dotati delle loro inclinazioni naturali, nel loro cuore non albergano intenti stabili. Essi si attivano dopo aver ricevuto gli stimoli dal mondo esterno, agiscono soltanto quando si sentono pienamente appagati e giungono a stabilità soltanto con la pratica.*

Questa è una resa preliminare che può dare l'idea delle condizioni filosofiche che il manoscritto assume come punto di partenza: notiamo subito una serie di frasi introdotte dal verbo *dài* che seguono una proposizione concessiva e illustrano chiaramente quale sia il punto di inizio di ogni essere umano, le cui inclinazioni naturali reagiscono soltanto se sono state a contatto con qualcosa facente parte del mondo esterno; le inclinazioni naturali stesse e il cuore possono essere portati ad una condizione di stabilità con lo studio e la pratica quotidiana. Questa situazione non sembra presentare una qualsiasi predisposizione dell'uomo al bene e alla moralità, né al male: le sue motivazioni e le sue azioni sono solo il risultato di una serie di risposte passive che in sé non hanno alcuna connotazione morale.

Lǐ Líng (2002, p. 105),<sup>70</sup> Lǐ Tiānhóng (2003, p. 133), Liú Zhāo (2005, p. 92) mantengono una simile punteggiatura e così fanno Goldin (2000 e 2005), Chén Níng (2002), Michael Puett (2004) e James Behuniak jr. (2005), fra i pochi studiosi occidentali che si sono con-

---

<sup>70</sup> Si noti come lo stesso Lǐ Líng (*ibid.*, p. 108) ammetta come possibile soluzione, salvo scartarla in ultima analisi, la punteggiatura 凡人雖有性心，亡莫志. Questa ipotesi sarà ripresa più avanti.

frontati con questo manoscritto.<sup>71</sup> Vediamo le loro proposte traduttive degli ultimi studiosi citati, presentate in lingua inglese:

*Every human being has xing but since the direction of the heart-mind is subject to change, one starts (doing things) only after having been excited by objects, take action only after having become pleased, and reaches a fixed personality (mind-heart) only after having practiced. (Chén Níng, Ibid., p. 28)*

*Although everyone has a xing, the mind has no fixed will. It becomes operative only after [it encounters] objects; it becomes active only after [it encounters] pleasure; it becomes fixed only after habitual practice. (Goldin, 2000, p. 119)*

*In general, although humans possess nature (xìng), their mind is without a fixed purpose. It depends on things and only then becomes active.; it depends on pleasure and only the is moved; it depends on repeated study and only then becomes fixed. (Puett, Ibid., p. 44)*

*Generally, while people have a disposition [xing 性], their heart-minds [xin 心] have no fixed aspiration. These wait upon things and events, and only then arise. They wait upon an inclination, and only then enter into action. They wait upon the formation of habit and only then become fixed. (Behuniak, Ibid., p. 81)*

Le prime tre traduzioni presentano molti punti in comune e tutte partono dall'assunto che tra *xìng* e *xīn* ci sia una possibile cesura che separi il cuore dalle inclinazioni naturali tale da analizzare la frase nel modo seguente: 凡人雖有性，心無莫志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠. Una proposizione concessiva si definisce tale quando quanto espresso nella proposizione reggente si verifica nonostante le circostanze presenti nella concessiva. Ciò implica che il fatto che il cuore degli uomini sia privo di intenti prestabiliti (o moralmente già allineati e corretti, come vedremo più avanti) si verifica nonostante essi dispongano delle loro inclinazioni naturali: fra i due deve dunque sussistere un legame, implicito o esplicito, che implichi la predeterminazione (o l'instabilità e assenza congenita di qualsiasi direzione) di *zhì*. Dal momento che nel manoscritto non c'è traccia di simili premesse, si potrebbe supporre che gli anonimi autori stiano dando per assodato l'esistenza di

---

<sup>71</sup> Il singolare è d'obbligo, poiché tanto i sinologi cinesi, quanto quelli occidentali hanno sempre utilizzato il XQL come punto di riferimento per risolvere problemi legati a varianti poco chiare o per colmare lacune presenti nel testo del XZMC. A nostra conoscenza, forse solo Chén Lìguì (2002) risulta essere un'eccezione.



dottrine che avessero posto la stabilità della volontà e delle intenzioni come possibile parte e conseguenza del processo naturale di crescita già insito nell'uomo e che, di conseguenza, si stiano volutamente, anche se indirettamente, mettendo in polemica contro tutti coloro che hanno avanzato simili teorie; o potrebbe essere il caso che gli anonimi compilatori stiano rielaborando tutto il loro retroterra filosofico del quale fanno parte anche teorie che implicavano un orientamento prestabilito per natura degli intenti morali dell'uomo. Ciò alla vista degli autori stride con quanto si può apprendere dall'esperienza comune, poiché più avanti nel manoscritto si riconosce che 四海之内其性一也，其用心各異，教使然也 “In ogni angolo del mondo la natura degli uomini non mostra alcuna differenza, dato che è l'insegnamento a metterci nelle condizioni di impiegare, ognuno in modo diverso dall'altro, le nostre facoltà mentali” al cui significato la frase *suī yǒu xìng* potrebbe preludere: il fatto che gli uomini condividano le medesime inclinazioni, che sussista un'assoluta conformità sia nelle persone più eccelse che in quelle più corrotte, spingerebbe gli autori a concludere *xīn wú diàn zhì* e, come mostreremo in seguito, il significato di *qí xìng yī yě* si esprime nel fatto che le inclinazioni naturali non presentano alcuna differenza nell'irregolarità delle manifestazioni del bene e del male in tutti gli uomini, poiché sono intrinsecamente prive di qualsivoglia predisposizione etica; non solo, ma questa frase pone in tutti gli uomini gli stessi processi reattivi e le stesse condizioni descritte nelle listarelle 9-14. Forse gli autori del XZMC contesterebbero le implicazioni secondo le quali il cuore degli uomini si svilupperebbe in una precisa direzione o sarebbe (supposto che un individuo non abbia la capacità o il desiderio di studiare) orientato per natura verso determinati ideali etici proprio perché in virtù loro inclinazioni naturali. In quest'ultimo caso, le inclinazioni naturali non sarebbero tanto garanzia di bontà (si può sempre supporre, teoricamente, un'intrinseca tendenza a compiere il male, ma vedremo subito come la posizione del XZMC sia contraria su questa linea) quanto di naturale capacità di sviluppo delle istanze morali. La domanda che si porrebbe il XZMC potrebbe essere così formulata: posto che gli esseri abbiano ognuno nature originarie diverse dagli altri (XZMC, 5-6) e che si riconosca, pur se con implicazioni diverse Mencio e Xúnzǐ,<sup>72</sup> che gli uomini condividano le medesime potenzialità, ciò non implica né basta per poter garantire stabilità alle intenzioni del cuore che sono dietro a ogni azione umana. Ma che cosa potrebbe intendere il manoscritto con *diàn zhì*? La domanda all'apparenza sembra superficiale, poiché è nella comune esperienza umana, constatare che le reazioni agli stimoli provenienti dall'esterno variano da persona a persona. Ci si potreb-

---

<sup>72</sup> Goldin (1999, pp. 11-3 e 2000, p. 117) fa notare come per Mencio il concetto di *xìng* individui ciò che distingue una categoria da un'altra, mentre per Xúnzǐ rappresenti quello che i membri di una stessa specie hanno in comune.

be aspettare, quindi, che il XZMC stia alludendo alla diversità delle risposte di ogni individuo. I filosofi cinesi sono concordi nel postulare una serie di comportamenti e desideri comuni a tutti a tutti gli uomini (il desiderio di soddisfare la fame, la sete, il piacere di vivere negli agi e nella ricchezza, il godimento della fama e della notorietà, etc.) e sono anche convinti che tutti gli uomini agiscono per poter soddisfare tali impulsi: se si ha fame, si cercherà di soddisfare il proprio appetito, sia esso di un uomo esemplare, un sovrano o un uomo mediocre.

Sotto questo punto di vista *zhì* sembra fisso e il manoscritto rischia di contraddirsi: *zhì* indica il proposito di compiere un'azione di qualsivoglia natura (ad esempio motoria, ma anche il semplice parlare<sup>73</sup>) come risposta alle sollecitazioni del mondo esterno e nella porzione delle listarelle 24-6 le descrizioni delle reazioni del cuore e delle azioni conseguenti non solo all'ascolto di musiche e alla partecipazione a danze veicolanti i valori della tradizione ma anche al pianto e al riso sembrano non fare distinzioni riguardo alla levatura morale delle persone. Si prenda, in un contesto totalmente diverso, l'apertura del ventitreesimo capitolo del *Xúnzǐ*:

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。

*Fin dalla nascita nell'uomo vi è desiderio di guadagno: se lo si asseconda nasceranno contese e avidità e verranno meno cortesia e deferenza; fin dalla nascita nell'uomo vi è invidia e odio; se li si asseconda nasceranno crudeltà e delinquenza mentre lealtà e sincerità scompariranno; fin dalla nascita se egli indulge nel soddisfare i desideri del suo corpo, il desiderio della bellezza e dei suoni melodiosi, nasceranno disordine e perversione mentre i principi morali fondati sulla civile convivenza e sulle tradizionali norme rituali scompariranno. (Xúnzǐ, Xìng'è)*

Per *Xúnzǐ* le intenzioni e la volontà devono essere pacificate e stabilizzate (*zhì* 治, *ān* 安) attraverso i riti (*Xúnzǐ*, *Quàn xué*; *Zǐ dào*) e poiché senza i riti l'uomo si riduce alla stregua di un barbaro se non di un animale, ne consegue che la volontà e gli intenti sono fissi se li si intende come semplici reazioni a bisogni fisici, ma non lo sono se inserite in un discorso morale, poiché per coltivare i principi promossi da *Xúnzǐ*, è necessario concentrare e unifi-

---

<sup>73</sup> Ad esempio, il detto *shī yán zhì* 詩言志. Si veda Van Zoeren (1991).

care (*dǔ* 篤: *Xúnzǐ, Xiū shēn; zhuān xīn yī zhì* 專心一志: *Xúnzǐ, Xīng'è*) la volontà<sup>74</sup> verso di essi. Ma il punto saliente è che se non vi sono i principi morali, tutti si comporterebbero come denunciato dal filosofo.

Nel caso di Mencio il discorso è lievemente diverso: anche il filosofo di Zōu ammette che le inclinazioni naturali si configurino, tra le altre manifestazioni, come la ricerca della soddisfazione dei propri bisogni fisici; ma Mencio si spinge oltre, poiché introduce la nozione dei quattro *xīn*, quattro peculiari istanze del cuore che per natura, se ce ne si prende cura con la massima attenzione, possono sbocciare nelle virtù cardinali per la conduzione del buon governo e la condotta dell'uomo esemplare. Ciò che dobbiamo notare è che il cuore reagisce in modo particolare se riceve i dovuti stimoli: così alla vista di un bambino che sta per cadere in un pozzo o alla vista della sofferenza altrui, le risposte del cuore sono date da *cèyǐn zhī xīn* 惻隱之心 “il senso della compassione”; oppure si prenda un altro famoso passo:

孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之——是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」

*Mencio disse: “Io desidero tanto il pesce quanto la zampa d’orso, ma non potendoli avere entrambi, scelgo la zampa d’orso e scarto il pesce. Io desidero la vita, ma anche aderire a una condotta improntata ai principi di giustizia. Se non potessi averli tutti e due scarterei la vita e sceglierei i principi di giustizia. In realtà io desidero vivere, ma vi è qualcosa che*

---

<sup>74</sup> Il carattere *zhì* se usato come verbo prende il significato di “fissare la volontà su qualcosa”. Un tipico esempio è dato da 子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」 “Il Maestro disse: ‘Se solo si concentrasse la propria volontà sulla benevolenza non vi sarebbe posto per la malvagità’” (*Lúnyǔ, Bā yì*) e da 子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」 “Il Maestro disse: ‘Fissate la volontà sul *dào*; aggrappatevi saldamente alla virtù; fate affidamento sul senso e i principi di benevolenza; traete diletto dalle arti’” (*Ibid.*).

*desidero più della vita, per questo non la preserverei a tutti i costi. Detesto la morte ma ci sono cose che detesto ancora di più della morte, per questo non mi angosco per i pericoli che non posso evitare. Se ammettessimo che l'uomo desidera la vita più di qualsiasi cosa, a cosa non ricorrerebbe pur di preservarla? E se, allo stesso modo, ammettessimo che l'uomo detesta la morte più di ogni altra cosa, che cosa non farebbe pur di evitare preoccupazioni e problemi? Da ciò ricaviamo che vi sono condotte alle quali non si ricorre per preservare la propria vita così come ci sono azioni che non si compiono per evitare la morte. Perciò, ci sono cose che si anelano ben più della vita e si detestano ben più della morte. E non è che siano solo i saggi ad avere un cuore capace di provare tali disposizioni, tutti noi lo abbiamo, i saggi semplicemente sono in grado di non lasciarlo deperire. Prendiamo ad esempio un cestino di riso e una scodella di minestra: se li abbiamo viviamo e se non li abbiamo moriamo. Me se li offriamo con scherno a un viandante egli le rifiuterà; se gliele offriamo spingendole con un calcio neppure un mendicante non si degherà di raccogliere. Eppure dimentichiamo dei principi morali fondati sul senso di ciò che è giusto e appropriato e sulle tradizionali norme rituali quando si tratta di compensi fastosi e riconoscimenti? A cosa mai possono servirmi ricchissime ricompense? Dovrei accettarle per il lusso dei palazzi, per i servigi di mogli e concubine o per la riconoscenza con la quale sarei ricambiato da miei conoscenti molto poveri? Prima ero disposto a morire pur di non accettarli, adesso invece li accetto quando si tratta del lusso dei palazzi; dei servigi di mogli e concubine o della gratitudine di conoscenti. Si potrà porre fine a ciò. Questo è ciò che voglio dire con smarrire il proprio cuore originario. (Mèngzǐ, Gàozǐ shàng)*

Vero è che Mencio non intende affermare che le inclinazioni naturali degli uomini siano già sviluppate verso il bene, ma che esistono delle potenzialità da ricercarsi dentro gli uomini stessi e che il loro sviluppo morale è insito nell'uomo stesso. E' l'esistenza del "cuore originario" che consente all'uomo di avere delle reazioni spontanee orientate verso il senso di giustizia, poiché per Mencio il cuore desidera soddisfare questo suo bisogno. Il fatto che gli uomini reagiscano in modo diverso fa sì che le tendenze del cuore non si sviluppino come è supposto che debbano svilupparsi e il cuore originario deperisce.

Quando il XZMC parla di *diàn zhì* non fa solo riferimento alle intenzioni del cuore a commettere un'azione o alle sue reazioni, bensì alla stabilità nell'azione morale, stabilità che può essere ottenuta, però, solo con la pratica.

Ma mentre Mencio fa di *xìng* il corso di sviluppo proprio delle tendenze intrinseche del cuore, che si esplicano nelle reazioni morali spontanee, pur se ben lungi dall'essere mature,

improntate sui principi che l'uomo deve coltivare, denotando in *xìng* una tendenza già latente e improntata verso la bontà, il XZMC si pone in netto contrasto assegnando alle manifestazioni delle inclinazioni naturali non una direzione già stabilita ma dettata dalle circostanze contingenti alle quali risponde necessariamente il cuore, il che sembra porsi diametralmente all'opposto del pensiero Menciano:

告子曰：「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

*Gàozi disse: “La natura umana è come l’acqua che scorre vorticoso: fluisce a est se la si fa defluire a est, a ovest se la si fa defluire a ovest. La natura umana, allo stesso modo dell’acqua che non mostra preferenze tra l’est dall’ovest, non mostra alcuna preferenza tra il bene o il male” Mencio rispose: “E’ vero che l’acqua non mostra alcuna preferenza verso l’est e l’ovest, ma si può dire lo stesso per l’alto e il basso? La natura umana tende verso il bene proprio come l’acqua tende verso il basso: nulla nell’uomo non tende verso il bene e nulla nell’acqua non tende verso il basso. Ora, se facciamo schizzare l’acqua verso l’alto colpendola con violenza, essa potrebbe arrivare fino alla nostra fronte e se la spingessimo facendola fluire verso l’alto potrebbe stare su di un monte. Ma sarebbe questa la natura dell’acqua? Sono le circostanze esterne che la rendono possibile di tali comportamenti. Allo stesso modo, l’uomo può essere indotto a diventare malvagio se la sua natura è sottoposta a simili costrizioni.” (Mèngzǐ, Gàozi shàng)*

出性者，勢也

*Ciò che porta le inclinazioni naturali a manifestarsi sono le situazioni contingenti. (XZMC, 10)*

*Shì* è definito dal XZMC 物之勢者 “la configurazione nella quale si trova una data realtà” (XZMC, 13); pur non occupandoci ora del significato di questo carattere (lo vedremo più avanti) giova riscontrare un’interessante punto di distacco con Mencio: egli ricorre al carattere *shì* come giustificazione e spiegazione del comportamento dell’acqua (e di conseguen-

za per spiegare ogni dipartita della crescita spontanea verso il bene)<sup>75</sup> che esulano dalla sua natura; in altre parole, *shì* indica una situazione che porta i fenomeni a comportarsi in modo contrario alla loro natura, situazioni che esercitano la loro influenza e alla quale spesso non è possibile agire diversamente. Nel XZMC questa premessa teoretica è del tutto assente, anzi vedremo in seguito come il carattere *shì* sia completamente slegato da qualsiasi fattore che possa portare l'uomo ad agire in modo contrario alla sua natura, poiché per Mencio il male nell'uomo è frutto di situazioni esterne che lo deviano dal corretto e naturale sviluppo; nel XZMC il male (come il bene) è invece una delle possibili manifestazioni delle inclinazioni naturali.

Alla luce di quanto detto, una traduzione più rifinita può essere:

*Benché tutti gli uomini dispongano delle loro inclinazioni naturali, questa condizione non garantisce, tuttavia, nel cuore la presenza di intenti già predefiniti, poiché si attivano solo dopo aver ricevuto gli stimoli dal mondo esterno, agiscono soltanto quando si sentono pienamente appagati e giungono a stabilità soltanto con la pratica costante.*

Abbiamo detto fin qui che posizionare una virgola tra *xìng* e *xīn* fa sì che chi legge percepisca una situazione di contrasto tra le inclinazioni naturali e il cuore, come se l'uno non bastasse a compensare la mancanza di intenti stabili dell'altro. Proviamo ora a cambiare la punteggiatura della frase e a considerare *xìng* e *xīn* come un sintagma nominale coordinato:

凡人雖有性心，亡莫志。待物而後作，待悅而後行，待習而後奠

*Benché tutti gli uomini dispongano delle loro inclinazioni naturali e del cuore questa condizione non garantisce, tuttavia, in loro la presenza di intenti già predefiniti, poiché si attivano solo dopo aver ricevuto gli stimoli dal mondo esterno, agiscono soltanto quando si sentono pienamente appagati e giungono a stabilità soltanto con la pratica costante.*

Anche questa si tratta di un'ipotesi plausibile, anche se da un punto di vista ritmico non molto naturale. nel XZMC la locuzione *xìng xīn* è ripresa subito dopo ed è lo stesso Lǐ

---

<sup>75</sup> Attilio Andreini (2008) ha avanzato l'ipotesi, seppur con la dovuta cautela, che il contenuto della frase del XZMC possa essere la testimonianza del pensiero di Gàozí: "Perhaps Mencius, appealing to the concept of *shi* "condition, circumstances" was really responding to the same theory that we find in XZMC/XQL slip 5 and which, who knows, may possibly express Gaozi's stance 善不善，性也 所善所不善，勢也 Being good and being not good depends on *xing* What determines being good and being not good are the **circumstances**"

Líng (2002, p. 105)<sup>76</sup> a non disgiungere i due caratteri trattandoli come un sintagma nominale per coordinazione:

雖有性心，弗取不出

*Le inclinazioni naturali e le facoltà mentali ed emotive, pur presenti nell'uomo, non possono manifestarsi se non ricevono gli stimoli del mondo fenomenico. (XZMC, 5)*

Tuttavia, confrontando entrambe le soluzioni di punteggiatura non si possono non notare delle differenze dal punto di vista filosofico: se nella prima proposta traduttiva le inclinazioni naturali di per sé non sono garanzia della stabilità delle intenzioni del cuore, qui entrambi si rivelano insufficienti per poter fornire agli intenti una direzione che possa essere mantenuta. Quello che qui ci interessa è chiarire quale sia il soggetto delle frasi introdotte dal verbo *dài*: sebbene l'autore si sia servito del verbo *diàn* per caratterizzare il sostantivo *zhì*, e sappiamo che *zhì*, nella tradizione filosofica cinese è un elemento esclusivo del cuore al punto, poiché è il manoscritto stesso a ribadirlo, le condizioni descritte dalle altre due frasi possono benissimo riferirsi alle inclinazioni naturali: l'accento posto sulle reazioni che si generano solo dopo che essere entrati in contatto con degli stimoli provenienti dall'esterno (si confronti con quello che il testo dice più avanti quando si serve di un'analogia per indicare l'inseparabile relazione tra le reazioni delle inclinazioni naturali e i fenomeni del mondo esterno: *jīn shí zhī yǒu shēng yě, fú gōu bù míng* 金石之有聲也，弗鈎不鳴, *il suono delle campane e dei litofoni non si produce se [essi] non sono percossi.*<sup>77</sup>) è un tema ricorrente nella letteratura filosofica sulle inclinazioni naturali del quarto secolo avanti Cristo. E' possibile congetturare che il testo stia trattando del cuore, poiché la prima frase introdotta da *dài* inizia dove la precedente finiva parlando di *xīn*; tuttavia, è altrettanto lecito supporre che sia *xìng* l'oggetto di tutta la frase citata perché le porzioni successive si soffermano su *xìng* e soltanto a partire dalla quinta listarella che si riprende a parlare del cuore.

A nostro modo di vedere, il soggetto delle frasi introdotto da *diàn* riguarda non tanto *xìng* oppure *xīn*, bensì, come abbiamo già anticipato all'inizio, *rén* o *zhì* per i seguenti motivi: quando il manoscritto inizia ad esaminare e a descrivere i processi nei quali si manifestano le inclinazioni naturali, il lessico usato è comune sia per quanto riguarda *xīn* (ad esempio la

<sup>76</sup> Si veda la nota 70.

<sup>77</sup> La porzione del testo è lacunosa. L'operazione di ricostruzione è stata fatta sulla base del *Xìng qíng lùn*. L'edizione di riferimento è quella su catalogo curata dal direttore del Museo di Shànghǎi, Mǎ Chéngyuán: *Shànghǎi Bówùguǎn cáng Zhànguó Chū zhùshū* 上海博物館藏戰國楚竹書, Vol. 1, Shànghǎi, 2000.

ripresa del verbo *diàn*) sia per quanto riguarda *xìng* (ad esempio l'attenzione posta alle reazioni delle inclinazioni naturali solo dopo essere entrate in contatto con il mondo esterno), tuttavia le inclinazioni naturali nel manoscritto non sono mai concepite esplicitamente come elemento da rettificare o da stabilizzare (semmai da coltivare), a meno che con tale giudizio non si intenda che le inclinazioni naturali debbano convergere verso le manifestazioni di bontà. Anche dal punto di vista sintattico, notiamo come, in accordo con le regole grammaticali della lingua cinese classica, la frase concessiva (subordinata) è posizionata davanti alla proposizione principale (*wú diàn zhì*), cosa questa che rende *rén* il soggetto della principale; di fatto, la sintassi della proposizione concessiva (come le altre subordinate) prevede che essa possa situarsi tra il soggetto della principale e il predicato se anch'essa condivide il medesimo soggetto. Per quel che riguarda invece le tre frasi successive, tanto *rén* quanto *zhì* risultano essere i migliori candidati come possibili soggetti. Il problema principale è che, a meno di forti casi di ambiguità, il fenomeno dell'ellissi del soggetto è piuttosto frequente nella lingua cinese classica in presenza della quale il miglior candidato spesso è l'elemento espresso per ultimo nella frase (altrimenti si creerebbero casi di ambiguità semantica. Ciò deve essere considerato più come uno stratagemma argomentativo e piuttosto che una vera e propria regola grammaticale). Tutti i predicanti descrittivi le azioni o gli stati provocati dalle azioni espresse dalla locuzione *dài* + verbo, posizionata davanti la congiunzione *érhòu*, possono estendersi tanto a *zhì*, quanto a *rén* (in quanto egli stesso manca di intenti stabili e quando le sue azioni lo divengono implica che i suoi stessi intenti hanno raggiunto tale condizione).





Che siano gli uomini a stabilizzarsi o siano le intenzioni umane, una cosa è certa: il cuore per natura non può ritenersi un'autorità che possa consentire all'uomo di percepire qualsiasi forma di sviluppo verso ideali morali poiché le sue modalità di azione non rispondono a principi come *rén* o *yì* e, al tempo stesso, sembra mancare una qualsiasi concezione simile a quella dei 'germogli' di Mencio, le istanze etiche intrinseche del cuore che se opportunamente coltivate e nutrite, si sviluppano in accordo con la natura dell'uomo, sanzionando in lui fin dall'inizio le potenzialità la crescita morale. Data l'importanza di queste dichiarazioni, è necessario vedere come sono affrontate dal XQL. Mettiamo a confronto i due passi. In neretto evidenziamo le varianti presenti:

凡人雖有性心無奠志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠 (XZMC, 1-2)

凡人雖有生心無正志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠 (XQL, 1)



Pú Māozuǒ 濮茅左 prima e in seguito altri studiosi (ad esempio Lǐ Líng, 2003, p. 66) hanno spiegato la varianza *xìng/shēng* come giustificata dal fatto che i due caratteri hanno una pronuncia molto simile e che, appartenendo alla medesima serie *xiéshēng*, uno dei due, *shēng* nel nostro caso, può essere stato scritto per esprimere il carattere *xìng*.

Inoltre, nella letteratura sinologica, è ben conosciuto il fenomeno della scrittura del carattere *xìng* per mezzo del *shēng* (ad esempio, Graham, 1986 e 1989; Hansen, 1992): nelle fonti in *jiǎgǔwén* e *jīnwén* il carattere *xìng* non compare mai, tuttavia cominciano già a notarsi dei caratteri composti dal grafema *shēng* che sembrano essere delle vere e proprie proto-grafie: ad esempio, nei documenti su ossa oracolari del periodo Shāng dove rinveniamo la grafia , composta da *mù* 目 e da *chè* 卌. Nel periodo dei Zhōu Occidentali ritroviamo la stessa struttura, i grafemi *chè* e *mù*, come nel celebre *Dà Yú dǐng*:  (*Jíchéng*, 5.2837). Inoltre, *chè* si ravvisa anche in altri caratteri come in *nán*:  (*Jíchéng*, 5.2837). Notiamo che in concomitanza comincia a comparire anche una variante grafica avente, al posto del grafema *chè*, il grafema *shēng*: . Nessuno di tali caratteri è impiegato per indicare la parola *xìng*, le inclinazioni naturali, ma, come abbiamo visto, il fatto che fin dal periodo Shāng tali caratteri fossero distinti ci induce a pensare che nel periodo degli Stati Combattenti, come confermato dalla scoperta dei manoscritti di Guōdiàn, anche il carattere *xìng*, nella quasi totalità dei casi, fosse distinto graficamente da *shēng* e ciò è confermato ampiamente dai ritrovamenti manoscritti. Un altro elemento certo è che nel periodo degli Stati Combattenti i due caratteri avevano una pronuncia pressoché identica e, tanto dal punto di vista grafico, quanto da quello semantico, fra i due caratteri esiste un legame così stretto che spesso, oltre a poter essere impiegati l'uno al posto dell'altro, possono anche essere usati l'uno per spiegare l'altro: non a caso, i commentatori dell'antichità spesso ricorrevano a *shēng* per spiegare *xìng*.

La nostra situazione sembra rientrare appieno in questa casistica, basti vedere come nella listarella 5 del XZMC, assente nel XQL, compaia nuovamente il sintagma *yǒu xìng*, mentre sia totalmente assente *yǒu shēng*. Dobbiamo, però, lasciare spazio a un dubbio: se è vero che spesso *shēng* è impiegato per scrivere *xìng*, è altrettanto vero che nel periodo degli Stati Combattenti i due caratteri nelle fonti manoscritte sono (quasi?) sempre differenziati. Siamo dunque di fronte a una variante grafica o lessicale?

Per poter stabilire fino a che punto tale carattere possa essere ritenuto una variante lessicale, è necessario esaminare nella letteratura ricevuta le occorrenze della locuzione *yǒu shēng* 有生, oppure *yǒu shēng xīn* e individuarne il significato.

A dispetto di quello che potremmo aspettarci, tale locuzione non è molto frequente nei testi classici:

曰：「伯夷、伊尹何如？」曰：「不同道。非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君？何使非民？治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也。吾未能有行焉，乃所願，則學孔子也。」「伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？」曰：「否，自有生民以來，未有孔子也。」

*(Gōngsūn Chǒu) disse: “Che tipo di persone erano Bó Yí e Yī Yīn?” Mencio rispose: “Seguivano strade diverse. Bó Yí non serviva nessuno che non fosse il suo sovrano né affidava incarichi a chi non facesse parte del suo popolo. Egli in tempo di pace e ordine sociale accettava incarichi e responsabilità e in tempi di caos si dimetteva. Yī Yīn serviva chiunque fosse suo signore e assegnava incarichi a qualsiasi popolazione. Tanto in tempi di pace e ordine quanto in tempi di disordine sociale accettava e manteneva le cariche. Confucio, invece accettava cariche e responsabilità quando poteva farlo, era in grado di fermarsi o continuare a lungo quando poteva farlo, così come era svelto quando la situazione lo richiedeva. Tutti e tre furono dei saggi dell’antichità. Io non sono sufficientemente in grado di emulare le loro condotte ma desidero tuttavia studiare Confucio.” “Ma allora Bó Yí e Yī Yīn erano allo stesso livello di Confucio?” “No, fin da quando il popolo è nato, non c’è mai stato un’altra persona simile a Confucio.” (Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng)*

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：“嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。”列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：“鄉吾示之以地文，萌乎不震不正，是殆見吾杜德機也。嘗又與來。”明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：“幸矣！子之先生遇我也，有瘳矣！全然有生矣！”

*Il giorno dopo Lièzǐ si recò da Húzǐ accompagnato dal divinatore. Quando quest’ultimo uscì disse a Lièzǐ: “Il vostro maestro morirà; gli rimangono meno di dieci giorni di vita. Ho visto qualcosa di strano in lui, come se non avesse più alcuna traccia di vitalità.”<sup>78</sup> Lièzǐ se ne ritornò singhiozzando a dirotto, al punto da bagnare le maniche dei suoi vestiti, e riferì quanto appreso a Húzǐ. Costui disse: “Poco fa mi sono manifestato davanti a lui in base alle qualità intrinseche della terra: completamente incosciente, simile a uno stupido*

---

<sup>78</sup> L’espressione *shī huī* 濕灰 è da intendersi come una metafora per denotare l’assenza di qualsiasi attività vitale, oppure la mancanza di percezioni. Si veda Chén Gǔyīng, 1983, p. 222 e *Zhuāngzǐ jǐjīe*, p. 73.

*avevo raggiunto uno stato di calma imperturbabile. Credo che abbia visto la mia potenza che pervadeva ogni parte di me arrestarsi. Torna di nuovo con lui.” Il giorno seguente si presentò con il divinatore davanti a Húzi. Uscendo, disse a Lièzi: “Che fortuna! Ho visto il vostro maestro, ha avuto dei miglioramenti e ora è nel pieno delle sue forze vitali.”* (Zhuāngzǐ, Yīng dì wáng)

La locuzione *yǒu shēng* 有生 significa “nascere, avere forze vitali” e, a meno che *shēng* non sia un aggettivo, mantiene sempre questo significato. Nella proposizione del XQL: 凡人雖有生心無正志, ammettendo che la variante sia genuinamente lessicale, è necessario giustificare la presenza della congiunzione concessiva *suī*. La presenza di questa congiunzione ci mette dinanzi a una situazione nella quale la presenza del cuore non basta di per sé a essere o a fornire una guida o dei principi morali capaci di essere stabili e non soggetti alla contingenza delle circostanze nelle quali ci si trova di volta in volta. Nel XZMC, la presenza della congiunzione concessiva illustra chiaramente questa situazione, ma nel XQL il verbo *shēng* causa non pochi problemi. In base alla sintassi della frase, è possibile avanzare le seguenti ipotesi:

*Shēng* 生 è molto vicino al significato di un passo contenuto nei *Lúnyǔ* (Jìshì, 9): 生而知之者上也, 學而知之也次也; 困而學之, 又其次也; 困而不學, 民斯為下矣, “Le persone eccellenti sono quelle dotate di conoscenza fin dalla nascita; seguono quelle che conseguono la sapienza attraverso lo studio, poi quelle che si dedicano allo studio, pur se versano in difficoltà. Infine, coloro che non studiano e si trovano in situazioni difficili sono da considerarsi gli ultimi”. Il verbo *shēng* indica uno stato presente fin dalla nascita, una caratteristica, fisica o psicologica intrinseca. In questo caso, a essere presente fin dalla nascita è il cuore e la frase diverrebbe: “Anche se gli uomini fin dalla nascita sono dotati del cuore, in esso mancano intenti corretti”. La forza della variante consiste nella sparizione del carattere *xìng*, come se la natura umana non giocasse alcun ruolo nella presenza o assenza nel cuore dell’uomo di intenti stabili o già prefissati.

Naturalmente, ciò che abbiamo detto a proposito delle differenze di punteggiatura nella frase deve essere ridiscusso. Si noti come punteggiatura della frase del XQL cambi se si decide di trattare il carattere *shēng* come una variante lessicale:

凡人雖有生心, 無正志

*Anche se gli uomini fin dalla nascita sono dotati del cuore, in esso mancano intenti corretti.*

Ma questa soluzione 凡人雖有生心，無正志 non è più ammissibile poiché, così facendo, e intendendo la locuzione *yǒu shēng* avente il significato di “nascere”, *suī yǒu shēng* non sembra avere quella carica concessiva tale da poter giustificare l’uso della congiunzione *suī*, né *xīn wú zhēng zhì* si rivela essere una contro argomentazione valida. Del resto, è necessario segnalare che la frase *yǒu shēng xīn* non risulta essere presente nella letteratura ricevuta e questo potrebbe risultare un freno a interpretare il carattere *shēng* come una variante lessicale e non come una variante grafica o un errore dello scriba.<sup>79</sup> Anche a voler smorzare la forza concessiva del carattere *suī*, ci troviamo davanti sempre al problema di cercare di capire i motivi che avrebbero spinto a contrapporre la nascita di un essere umano con l’assenza di intenti moralmente corretti nel cuore. Se invece volessimo spostare la virgola tra *shēng* e *xīn*, 凡人雖有生，心無莫志, dobbiamo considerare il primo come avente quasi i medesimi significati del carattere *xìng* ma, a differenza di quest’ultimo, non ammette alcun contenuto morale e indica i processi generativi dell’uomo. In altre parole, il carattere *shēng* in questo passo potrebbe assumere il senso che Gàozǐ diede a *xìng* durante una delle sue discussioni con Mencio, 生之謂性. Ma anche in questa accezione la lettura di *shēng* in quanto tale creano alcuni problemi interpretativi, poiché in tutto il manoscritto il carattere *xìng* è impiegato sia per indicare i fluidi vitali che liberano le emozioni, sia i desideri fisiologici; è alquanto improbabile che il manoscritto stia differenziando da uno sviluppo totalmente fisico da uno tutto ineriore o psicologico, dal momento che per Gàozǐ sia *shí* che *sé* possono essere descritti come *shēng*. L’unica prova che acquisirebbe valore definitivo sarebbe la listarella 5 del XZMC, ma essa purtroppo risulta essere assente nel XQL. Ecco una traduzione approssimativa se intendiamo il carattere *shēng* avente il significato di processi generativi, significato molto simile a quello che ne ha dato Gàozǐ:

*Benché i processi generativi dell’uomo e ciò di cui egli dispone fin dalla nascita non contemplino la presenza e la manifestazione di intenti moralmente predeterminati nel cuore, possono tuttavia questi, pur attivandosi solo dopo aver ricevuto gli stimoli dei fenomeni e agendo soltanto dopo essersi sentiti pienamente appagati, giungere a stabilità con la pratica costante.*

---

<sup>79</sup> Per esigenze di chiarezza, con il termine “scriba” indicheremo non tanto una figura professionale, bensì gli esecutori materiali del testo, coloro che hanno copiato per intero o solo in alcun parti un manoscritto o una qualsiasi testimonianza scritta.

La resa del carattere *shēng* “i processi generativi dell’uomo e ciò di cui egli dispone fin dalla nascita” deriva naturalmente dall’ambiguità semantica che possiede e sottolineerebbe nel XQL sia la naturalità dei processi generativi per essere quello che sono, sia le qualità di partenza del soggetto; ciò implica che l’uomo nasce senza intenti predeterminati e con il suo sviluppo essi continuano a rimanere privi di una direzione, inoltre si generano a ogni stimolo esterno senza rivelare tale impulso ad agire lungo valori morali già definiti, fosse anche solo lievemente.

Nel quarto secolo avanti Cristo, vi erano diversi pensatori che ritenevano che il cuore o le inclinazioni naturali non avessero fin dalla nascita una direzione morale prestabilita e l’esempio più ovvio è la figura di Gàozǐ:

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

*Gàozǐ disse: “La natura umana è come l’acqua che scorre vorticoso: fluisce a est se la si fa defluire a est, a ovest se la si fa defluire a ovest. La natura umana, allo stesso modo dell’acqua che non mostra preferenze tra l’est dall’ovest, non mostra alcuna preferenza tra il bene o il male.” (Mèngzǐ, Gàozǐ shàng)*

Il fatto che una tale frase non lasci posto alle inclinazioni naturali sembra rivelare che gli autori del manoscritto non solo non riconoscono a essa la benché minima influenza morale sull’agire umano, ma non le assegnino neppure un ruolo minimo di guida, se non addirittura di sorgente di eventuali tendenze morali o emotive che possano fungere da punto di partenza per l’educazione degli uomini. E’ indubbio che sia il cuore il centro di massima importanza della trasformazione di un uomo in un essere umano degno di tal nome, ma è anche vero che tra le inclinazioni naturali e il cuore si instaura un legame così forte dal quale non è possibile prescindere affinché si possano formulare sia giudizi morali sia azioni conformi ai codici rituali e tradizionali tanto cari ai *rú*.

Il fatto è che purtroppo non siamo in grado di stabilire con assoluta certezza, a causa dell’instabilità di cui il sistema di scrittura cinese soffriva nel quarto secolo avanti Cristo, se il copista abbia effettivamente voluto scrivere il carattere *xìng* oppure *shēng*: non soltanto, come abbiamo visto, la seconda scelta ci obbliga a ripensare una diversa punteggiatura del passo, ma il significato stesso subisce dei cambiamenti non trascurabili.

*Fán rén suǐ yǒu shēng xīn wu zhèng/diàn zhì* presenta, inoltre, una struttura sintattica poco comune per il cinese classico: la locuzione *yǒu shēng* deve essere considerata come una

frase avente come struttura un predicato costituito dal verbo *yǒu* e come oggetto il verbo *shēng*; questo ci porta a fare delle ulteriori considerazioni sulla possibile punteggiatura della frase. Se abbiamo avanzato delle riserve a proposito dell'ipotesi 凡人雖有生，心無正志 possiamo formulare altre possibilità partendo non soltanto dalla semplice frase esaminata, ma da tutto il periodo che presentiamo in una traduzione alquanto letterale:<sup>80</sup>

凡人雖有生心亡正志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠

*Gli esseri umani, pur non disponendo fin dalla nascita di un cuore di intenti corretti, possono tuttavia questi, pur attivandosi solo dopo aver ricevuto gli stimoli dei fenomeni e agendo soltanto dopo essersi sentiti pienamente appagati, giungere a stabilità con la pratica costante.*

Qui abbiamo inserito la congiunzione *pur* poiché l'autore del manoscritto sottolinea come nonostante le qualità di partenza di ogni essere, invero non proprio delle migliori, gli uomini possono attraverso la pratica costante pervenire a una stabilità nella manifestazione delle proprie reazioni di fronte a ogni tipo di circostanza. E' importante avere bene in mente che, sebbene abbiamo inserito la congiunzione *pur*, il suo uso non indica che la capacità di giungere a stabilità è appannaggio di solo una ristretta cerchia di persone, ma, almeno in teoria, di tutti gli esseri umani.

Questo considerando *zhì* come soggetto grammaticale della frase, ma mantenendo *rén* come soggetto logico. In realtà la traduzione può essere modificata ponendo in risalto il cuore:

*Gli uomini, pur essendo fin dalla nascita privi nel cuore di intenti moralmente retti, in quanto si attivano solo dopo aver ricevuto gli stimoli del mondo esterno e agiscono soltanto dopo essersi sentiti pienamente appagati, possono, tuttavia, raggiungere la stabilità con la pratica costante.*

Non è possibile, naturalmente stabilire se la variante sia intenzionale, cioè se il testo copiato prevedesse questa lezione oppure se il copista abbia davvero commesso un errore dettato dalla pronuncia identica del carattere *shēng* e del carattere *xìng*. Pur essendo questa ipotesi interpretativa affascinante, il principale ostacolo è quello della sintassi della proposizione

---

<sup>80</sup> Come fa notare Osimo (1998, p. 58, n. 5), con l'espressione 'traduzione letterale' non si intende traduzione parola per parola. In questo contesto, ci siamo riservati di mantenere il senso comune di questa espressione.

concessiva: per poter pervenire a una simile traduzione, è necessario ammettere l'esistenza di una seconda sfumatura concessiva contenuta nelle frasi 待物而後作, 待悅而後行; tuttavia, non c'è nulla che dimostra l'esistenza di simili sfumature e che mostri un contrasto tra tre coppie di frasi dalla struttura sintattica identica. Inoltre, anche ammettendo che fra le tre frasi introdotte da *dài* sussista tale contrasto, ci dovremmo aspettare, oltre alla congiunzione *suī* che abbiamo incontrato nella frase di apertura, anche la presenza di una seconda congiunzione di subordinazione che, a un livello superiore di analisi, leghi le prime due proposizioni introdotte da *dài*, in modo da marcarne la forza contrastiva con l'ultima.

La traduzione, integrando queste riflessioni sulla sintassi della frase, diverrebbe:

*Benché tutti gli uomini dispongano dei loro processi generativi, questa condizione non garantisce, tuttavia, che fra essi sia contemplata la presenza nel cuore di intenti già predefiniti, poiché si attivano solo dopo aver ricevuto gli stimoli dal mondo esterno, agiscono soltanto quando si sentono pienamente appagati e giungono a stabilità soltanto con la pratica costante.*

Dal momento che la locuzione *yǒu shēng* non è riscontrata nei testi cinesi classici nel significato che abbiamo ora discusso, , forniamo qui anche una traduzione che tiene in debito conto dell'identificazione di quest'ultimo come variante grafica del carattere *xìng*:

*Benché tutti gli uomini dispongano delle loro natura originaria, questa condizine, tuttavia, non garantisce nel cuore la presenza di intenti già moralmente allineati e retti /moralmente già prestabiliti, poiché si attivano solo dopo aver ricevuto gli stimoli dal mondo esterno, agiscono soltanto quando si sentono pienamente appagati e giungono a stabilità soltanto con la pratica costante.*

A questo punto non rimane che giustificare, anche se non vi sono prove definitive, la presenza della variante *diàn/zhèng* 奠/正: la presenza di questi due caratteri in due pericopi sostanzialmente identiche può essere spiegata sia come variante lessicale, ma anche come variante grafica, riprendendo il caso di *shēng/xìng*. Tanto *diàn*< \**dengs* quanto *zhēng*< \**tjengs*<sup>81</sup> possono essere usati l'uno al posto dell'altro a causa della pronuncia pressoché identica. I due caratteri nei manoscritti sono distinti, 奠 奠 e 奠 奠. A compli-

---

<sup>81</sup> Tutte le ricostruzioni fonetiche sono basate su Baxter (1992) salvo ulteriore indicazione.

care la situazione è anche il fatto che il carattere 奠 è impiegato per scrivere il carattere zhèng 鄭 come nel manoscritto *Zhèngzǐ jiā sāng* 鄭子家喪: 奠 (Zhèngzǐ jiā sāng, 2). Dal momento che 奠 scrive sia diàn 奠 che zhèng 鄭 e che quest'ultimo è foneticamente simile a zhēng 正, ci si potrebbe chiedere se in realtà queste due varianti possano essere grafiche invece che lessicali. Ciò spezzerebbe una lancia verso la seconda ipotesi di Kern menzionata prima nell'*Introduzione*.

Ma adesso le cose si complicano ulteriormente poiché la frase sia nel XZMC sia nel XQL si ha proseguono uniformemente, senza alcuna variazione dell'ultimo carattere: 待物而後作, 待悅而後行, 待習而後奠; in altre parole, davanti alla medesima frase invece di trovare zhēng 正, abbiamo di fronte diàn 奠, il che sembra alquanto insolito, data la tendenza nella letteratura filosofica cinese classica a riutilizzare le medesime parole nella ripetizione di un concetto. In questo caso ci saremo dovuti aspettare un altro zhēng 正.

Come possiamo spiegare questa variazione? Dal momento che con ogni probabilità le due parole zhēng e diàn avevano medesima pronuncia, non riusciamo a capire per quale motivo il copista sotto dettatura abbia scritto prima in un modo poi in un altro la stessa parola. Due sono gli scenari più probabili:

I Il copista agisce sotto dettatura e ritiene più plausibile nel primo caso scrivere la parola come zhēng 正 e nel secondo come diàn 奠 pur essendo le due parole fonologicamente quasi identiche.

II Questa variante è entrata attraverso una trasmissione scritta del testo e si differenzia dal XZMC che riporta diàn 奠 in tutte e due le occorrenze.

III Il copista ha imparato a memoria il testo scritto e lo ha memorizzato e poi successivamente ha ricondotto il suono della prima parola a zhēng.

Di queste tre ipotesi pretendiamo per la seconda o per la terza, mentre riteniamo che la prima sia la meno probabile per la natura delle occorrenze dei due caratteri: infatti, in una situazione che comporti la dettatura del testo, i controlli e le correzioni possono verificarsi con maggiore probabilità, specie tenendo conto dell'assunto che i due caratteri debbano essere gli stessi. Se la seconda occorrenza di diàn implica l'entrata in essere di uno stato di stabilità che è possibile conseguire solo con la pratica costante, la prima ha dei risvolti differenti, a secondo se la si considera come variante grafica o lessicale: in base a quest'ultima possibilità, il manoscritto sottolineerebbe come la presenza delle inclinazioni naturali si rivelerebbe insufficiente non tanto per la presenza di intenti predeterminati, ma moralmente corretti, fossero anche solo in uno stato di latenza:



*Benché tutti gli uomini dispongano delle loro inclinazioni naturali, questa situazione, tuttavia, non garantisce la presenza nel cuore di intenti moralmente già allineati e retti, poiché si attivano solo dopo aver ricevuto gli stimoli dal mondo esterno, agiscono soltanto quando si sentono pienamente appagati e giungono a stabilità soltanto con la pratica costante.*

Ritorniamo all'*incipit* del XZMC: entrambe le due soluzioni, 凡人雖有性，信無莫志 e 凡人雖有性心，無莫志, sono ammissibili poiché la prima si concentra sul fatto che fra le inclinazioni naturali dell'uomo non è compresa la costanza degli intenti del cuore e un orientamento fissato fin dalla nascita, specie se si tratta di intenti morali, quasi come se il manoscritto si stesse mettendo in polemica con delle concezioni che ammettono l'esistenza fin dalla nascita di un percorso di sviluppo latente ma preciso verso la bontà un percorso che aspetta solo di essere scoperto e coltivato; la seconda afferma che la presenza di entrambi non è sufficiente per la crescita morale di un individuo. La prima ipotesi risulta molto più convincente se rapportata alla variante contenuta nel XQL, dove il manoscritto non parla di generici intenti prestabiliti, ma moralmente retti: in questo modo il manoscritto si metterebbe ancora più in polemica contro le voci che vorrebbero il cuore come fonte di correttezza morale. In entrambi i casi nel cuore, così come nelle inclinazioni naturali, manca una direzione prestabilita a priori dal Cielo.

#### **LA NATURA UMANA NEL XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ: DA SHĒNG A XÌNG**

Dall'*incipit* comprendiamo che la concezione della natura umana nel XZMC è molto differente da quella di Mencio e di Xúnzǐ; secondo alcuni studiosi, il pensatore che più potrebbe avvicinarsi ai presupposti teorici di partenza del manoscritto sarebbe il filosofo Gàozǐ, alcune delle cui posizioni sembrerebbero trovare eco nel manoscritto.

Ad esempio, il contenuto delle inclinazioni naturali nel XZMC è definito in base a un concetto molto in voga nel quarto secolo avanti Cristo, quello di fluidi energetici, energie vitali, qì, i fluidi energetici che sono alla base della vita e dei processi fisiologici e mentali:

喜怒哀悲之氣，性也。及其見于外，則物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能納之。好惡性也，所好所惡物也。善【不善，性也，】所善所不善，勢也

*La natura umana è costituita dai fluidi energetici che sono alla base di piacere, rabbia, tristezza e dolore; quando si manifestano visibilmente all'esterno ciò accade sotto l'influenza esercitata dai fenomeni. Le inclinazioni naturali provengono da ciò che il Cielo decreta e in seguito fa discendere. La strada che conduce al perfezionamento morale dell'uomo ha il suo inizio nella capacità di risposta alla realtà<sup>82</sup> e tale capacità scaturisce dalle inclinazioni naturali. L'inizio di questo percorso si avvicina alle risposte istintive delle inclinazioni naturali, e il suo termine coincide quasi rettitudine. Quando si comprendono le manifestazioni istintive, si è in grado di manifestarle, quando si comprendono i principi di giustizia si è in grado di interiorizzarli. Oggetto di gradimento e avversione sono i fenomeni. Bontà (e malvagità appartengono alle inclinazioni naturali) ciò che rendono buone o malvagie le inclinazioni naturali sono le circostanze contingenti. (XZMC, 2-4)*

Il capitolo *Xīn shù xià* definisce *qì*: 氣者，身之充也 “i fluidi energetici sono la sostanza che permea il corpo” e uno dei manoscritti di Guōdiàn, lo *Yǔcóng yī*, afferma chiaramente 有氣有志 【...】 氣，容司也。志，心司 “In presenza dei fluidi vitali c'è la volontà. [...] Il *qì* determina l'espressione esteriore; il cuore determina le intenzioni e la volontà” (*Yǔcóng yī*, 45-53), così come il *Táng Yú zhī dào* ascrive il carattere *qì* a una dimensione esclusivamente fisiologica: 禹治水，益治火，后稷治土，足民養而教之，節乎脂膚血氣之情，養性命之正，安命而弗夭，養生而弗傷 “Yǔ regolò le acque, Yì padroneggiò il fuoco, Hòu Jì controllò le proprietà del suolo e ciò bastò al popolo affinché si nutrisse e tramandasse queste conoscenze. Regolarono<sup>83</sup> le manifestazioni istintive del corpo e del *qì*, preservarono il corretto equilibrio tra la loro natura originaria e quanto il Cielo aveva decretato. Accettarono tranquillamente il loro destino e non morirono prematuramente; preservarono la loro integrità fisica e senza recar alcun danno.” (*Táng Yú zhī dào*, 10-1) presentando in questo passo l'esigenza regolare le proprie manifestazioni istintive e coltivare quelle positive delle proprie inclinazioni naturali non solo per poter essere un degno sovrano, ma per far sì che il popolo possa trasformarsi sull'esempio dell'uomo superiore.

Il manoscritto, tuttavia, è lacunoso e sono stati fatti più tentativi per completare le porzioni di testo mancanti. Prima di presentare la nostra scelta diamo uno sguardo a quella di Chén Níng (2002) che completa le parti mancanti con *bù shàn* e *xīn* 心, pervenendo alla seguente traduzione:

<sup>82</sup> Per la traduzione di *qíng*, si confronti anche la traduzione che ne dà Michael Puett (2004).

<sup>83</sup> Il TYZD presenta una grafia poco chiara. Li Líng (2002, p. 97) spiega il carattere con *shùn* 順 e lo trascrive 叩

*Like and dislike are matters of xing. What is liked and what is disliked are material things. Being good or being (not good) has to do with the heart – mind. What is regarded as good and what is regarded as not good are due to cultivation.*<sup>84</sup> (Chén Níng, 2002, p. 28)

Chén Níng guarda al cuore come possibile carattere mancante perché ritiene che nel manoscritto vi sia un contrasto alla base tra esso e le inclinazioni naturali: non soltanto la listarella 4 affermerebbe che la bontà e la malvagità dipenderebbero dal cuore, ma la listarella 6 menzionerebbe il fatto che si dovrebbe fare affidamento su di esso e non agire soltanto secondo le proprie inclinazioni. A proposito della listarella 14, Chén Níng traduce: “*Whenever (one is with) the Way, it is the principle of xin that holds sway (fan dao xin shu wei zhu 凡道心術為主)*”.<sup>85</sup> In questo passo, l’autore sembra ritenere che seguire la propria natura significhi arrendersi a inclinazioni immorali, mentre fare ricorso al cuore significa, indipendentemente se ciò avviene o no con successo, resistere a tali inclinazioni. (*Ibid.* p. 30). Ciò non significa che il contrasto tra le inclinazioni naturali e il cuore sia assoluto perché le emozioni, in quanto parte della natura umana, non sono intrinsecamente negative, o meglio lo sono alcune: l’amore per la vita, la riprovazione per ciò che non dimostra benevolenza, espresse nelle listarelle 40-1, sono molto vicine a *yì* e *rén* e devono essere comprese come in perfetta armonia con le propensioni al bene del cuore. Solo quando emozioni negative sono coinvolte che sono viste in diretto conflitto con il cuore. In altre parole, se le emozioni in sé, come parte e contenuto della natura umana, sono moralmente ambigue, una maggior parte di esse è vista negativamente e ciò spiega per quale motivo la natura umana è ritratta in contrasto e in conflitto con il cuore. (*Ibid.*, pp. 30-1)

Analizziamo le affermazioni di Chén Níng. La sua posizione principale è che il cuore sia in contrasto con le inclinazioni naturali e che le emozioni, sebbene inizialmente ambigue, quando negative, entreranno in conflitto apertamente con il cuore; alla luce di questo assunto è curioso notare come nei manoscritti di Guōdiàn, le inclinazioni naturali non siano mai ritratte in contrasto con il cuore.<sup>86</sup> Chén Níng ricostruisce la porzione danneggiata della listarella 4 posizionando il carattere *xīn* e afferma che il cuore propende naturalmente per il be-

---

<sup>84</sup> Sulla discussione della scelta di Chén Níng di tradurre *shì* 勢 con “*cultivation*” si veda più avanti. La posizione di Chén Níng non sembra risultare più valida in seguito alla scoperta del XQL

<sup>85</sup> Pur non essendo d’accordo con la traduzione di Chén Níng, riconosciamo che egli è forse stato l’unico, assieme a Behuniak (2006, p. 125), a nostra conoscenza, a non aver tradotto in lingua inglese l’espressione *xīn shù* 心術 ‘techniques of the mind’. Per una disamina di questo sintagma, rimandiamo al secondo capitolo.

<sup>86</sup> E indirettamente ritorniamo all’*incipit*: se si segue la punteggiatura 凡人雖有性，心無莫志 la frase sembra porre più le inclinazioni in contrasto con il cuore che non il contrario; ma anche se volessimo abbandonare quella che altro non è che una sensazione dettata dall’elusività del manoscritto, in nessuna parte del manoscritto, come abbiamo detto, è segnalato questo contrasto. Ciò che invece è riferito con chiarezza è la mancanza di intenti prestabiliti del cuore in quanto condizione preesistente benché vi siano le inclinazioni naturali.

ne (pp. 30-1), ma fin dall'inizio è chiaro che esso non ha alcun intento stabile e che le reazioni degli uomini sono sempre da collegarsi a una causa esterna, fatto questo che contraddice l'ipotesi di partenza di Chén Níng. Ma, soprattutto, la parte più difficile da sostenere è la manifestazione di "emozioni negative" che non si conciliano con il cuore: quali sarebbero queste emozioni? Nel manoscritto non solo non v'è traccia di qualsivoglia emozione specifica che ostacoli il cuore ma non v'è nemmeno (e ciò a nostro avviso è significativo) il minimo accenno alla loro negatività, né è presente un criterio di giudizio attraverso il quale sia possibile giudicare le emozioni come intrinsecamente negative o positive.

Inoltre, con questa spiegazione, Chén Níng partirebbe con il presupposto che il cuore sia un organo che tende alla bontà, mentre le inclinazioni naturali portano anche alla manifestazione della malvagità. Questo sarebbe dunque in contrasto con il cuore solo se si ammette che esso sia per natura buono. Ma nel XZMC non sembra esserci la presenza di una simile concezione.<sup>87</sup>

Riteniamo sia più giusto ricostruire questa porzione di testo con l'aiuto del XQL, il quale afferma senza ambiguità:

好惡性也，所好所惡物也，善不善性也，所善所不善勢也

Il cui contenuto riecheggia quello di alcune parole attribuite a Shìzǐ:

周人世碩以為人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，性惡養而致之則惡長。如此性各有陰陽善惡在所養焉，故世子作養書一篇。宓子漆雕開公孫尼子之徒亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。

*Shì Shì, uomo di Chǔ, pensava che nella natura umana vi fossero sia il bene sia il male. Se si sceglie quanto di buono c'è nella natura e lo si sviluppa con cura, il bene crescerà; se scegliamo la componente malvagia, sarà il male a crescere. Se assumiamo questa posizione, ciò che ciascuno coltiva nella propria natura, conterrà tanto lo yīn e lo yáng quanto il bene e il male.*

*Sull'argomento Shì Shì produsse uno scritto intitolato "Saggio sulla coltivazione della propria natura." Anche uomini come Mìn Zǐ, Qī Diāokāi e Gōngsūn Nízǐ discussero di natura e passioni, concordando più o meno con Shì Shì; tutti sostennero che nella nostra natura c'è il bene e c'è il male." (Lùnhéng, Mìng lù)*

---

<sup>87</sup> Per una rassegna delle posizioni sulle inclinazioni naturali ritratte nel XZMC rimandiamo all'articolo di Liáng Tāo in <http://www.jianbo.org/Wssf/Liangtao10-03.htm>

Fermiamoci un attimo sulle parole del XZMC: dobbiamo prestare attenzione ai termini *hào* e 好/惡 “gradimento e avversione” e *shàn, bù shàn* 善/不善 “bontà e malvagità”. Quando Xúnzǐ redigerà il capitolo sulla natura umana, si servirà del carattere è/wū 惡 per indicare la malvagità della natura umana e non dell’espressione *bù shàn*, mentre per indicare la bontà della natura umana (anche soltanto per citare i suoi avversari) Xúnzǐ non risparmia il carattere *shàn*, ma non usa *hào* 好. L’uso delle parole *shàn/bu shàn* 善/不善 è stata analizzata a fondo nel *Mèngzǐ* e a questo proposito alcuni studiosi (Scarpari, 1997) hanno ipotizzato che l’uso dell’espressione *bù shàn* nel pensiero di Mencio sia riconducibile al fatto che egli concepisse le inclinazioni naturali come un processo tendente verso la bontà e il bene che potesse essere frenato soltanto da fattori ad esse non intrinseci; l’uso di *bù shàn* per indicare la malvagità riflette la concezione della malvagità delle inclinazioni naturali come assenza (espressa dall’avverbio di negazione *bù* 不) o arresto di questo sviluppo. Maurizio Scarpari scrive a proposito del concetto di bene nel *Mèngzǐ*:

*“E’ significativo che nel descrivere il male o dovendo usare un concetto opposto a shan, “bene, bontà”, Mencio non sia mai ricorso al termine comunemente impiegato nella letteratura del periodo, e, “male, malvagità”, ma a bu shan, “non essere buono, non diventare buono.” Il male venne dunque spiegato in termini di fallimento, di incapacità di sviluppare le proprie potenzialità e di porsi in sintonia con il dao. Mencio non concepiva una realtà positiva del male, ma solo negativa. Il male è da lui inteso come qualcosa che, invece di aggiungere, sottrae all’essere: è privazione, il non essere di ciò che potrebbe e dovrebbe essere.”* (Scarpari, 1997, pp. 37-8.)

Riteniamo che una simile spiegazione, adatta forse più al pensiero di Mencio sulle inclinazioni naturali, chiarisca solo in parte il contenuto del XZMC. Innanzi tutto, non è ancora stato accertato quanto il pensiero di Mencio fosse influente all’epoca della stesura dei testi di Guōdiàn,<sup>88</sup> in secondo luogo il manoscritto non usa i caratteri è e *bù shàn* come sinonimi, poiché accorda a essi delle funzioni diverse e facendo loro ricoprire significati altrettanto

<sup>88</sup> James Behuniak (2005, pp. xix – xx) asserisce che i contenuti del XZMC costituiscono una delle principali influenze dietro la filosofia di Mencio. Si tratta, tuttavia, di un’affermazione difficile da dimostrare, poiché nel *Mèngzǐ* non c’è alcun accenno alle posizioni del XZMC: ad esclusione di *xìng wú shàn wú bù shàn* 性無善無不善, che può essere ricondotta al XZMC (ma anche a Shì Shì) non ci sono proposizioni fondamentali per la comprensione del testo come *dào shǐ yú qíng* 道始於情 o altre frasi il cui contenuto possa essere accostato a quello delle listarelle 9-14, una delle parti più importanti del manoscritto. Di fatto, ci sembra che *xìng wú shàn wú bù shàn* sia una posizione troppo generica per poter essere ascritta a un testo particolare.

diseguali. *Bù shàn* indica tutte quelle possibilità che le inclinazioni naturali hanno di manifestarsi in un modo “malvagio” e la stessa cosa vale per *shàn*: essi indicano la totalità delle azioni buone e malvagie nelle quali le inclinazioni naturali si possono esprimere.

*Hǎo* e *è* sono verbi impiegati per designare un giudizio espresso nei confronti di determinate cose (nel senso di oggetti che è possibile percepire con la vista) che possono incontrare l’approvazione o l’avversione di colui che le osserva.

Si noti, inoltre, che la frase *shàn bù shàn xìng yě* 善不善性也, sebbene usi il verbo *bù shàn*, è ben lontana dal concepire il male in senso di privazione o fallimento perché nel manoscritto, come abbiamo già asserito, il male non è presentato come qualcosa contrario allo sviluppo della persona, anzi è una delle soluzioni a cui gli esseri umani possono approdare: il manoscritto parla di *dìng* intendendo intenti già presenti nell’uomo e orientati verso una precisa direzione (già moralmente buoni?) e ciò non ci autorizza a escludere che gli autori ammettano il male anche come possibilità. Se le azioni umane sono descritte come buone quando si conformano ai principi di ciò che è giusto e appropriato, la mancata manifestazione di tali istanze non può essere giudicata come forma di bontà.

Per inciso, è interessante notare la differenza, seppur sottile, tra il XZMC e il XQL: entrambi pongono come risultato della pratica costante la stabilità delle intenzioni, ma mentre il XZMC non specifica in quale direzione le intenzioni del cuore si stabilizzano (anche se è lecito aspettarsi che l’orientamento sia verso la correttezza morale), il XQL, ammettendo che la variante *zhèng* sia lessicale,<sup>89</sup> quando parla di predeterminazione delle intenzioni alluderebbe alla stabilità di quelle orientate verso la rettitudine e alla correttezza (*érhòu diàn* inteso come *zhèng* poiché all’inizio sarebbe *wú zhèng zhì*).

Anche da un punto di vista grammaticale questa frase riserva alcune sorprese: *suǒ shàn suǒ bù shàn* può essere tradotto non solo come una proposizione dal valore putativo (“ciò che si giudica buono o malvagio sono le circostanze”) in cui il sostantivo *shì* 勢 è oggetto dei verbi *shàn* e *bù shàn* ed espresso in precedenza dal sostituto indefinito di nominalizzazione *suǒ* 所, ma anche come una proposizione dal valore causativo in cui *shì* non è oggetto dei due verbi, bensì soggetto. L’oggetto diviene, dunque, non *shì* ma *xìng*, le inclinazioni naturali. Dal momento che *hào* e *è*, *shàn* e *bù shàn* rientrano nelle modalità di espressione delle inclinazioni naturali, il manoscritto sta spiegando quali sono i fattori che provocano quelle determinate reazioni. Naturalmente, è possibile spiegare la frase nel modo in cui lo hanno fatto Puett (2004, p. 47) e Chén Níng (2002, p. 28); dopo tutto, sotto il profilo grammaticale questo tipo di analisi è ineccepibile, specie per quanto riguarda la prima proposizione

---

<sup>89</sup> *Diàn*< \**dengs* quanto *zhēng*< \**tjengs*.

*suǒ hào suǒ è wù yě.*<sup>90</sup> Dato che la successiva è in parallelo con quella che abbiamo appena citato, ci si potrebbe aspettare un’analoga considerazione nel momento in cui si analizza l’identità del sostituto indefinito di nominalizzazione; tuttavia siamo propensi a considerare *xìng* oggetto di *suǒ shàn* e *suǒ bù shàn* poiché più avanti il manoscritto afferma *chū xìng zhě shì yě*, “Ciò che manifesta le inclinazioni naturali sono le circostanze contingenti”, ed è chiaro che fra i modi in cui le inclinazioni naturali possono manifestarsi, la bontà e la malvagità occupano un ruolo dominante.

Si confrontino le seguenti frasi tratte dal manoscritto:

善不善性也，所善所不善勢也 *Bontà e malvagità appartengono alle inclinazioni naturali, ciò che rendono buone o malvagie le inclinazioni naturali sono le circostanze contingenti (nelle quali ci si trova).*

凡性或動之 (...) 或出之 *In genere alcuni elementi stimolano le inclinazioni naturali [...] altri le manifestano.* (XZMC, 9-10)

出性者勢也 *Ciò che manifesta le inclinazioni naturali sono le circostanze contingenti.* (XZMC, 11)

Dal momento che il confine tra le due coppie di caratteri può risultare a prima vista molto sottile poniamoci la domanda: che differenza c’è tra *wù* 物 e *shì* 勢? Sul significato del primo non ci sono dubbi; non solo, ma in nostro aiuto arriva il manoscritto stesso definendo *wù* come:

凡見者之謂物

*Con ‘fenomeno’ si intende tutto ciò che è manifesto.* (XZMC, 12)

Se tale definizione appare chiara, quella di *shì* sfiora la tautologia:

物之勢者之謂勢

*Con ‘circostanze contingenti’ si intende la configurazione nella quale si trova una data realtà.* (XZMC, 13)

---

<sup>90</sup> Si confronti la traduzione che dà Puett: “That which one deems good and that which one deems bad depend on circumstance”. (Puett, 2004, p. 47).

Il significato del carattere *shì* è “potenza, influenza, potere, situazione, configurazione, posto, posizione, apparenza”; esso indica un insieme di circostanze nelle quali una o più cose (ma anche persone) – *wù* – si vengono a trovare, la cui conoscenza non è soggettiva, bensì oggettiva. I verbi *hào* e *è* rimandano ad un giudizio dell’osservatore che risponderà di fronte alla manifestazione di determinate cose, con azioni ma anche con la semplice disapprovazione. Il manoscritto stesso fornisce un esempio quando scrive:

惡類三，唯惡不仁為近義

*Tre sono le categorie di avversione delle quali solo l’avversione a ciò che non manifesta amore e premura nei confronti del prossimo si avvicina alla capacità di giudicare in base ai principi di ciò che è giusto e appropriato. (XZMC, 41)*

Si confronti con quanto detto a proposito di *shì*:

出性者勢也

*Le circostanze contingenti sono ciò che spingono le inclinazioni naturali a manifestarsi.*

Chiaramente *bù rén* 不仁 non è un oggetto, né una cosa concreta, ma qualcosa che, nondimeno, è possibile vedere, percepire, e quindi è possibile approvare o disapprovare. Sebbene si possa essere tentati dall’attribuire a *wù* il significato di “oggetto concreto, cosa”, il XZMC con questa parola sta indicando qualsiasi manifestazione percepibile ai sensi,<sup>91</sup> il che include anche le manifestazioni dei sentimenti e di comportamenti più o meno appropriati o corretti. Notiamo, inoltre, che *shì* è direttamente responsabile, anzi l’unico elemento di quelli elencati nelle listarelle 9-14 a far concretizzare le manifestazioni di bontà e malvagità delle inclinazioni naturali poiché gli altri verbi (*dòng* 動, *nì* 逆, *lì* 厲, *yǎng* 養, *zhǎng* 長) possono anche riferirsi a un contesto interiore, non soltanto a un lavoro che implica la riflessione e l’autodisciplina (cosa questa valida soprattutto per i verbi *lì*, *yǎng*, *zhǎng*) ma anche a tutti quei processi che avvengono poco prima che le inclinazioni naturali sfocino in una reazione visibile da un osservatore.

---

<sup>91</sup> Ciò è dato dalla doppia valenza del verbo *jiàn* 見 che nei testi manoscritti può essere impiegato con il significato di *xiàn* 現 “manifestarsi”, intendendo in questo senso qualsiasi manifestazione sensibile e percepibile dagli organi di senso.



Questo perché, come abbiamo detto poco prima, *shì* non solo assume il significato di “posizione, configurazione”, ma esprime anche un potere di influenza e autorità che si dispiega a chi si trova davanti a esso.<sup>92</sup>

Un esempio tratto dal *Mèngzǐ* potrà aiutare ulteriormente a distinguere *shì* da *wù*, ponendo l’accento sul fatto che il primo può essere usato anche per indicare forze e dinamiche sociali così potenti che guidano inesorabilmente le inclinazioni naturali verso manifestazioni di bontà o malvagità in conformità con la natura del governo reggente. Ciò accade quando al potere salgono sovrani virtuosi o corrotti.<sup>93</sup>

或曰：『性可以為善，可以為不善，是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。』

*Altri sostengono, invece, che la natura umana può diventare sia buona che cattiva; sarebbe questa la ragione per cui con l’avvento del re Wén e del re Wǔ la gente fu incline alla bontà, mentre con l’avvento del re Yōu e del re Lì la gente fu incline a ogni sorta di efferatezza. (Mèngzǐ, Gàozǐ shàng)*

Gli autori del XZMC non avrebbero alcun problema a descrivere i casi in cui la gente era incline a ogni sorta di efferatezza (*mín hào bào* 民好暴) così come quelli in cui il popolo era incline alla bontà (*mín hào shàn* 民好善) come *chū xìng zhě shì yě* e *suǒ shàn suǒ bù shàn shì yě*. Questo significa che *shì*, a differenza di *wù*, è grado di influenzare notevolmente le manifestazioni delle inclinazioni naturali, oltre ad esprimerle, mentre *wù* si limita solo a dare inizio alla fase di risposta, non alla manifestazione visibile.

Alla luce di tutto questo, ci sembra che le differenze tra *hào/è* e *shàn/bù shàn* si debbano ricercare non sotto il punto di vista delle differenze delle concezioni delle inclinazioni naturali, ma sulla funzione dei due vocaboli, che si riferiscono a due specificità ben distinte: la capacità di giudizio, tipica delle inclinazioni naturali di ciascuno – che non hanno nulla a che vedere con la bontà o la malvagità – espresse da *hào/è* e l’insieme di tutte le manifestazioni di bontà e malvagità che sono generate in un determinato contesto. Due vocaboli per indicare non solo due cose diverse ma anche due funzioni diverse.


Muovendosi secondo una tendenza opposta alla nostra, Franklin Perkins (2009), in uno stimolante articolo giustifica la sua traduzione della frase *shàn bù shàn xìng yě*, “What is affirmed as good or not good are circumstances” (*Ibid.*, p. 120) sulla base della sua sintassi

---

<sup>92</sup> Come abbiamo visto prima, Mencio in alcuni passi assegna a questo carattere il significato dell’insieme di circostanze e influenze che costringono un fenomeno a comportarsi in modo contrario alla sua natura.

<sup>93</sup> A questo proposito rimandiamo all’articolo di Liáng Tāo 梁涛 《性自命出》与早期儒家心性论 contenuto nel sito <http://www.jianbo.org/Wssf/Liangtao10-03.htm>.

identica a quella della frase precedente, *hào, è xìng yě*. Poiché anche Michael Puett ha optato per una simile soluzione traduttiva, bisogna riconoscere che la sintassi della frase da sola non ci consente di fare alcuna preferenza tra la nostra resa e quella dei due studiosi appena citati. Tuttavia, nel manoscritto la capacità di giudizio sembra essere enfatizzata non tanto in rapporto alle circostanze contingenti (che, come abbiamo detto, sono quel fattore che determina la manifestazione delle inclinazioni naturali), bensì in rapporto alla capacità di manifestare in base a tali circostanze spontaneamente e istintivamente le proprie inclinazioni naturali sulla base delle forme culturali che intervengono a plasmare tali risposte. La capacità di giudizio è espressa sull'aderenza alle proprie inclinazioni naturali sulla base dell'introduzione dei valori culturali che da sempre contraddistinguono il percorso di perfezionamento morale dei *rú*. Su questo punto ritorneremo quando parleremo del carattere *qíng*. Il passo della listarella 4, oltre a enfatizzare il carattere contingente delle circostanze, ne sottolinea la potenza della sua influenza.

Sottolineiamo che mentre gran parte degli esegeti del XZMC hanno accettato la trascrizione *shì* 勢, Chén Níng ha optato per il carattere *yì* 藝 “piantare, coltivare”, scelta questa dovuta all'opposizione che egli postula esserci tra il cuore e le inclinazioni naturali e della quale abbiamo parlato in precedenza. Sembra quasi di scorgere un'eco del pensiero di Xúnzǐ: ciò si spiega se si integrano le spiegazioni che Chen fornisce al carattere *shì* (che noi abbiamo tradotto con “*circostanza*”) inteso come “*coltivazione*” “*cultivation*”. L'autore spiega che il carattere deve essere inteso come *yì*, “*piantare, coltivare*” poiché il *Jīngjī zuǎngǔ* 經籍纂詁 contiene una glossa secondo cui il carattere *yì* 藝, scritto nel XZMC con la grafia <sup>94</sup> era impiegato per scrivere la parola *yì* 藝. Tuttavia, bisogna ricordare che Chén Níng non ha tenuto conto del testimone acquistato nel 1994 dal museo di Shànghǎi, il *Xīng qíng lùn*, che ha eliminato ogni possibile dubbio sulle lacune presenti nel XZMC: il testo presenta la frase nella sua completezza, *shàn bù shàn xìng yě* 善不善性也.

Il bene e il male sono ugualmente presenti nella filosofia propugnata dal manoscritto, ma si tratta di una concezione lontanissima rispetto a quella di Mencio e a quella di Zǐ Sī: i motivi risiedono nel fatto che mentre i due filosofi appena citati riconoscono, specie Mencio, nel male il mancato sviluppo delle potenzialità degli esseri umani, il XZMC non accorda simile significato alle inclinazioni naturali. Si presti attenzione al seguente passo:

<sup>94</sup> La pratica di inserire il componente *nǚ* 女, come nel nostro caso, o il piede è piuttosto diffusa sia nel periodo Chūnqiū che nel periodo degli Stati Combattenti. Si veda a questo proposito Zhāng Guiguāng (2004, p. 7).

乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。

*Io dico che l'uomo per natura tende al bene perché è la sua parte più essenziale, istintiva e genuina a essere buona. Quand'egli non divenisse buono ciò non accadrebbe per colpa delle sue qualità innate. Tutti gli uomini posseggono i sentimenti della partecipazione e della compassione, della vergogna e dell'indignazione, della deferenza e del rispetto e hanno il senso di ciò che è giusto e di ciò che non lo è. I sentimenti della partecipazione e della compassione corrispondono alla benevolenza, i sentimenti della vergogna e dell'indignazione corrispondono alla capacità di giudizio di ciò che è giusto e appropriato, i sentimenti della deferenza e del rispetto corrispondono alle tradizionali norme rituali, il senso di ciò che è giusto e di ciò che non lo è corrisponde alla saggezza. Benevolenza, senso di ciò che è giusto e appropriato, tradizionali norme rituali e saggezza non si sono fuse in noi dall'esterno, le abbiamo già in noi fin dall'origine, solo che non ci facciamo caso. (Mèngzǐ, Gàozǐ shàng)*

Mencio giustifica il male come mancato sviluppo (dovuto spesso al fatto che l'uomo non si cura di riflettere sulle sue potenzialità che ha fin dalla nascita) delle sue tendenze naturali insite nel cuore, ma il XZMC sembra giustificare il male come risultato di tendenze e forze naturali e sociali alle quale l'uomo, volente o nolente, non è capace di sottrarsi. Poiché le manifestazioni istintive delle inclinazioni naturali sono anche manifestazioni della volontà del cuore ed essendo esse condizionate soltanto dalle circostanze contingenti, non sorprende il fatto che i due manoscritti, XZMC e XQL, aprano la loro trattazione mettendo in risalto la mancanza di tendenze insite nel cuore, a differenza di Mencio dove pur essendo in uno stato latente in attesa di essere scoperte e coltivate spingendole verso la giusta direzione, la loro presenza è garantita.

Come abbiamo detto all'inizio, il mondo sinologico alla vista di assunti teorici presenti in entrambi i manoscritti come *shàn bù shàn xìng yě* ha dovuto ancora una volta riconsiderare le tesi di Gàozǐ e il suo dibattito con Mencio presente nel testo attribuito al filosofo di Zōu. In parte ciò è stato (e lo è tutt'ora) dettato da condizionamenti che sembrano imporre la ricerca di una figura identificata dalla tradizione della storiografia filosofica come autore o ispiratore del contenuto dei manoscritti (cfr. *Introduzione*), in parte dalla consapevolezza che non solo le posizioni di Gàozǐ non rappresentavano, con ogni probabilità, un caso iso-

lato all'interno del panorama filosofico, ma anche che le spiegazioni fornite dai manoscritti possano rivalutare o fornire nuovi impulsi per la spiegazione delle tesi di Gàozǐ stesso. Il nostro quesito al quale vogliamo rispondere è come il XZMC concepisca la natura umana. Sappiamo, grazie al dibattito sviluppatosi nel periodo degli Stati Combattenti, che in base al significato del carattere *xìng*, il concetto di inclinazioni naturali aveva assunto un significato dinamico, con ciò intendendo un processo grazie al quale si sviluppa tanto il senso morale dell'individuo (se si intende la natura umana come improntata verso la moralità) quanto lo sviluppo fisico. Alcuni storici della filosofia hanno, però, fatto notare che accanto alla concezione Menciana della natura umana<sup>95</sup> se ne sviluppò una che poneva il concetto di natura originaria dell'uomo come un'entità statica; è Xúnzǐ che su tali basi avrebbe contestato le argomentazioni di Mencio nel capitolo *Xìng*'è. Goldin scrive:

*By contrast, there is no organic or dynamic element to Xunzi's xing:*

生之所以然謂之性

*What is so by birth is called xing.*

*Xing is what we have from birth, in other words different forms of desire [...] But deliberately or not, Xunzi misrepresents Mencius's uses of xing. The Mencian xing can grow and change; to Xunzi it is immutable. (Goldin, 1999, p. 12-3)*

Ma, a nostro avviso, quando Xúnzǐ scrive *shēng zhī suǒyǐ rán* 生之所以然 non sta esprimendo un concetto come “ciò che è tale nell'uomo fin dalla nascita”,<sup>96</sup> poiché una simile traduzione risponde alla sintassi *shēng zhī suǒ rán* 生之所然 o *shēng zhī suǒ yǐ rán* 生之所已然. Nella frase del passo del capitolo *Zhèng míng* compare la preposizione *yǐ*, che modifica, seppur lievemente, il senso di quanto detto da Xúnzǐ. Tale preposizione sottolinea non tanto ciò che è tale, bensì, le ragioni, i principi che fanno sì che *shēng* si dia in un tal modo e che avvenga in tal modo; dal momento che *shēng* può indicare tanto un processo statico, quanto un processo dinamico, Xúnzǐ impiega *xìng* per indicare sia le ragioni e i principi dietro alle forme del corpo e i desideri umani, quanto quelli inerenti la loro formazione e il loro sviluppo, dallo stimolo alla reazione. Tali processi sono completamente spontanei e non necessitano di essere appresi. Goldin, tuttavia, ha sicuramente ragione quando equipara *xìng* alle differenziazioni dei desideri umani, così come ha ragione quando scrive che

<sup>95</sup> Il riferimento principale è Mencio non perché le sue idee fossero quelle più in voga e autorevoli nel periodo degli Stati Combattenti, ma perché, ad eccezione del XZMC e del XQL non sono sopravvissuti scritti coevi dedicati a queste problematiche.

<sup>96</sup> Si confronti la traduzione di Knoblock (1994, p. 127): “What characterizes a man from birth is called his nature”.

per Xúnzǐ la natura umana è immutabile, poiché il processo di crescita morale e di trasformazione (*huà*) non può alterare la natura dell'uomo (Scarpari, 2010, p. 232).

Riprendiamo il passo del Xúnzǐ:

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。

*Definiamo natura i principi grazie ai quali ciò che è nell'uomo fin dalla nascita e tutti i suoi processi vitali avvengono per come sono. Essa si definisce come la facoltà che le inclinazioni naturali hanno di armonizzare i risultati di tali processi, di accordare gli stimoli alle reazioni, che non necessita alcuno sforzo ma che, al contrario, avviene in modo del tutto spontaneo. (Xúnzǐ, Zhèng míng)*

Yáng Liàng scrive a proposito della frase *xìng zhī hé suǒ shēng*: 和，陰陽沖和氣 “Il carattere *hé* significa la mescolanza armoniosa dei fluidi energetici operata dai principi di *yīn* e *yáng*.”<sup>97</sup> In questo passo Xúnzǐ introduce tre aspetti che definiscono la sua concezione della natura umana: l'ultimo è abbastanza riconoscibile da chi ha familiarità con il pensiero del filosofo. Il primo identifica *xìng* come le ragioni dietro ciò che abbiamo tradotto come “ciò che è nell'uomo fin dalla nascita e tutti i suoi processi vitali avvengono per come sono” che vanno dallo sviluppo fisico,<sup>98</sup> ai desideri, ai loro processi grazie ai quali si manifestano e alle azioni conseguenti per soddisfarli; nella seconda definizione *xìng zhī hé suǒ shēng*, il sintagma nominale *suǒ shēng*, nominalizzato dal sostituto *suǒ*, da un punto di vista grammaticale si distingue dalla prima frase: se in quest'ultima il sostituto *suǒ* era seguito dalla preposizione *yǐ*, nella seconda il sostituto ha la funzione di complemento oggetto. E se la

---

<sup>97</sup> Nel *Lǎozǐ* (42) riscontriamo un uso simile del carattere *chōng*: 萬物負陰而抱陽，沖氣以為和 “Le diecimila creatura portano dietro con sé lo *yīn* e abbracciano lo *yáng*; raggiungono lo stato di armonia mescolando i fluidi energetici”.

<sup>98</sup> Ciò sembra essere confermato da un passo contenuto sempre nel capitolo *Zhèng Míng*: 傷性謂之病 “Ciò che danneggia seriamente il corso dello sviluppo di un uomo si definisce malattia.” Knoblock traduce “Injury to original nature is called illness” e lega quest'affermazione a un commento di Xúnzǐ sulle dottrine di Chén Zhòng 陳仲 e Shǐ Qiū 史鱗 i quali: 忍情性，褻谿利跂，苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是陳仲史鱗也 “Vi sono coloro che infieriscono con crudeltà verso la propria natura e le loro emozioni più genuine producendo una dottrina estremamente contorta e ad essi proficua. Essi ritenevano che ciò che li differenziasse dagli altri fosse indice di superiorità, ma in realtà queste differenze non erano sufficienti neppure per portare concordia alle grandi fette del popolo né a chiarire grandi principi che regolano le distinzioni sociali. Tuttavia le tesi che sostengono non mancano di coerenza logica e i loro discorsi si dimostrano sufficientemente razionali da ingannare e confondere le masse più stupide. Queste sono le dottrine di Chén Zhòng e Shǐ Qiū.” (*Xúnzǐ, Fēi shì'èr*) In base a questo passo, Knoblock sembra sostenere che *shāng xìng* significhi danneggiare la propria natura reprimendola; tuttavia, nel descrivere le dottrine di Chén Zhòng e Shǐ Qiū, Xúnzǐ non usa mai il verbo *shāng*, bensì *rèn* 忍 che Yáng Liàng commenta: 違矯其性 “Agire in contrasto con le proprie disposizioni.” (*Xúnzǐ jijiě*, p. 91) A nostro avviso, la presenza del carattere *bìng* sembra far riferimento a un contesto più fisico che psicologico sebbene esso sia impiegato anche per esprimere una difficoltà molto difficile da superare che però, dato il contesto, non ci sembra di ravvisare. Parziale riscontro possiamo trovarlo nel passo del *Táng Yú zhī dào* che abbiamo tradotto in precedenza: 養性命之正，安命而弗夭，養生而弗傷 “preservarono il corretto equilibrio tra la loro natura originaria e quanto il Cielo aveva decretato. Accettarono tranquillamente il loro destino e non morirono prematuramente; preservarono la loro integrità fisica e senza recar alcun danno.” dove il carattere *yǎng* 養 è usato sia davanti a *shēng* per indicare la vita, il corso dell'esistenza, sia davanti a *xìng*.

prima frase identificava le ragioni dietro i processi generativi, dietro tutto ciò che nasce, in posizione di complemento oggetto il sostituto *suǒ* indica il risultato finale del processo che avviene grazie alle capacità delle inclinazioni naturali di armonizzare le condizioni che avvengono nel momento in cui il soggetto riceve gli stimoli e risponde ad essi, ciò che è generato. Secondo Liáng Tāo (2008, pp. 324-26), la seconda frase può essere utilizzata come spiegazione teorica delle teorie di Gàozǐ sulla natura umana, nel momento in cui egli afferma *shí sè xìng yě* 食色性也. Ciò metterebbe le concezioni di Xúnzǐ sulla natura umana in contrasto con quelle di Mencio. Spostiamoci quindi sulla sua figura: poiché le tracce più consistenti del suo pensiero sono da rinvenirsi nel *Mèngzǐ* stesso, gli studiosi hanno identificato almeno tre punti fondamentali sotto i quali è possibile rappresentare il suo pensiero:

I) 生之謂性 *Vita è ciò che si intende per natura.*

II) 仁內也，非外也。義外也，非內也 *La benevolenza risiede all'interno non all'esterno dell'uomo, la rettitudine è all'esterno dell'uomo, non al suo interno.*

III) 性無善無不善 *Non vi è bontà né malvagità nelle inclinazioni naturali.*

Di queste tre frasi, la prima è senza alcun dubbio quella che più di tutte continua a far colare inchiostro dei sinologi; ciò è comprensibile poiché come ha fatto notare Maurizio Scarpari (2002, p. 41-2), i due caratteri si prestano a un gioco semantico tale che è possibile dare alla frase tanto a un'accezione statica (la natura umana consisterebbe in una serie di qualità che si hanno fin dall'origine) o dinamica (la natura umana è identificabile con corso della propria esistenza e del processo di crescita e sviluppo).

Su quali delle due accezioni Gàozǐ facesse riferimento, il dibattito rimane aperto: sempre secondo Scarpari (*Ibid.*, p. 42), il fatto che il filosofo caratterizzi la natura umana prima come fame e istinto sessuale e poi come si serva dell'immagine dell'acqua che è possibile far convogliare tanto a est quanto a ovest, suggerirebbe che egli facesse riferimento a entrambe le accezioni.

Una cosa sembra certa: Gàozǐ, quando parla di inclinazioni naturali, sia che ne parli in senso statico che dinamico, non sembra allontanarsi dall'identificarle o con il processo di crescita fisico (Graham, 1986, p. 42-3) o con le manifestazioni fisiologiche umane (Liáng Tāo, 2008, p. 321). Secondo Liáng Tāo (*Ibid.*, p. 330) la chiave di volta per comprendere la posizione di Gàozǐ sulla natura umana è la domanda che Mencio gli rivolge chiedendogli elucidazioni a proposito del suo giudizio: *shēng zhī wèi xìng*: 生之謂性，猶白之謂白; se-

condo lo studioso, quando Gàozi assente all'analogia avanzata da Mencio, egli non pensa alla natura umana come *shēng zhī suǒyǐ rán*, bensì come *shēng zhī rán*, come manifestazione esteriore di desideri eminentemente fisiologici (*shí sé*); questo fa sì che Gàozi non faccia il passo successivo conferendo a *xìng* una dimensione processuale (*Ibid.*, p. 331).

Se Gàozi concepisse la natura umana semplicemente come la manifestazione visibile di bisogni e desideri fisiologici, la sua analogia con l'acqua che scorre ovunque la sia faccia defluire risulterebbe difficile da comprendere, specie se si postula che con il termine *xìng* egli faccia esclusivamente riferimento ai bisogni fisiologici. Rileggiamo il passo:

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」

*Gàozi disse: "La natura umana non è altro che fame e istinto sessuale; la premura verso il prossimo proviene da dentro di noi, non si acquisisce fuori di noi; il senso di ciò che è giusto si acquisisce fuori di noi non dentro noi" (Mèngzǐ, Gàozi shàng)*

e confrontiamolo con il secondo paragrafo del capitolo *Gàozi shàng*:<sup>99</sup> "Gàozi disse: 'La natura umana è come l'acqua che scorre vorticoso: fluisce a est se la si fa defluire a est, a ovest se la si fa defluire a ovest. La natura umana, allo stesso modo dell'acqua che non mostra preferenze tra l'est dall'ovest, non mostra alcuna preferenza tra il bene o il male.'" Mentre il senso di amore e premura verso il prossimo è innato (come per Mencio) non lo è il senso di giustizia che deve essere acquisito attraverso lo studio delle dottrine filosofiche; quello che ci interessa sottolineare e che costituisce una divergenza rispetto al pensiero di Xúnzǐ è che per Gàozi, l'analogia con l'acqua serve a dimostrare come le inclinazioni possano assumere qualsiasi direzione, avendo come conseguenza l'assunzione di *yì* fra le loro manifestazioni. Il fatto che *yì* debba essere acquisito all'esterno non significa che in seguito non possa far parte delle inclinazioni naturali; da questo punto di vista, *xìng* cessa di essere esclusivamente la manifestazione di impulsi e bisogni fisiologici per diventare la direzione che può assumere la crescita morale di un individuo.

Gàozi con la sua analogia dell'acqua intende esprimere che le inclinazioni naturali non mostrano alcuna preferenza verso il bene o verso il male; il *Mèngzǐ* per bocca di Gōngdūzǐ etichetta la natura umana di Gàozi come *wú shàn wú bù shàn*; l'analogia dell'acqua fa sì, però, che il discorso possa essere spostato, incanalato, come conseguenza dell'analogia, verso un'altra concezione riportata dal discepolo di Mencio: *xìng kěyǐ wéi shàn, kěyǐ wéi*

---

<sup>99</sup> Avendo già tradotto il passo, omettiamo il testo cinese.

*bù shàn* 性可以為善，可以為不善， anche se non sappiamo quali siano le circostanze che possano spingere un uomo a divenire malvagio.

Il XZMC, ponendo tanto la bontà quanto la malvagità come espressioni delle inclinazioni naturali, si differenzia sia da Gàozǐ sia dalla teoria riportata da Gōngdūzǐ. Pur avendo chiarito e distinto il significato di *shàn* da quello di *hào*, è necessario prestare attenzione alla struttura di *shàn bù shàn xìng yě*: la sintassi, pur essendo estremamente semplice, ammette più di una soluzione, poiché la frase può comportare le seguenti implicazioni:

- I Le inclinazioni naturali sono sia capaci di bontà sia di malvagità.
- II Le inclinazioni naturali possono divenire buone o malvagie.
- III Le inclinazioni naturali sono buone in alcune persone, malvagie in altre.

Di queste tre soluzioni scartiamo l'ultima, poiché il manoscritto è categorico nell'affermare la conformità delle inclinazioni naturali in ogni uomo (XZMC, 9). La seconda possibilità presenta alcune possibilità interessanti: quando il XZMC parla di *dài xí ér hòu diàn* egli postula una situazione in cui le inclinazioni naturali e il cuore agiscono secondo dei modelli costanti, nonostante le diversità delle circostanze contingenti che possono stimolare le reazioni più disparate. Dal momento che la differenza delle azioni degli esseri umani, ponendo che siano stati soggetti ai medesimi stimoli e presenti nelle medesime circostanze, avviene poiché impiegano le proprie facoltà mentali, il proprio cuore, in modo differente l'uno rispetto all'altro, frutto del beneficio dell'insegnamento dei saggi (XZMC, 9).

Le prime due implicazioni riescono a cogliere il senso della frase del manoscritto, poiché gli esseri umani sono capaci tanto del bene quanto del male e inoltre possono anche diventare buoni: la bontà nel manoscritto non è solo definita come aderenza al senso di ciò che è giusto ed appropriato, ma anche come costanza nell'impegno ad agire in conformità con le norme morali.

Prima di iniziare un discorso prettamente morale, è necessario chiarire se il XZMC ritagli al carattere *xìng* un ambito statico oppure dinamico. Secondo il manoscritto, *xìng* non solo è definito come fluidi energetici alla base di un determinato insieme di emozioni, ma è anche, e qui si allinea con le posizioni di Xúnzǐ (Liáng Tāo, 2008, p. 323), il principio che permette lo sviluppo fisico di un determinato fenomeno:

牛生而長，雁生而伸，其性【使然，人】而學或使之也。凡物無不異也者。剛之桓，剛取之也。柔之約，柔取之也。四海之內其性一也，其用心各異也，教使然也。



*La capacità del bue di crescere fino a raggiungere ragguardevoli dimensioni e dell'anatra di estendere il collo una volta venuti al mondo sono date dalle loro inclinazioni naturali. L'uomo, tuttavia, può divenire quello che è grazie all'apprendimento e allo studio; di fatto, i fenomeni sono, in generale, ognuno diverso dall'altro: il dòu<sup>100</sup> è duro poiché la durezza è un suo tratto costitutivo; la cordicella è morbida poiché la morbidezza è un suo tratto costitutivo. In ogni angolo del mondo la natura degli uomini non mostra alcuna differenza, dato che è l'insegnamento a metterci nelle condizioni di impiegare, ognuno in modo diverso dall'altro, le nostre facoltà mentali. (XZMC, 5-6)*

Nel XQL tutta questa porzione testuale è assente: il testo si arresta a 金石之有聲也，弗扣不鳴, “il suono delle campane e dei litofoni non si produce se [essi] non sono percossi”, che costituisce la fine della listarella 3. Se osserviamo la listarella, notiamo che la sua estremità inferiore è preservata e che il carattere *míng* 鳴 è stato scritto proprio in quella porzione. Dal momento che la listarella n°4 inizia con *nèi qí xìng yī yě* 内其性一也 e che l'estremità superiore della listarella è lacunosa di massimo tre o quattro caratteri, ne dobbiamo concludere che la porzione appena tradotta non fa parte del testo compreso nelle parti lacunose delle listarelle n°3 e 4, inoltre il numero dei caratteri presenti sulla porzione occupata dalle listarelle 5-6 del XZMC comprende quello di una singola listarella del XQL.<sup>101</sup> Ci troviamo davanti a una porzione di testo in grado di occupare autonomamente una listarella.

La frase è molto complessa e le proposte di ricostruzione sono molteplici: quasi tutti gli studiosi più autorevoli (Lǐ Líng, Liào Míngchūn, Liú Zhào) sono concordi nell'aggiungere i caratteri *shǐ rán* 使然. Chén Wěi (2002, p.181) aggiunge solo la particella modale finale *yě* 也, mentre Guō Yí propone il carattere *yī* 一.

Dal momento che il manoscritto afferma esplicitamente *qí xìng yī yě* 其性一也, ci sembra che la scelta di Guō Yí sia meno convincente rispetto a quelle degli altri studiosi. In effetti sembra che questo passo non stia affrontando la comunanza delle potenzialità delle inclinazioni naturali, bensì stia descrivendo che cosa c'è alla base di processi come la crescita fisica e morfologica di un essere. Poco più avanti il manoscritto affermerà la diversità del mondo fenomenico.

<sup>100</sup> Un utensile sul quale si ponevano i cibi (*Shuōwén jiězi*, p. 426)

<sup>101</sup> Pur essendo consapevoli di questa affermazione, ne dobbiamo sottolineare il carattere ipotetico poiché il conteggio dei caratteri della porzione testuale del XZMC deve ritenersi sempre una stima e non esatto a causa del danneggiamento del testo. La questione sarà ripresa più avanti.

Da un punto di vista paleografico, osservando il supporto sul quale il testo è stato vergato, sembra che il totale dei caratteri mancanti sia tre, il che ci fa propendere per la seguente ricostruzione:

其性使然，人而學或使之也

Una ricostruzione alternativa è stata proposta in Chén Wěi (2002, p. 182):

其性也，人生而學或使之也

Il carattere *shēng* si giustifica come componente di una frase complessa avente struttura sintattica identica alle due frasi precedenti. In queste ultime, il soggetto (*niú* oppure *yàn*) è seguito subito dal verbo *shēng* e dalla congiunzione *ér*. E dal momento che la frase continua con *ér xué*, è molto probabile che il soggetto sia *rén*, l'uomo. Ma così facendo la traduzione cambia:

*Ma l'uomo, una volta venuto al mondo, ha delle potenzialità tali da poterlo mettere anche nelle condizioni di dedicarsi allo studio.*

Un'altra alternativa è quella di interpretare il sostituto anaforico *zhī* della frase *huò shǐ zhī yě* come non riferentesi all'intera frase complessa, bensì a *rén*, facendo divenire la traduzione:

*Per quel che riguarda l'uomo, invece, è lo studio a farlo essere quello che è.*

Liào Míngchūn (citato in Lǐ Tiānhóng, 2002, p. 142) sostiene che il pronome indefinito *huò* indichi le inclinazioni naturali dell'uomo e che la frase *huò shǐ zhī yě* 或使之 altro non sia un modo per dire *qí xìng shǐ rán* 其性使然. Non siamo molto convinti di questa ipotesi sotto il punto di vista grammaticale poiché il carattere *huò* è impiegato per esprimere una quantificazione esistenziale di tipo indefinito (“un certo, alcuni”), mentre il manoscritto sembra che stia facendo riferimento alle qualità di tutti gli esseri umani. Inoltre se *huò* indicasse le inclinazioni naturali bisogna stabilire il ruolo sintattico di *rén ér xué*: è norma, nella sintassi di *huò*, che esso si riferisca ai caratteri subito a esso precedenti:

南蒯之將叛也，其鄉人或知之

*Un compatriota di Nán Kuǎi venne a sapere che costui intendeva ribellarsi. (Zuǒ zhuàn, Zhāo gōng)*

A nostro avviso l'interpretazione che dà Lǐ Tiānhóng (2002, p. 142) risulta essere più convincente. In *Lúnyǔ, Zǐ Lù* leggiamo:

子曰：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫。』善夫！」「不恒其德，或承之羞。」子曰：「不占而已矣。」

*Il Maestro disse: “A sud c’è un detto secondo il quale quando gli uomini non sono costanti nella loro condotta non possono fare i medici o i wū. Lo trovo splendido! Ve ne è un altro che recita: ‘Chi non è costante nella propria virtù ne proverà sempre vergogna.’”<sup>102</sup> A questo proposito il Maestro disse: “In questo caso non serve a niente ricorrere alla divinazione.”*

Huáng Kǎn commenta questo passo:

孔子引易恒卦不恒之辭，證无恒之惡，言人若為德不恒，必羞辱承之。羞辱必承，而云或者，或，常也，言羞辱常承之。何以知或是常也？按詩云：“如松柏之茂，無不爾或承”鄭玄曰：“或，常也”老子曰：“湛兮似或存。”河上公注云：“或，常也”

*Confucio cita l'esagramma Héng alle parole corrispondenti al nove in terza posizione per dimostrare la malvagità insita nella condotta incostante. Egli sostiene che se la virtù morale dell'uomo si rivela incostante, egli dovrà provarne vergogna. Si tratta di una vergogna e di un disonore che l'uomo proverà inevitabilmente; il testo, tuttavia riporta il carattere huò. Huò significa 'costante' e il passo afferma che l'uomo avrà sempre vergogna dell'incostanza della sua virtù. Come sappiamo che huò significa 'costante'? Nelle Odi leggiamo: 'Come la prosperità dei pini e dei cipressi possa la tua stirpe essere sempre fiorente'. Zhēng Xuán commenta così: 'Huò significa costante'. Nel Lǎozǐ leggiamo: 'Sommerso! Eppure costantemente presente'. Nelle sue annotazioni al Lǎozǐ, Hé Shàngōng scrive: 'Huò significa costante.' (Lúnyǔ jíjiě, p. 934)*

---

<sup>102</sup> Dal *Zhōuyì*, esagramma 32.

Il passo del *Lǎozǐ* citato nel commentario di Huáng Kǎn presenta un interessante caso di variazioni per quel che riguarda il carattere *huò*. Le versioni di Jǐng Lóng 景龍 e di Yì Xuán 易玄 al posto dei tre caratteri *xī sì huò* 兮似或 compare *cháng* 常: 湛常存. La versione A di Dūnhuáng 敦煌 contiene anche il carattere *sì*: 湛似常存 (*Bóshū Lǎozǐ jiàzhù*, p. 242). Tuttavia *cháng* fa riferimento a uno stato costante, senza deviazioni dal sentiero, dalla condotta.

E' certo che tale stato è auspicato dagli anonimi autori del manoscritto, ma a nostro avviso *huò* risulta più comprensibile se inteso come prestito per l'avverbio *yòu*: 或→有→又. Come avverbio, *yòu* si riferisce sempre al rema, mai al tema (*rén ér xué*.<sup>103</sup>), specie in quanto predicato verbale o, meno frequentemente, complemento oggetto, quest'ultimo riferendosi al tema stesso nelle frasi che abbiamo appena esaminato; in altre parole: per quel che riguarda l'uomo, nel momento in cui egli studia può divenire quello che è, poiché è lo studio che lo mette in queste condizioni. *Rén ér xué* è dunque tema della frase e rimanda contemporaneamente al soggetto logico.

A prima vista sembrerebbe che il manoscritto si stia contraddicendo, in realtà il riferimento è a due cose diverse. Il processo di apprendimento e di studio sembrano essere delle risorse in grado di implementare lo sviluppo e sfruttare al massimo le potenzialità delle inclinazioni naturali, cosa questa non possibile per quanto riguarda gli animali che non possono svilupparsi studiando; di più, non possono nemmeno studiare. La presenza della congiunzione *ér* di fronte al solo costituente nominale *rén* non fa che risaltare questo elemento, ponendolo in una posizione di maggior rilievo rispetto agli altri esseri menzionati.

Le posizioni di Gàozǐ che vogliono le inclinazioni naturali identificabili con i processi di crescita e di sviluppo del mondo fenomenico, trovano un riscontro parziale nel XZMC nel momento in cui il discorso continua a vertere sul mondo animale o sullo sviluppo fisico. La peculiarità, rispetto a Gàozǐ è che gli anonimi compilatori del manoscritto, pur essendo consapevoli dell'assoluta conformità dei processi delle inclinazioni naturali in tutti gli uomini, riconoscono alla natura umana delle differenze che non possono essere ascritte agli animali e che verranno riprese successivamente. Tali differenze rientrano nella natura dei fenomeni poiché ognuno è diverso dall'altro ed è questa affermazione che ci consente di interpretare la frase del XZMC e del XQL *sì hǎi zhī nèi qí xìng yī yě* 四海之内其性一也 alla luce del pensiero di Xúnzǐ: secondo Chén Níng (2002, p. 23): “The Guodian material

---

<sup>103</sup> Si confronti a questo proposito lo studio di Christoph Harbsmeier (1981, pp. 136-52).

thus confirms that prior to Mencius, some Confucians had already taken upon themselves to assert the universal similarity of human nature.”

Nonostante ciò, dobbiamo ribadire una precisazione: per Xúnzǐ le inclinazioni naturali sono ciò che una determinata specie (gli esseri umani nel nostro caso) ha in comune a differenza di Mencio che ritiene che con *xìng* si debbano intendere quelle caratteristiche che distinguono gli esseri umani dagli animali (Goldin, 1999, p. 13) in virtù della presenza di determinate tendenze insite nel cuore.

Nel XZMC (e nel XQL) la frase che abbiamo analizzato non fa solo riferimento a un insieme comune di caratteristiche o di qualità insite fin dalla nascita e di possibilità di sviluppo ma anche all'uguaglianza in tutti gli uomini di tutti i fattori (sia interni che esterni) che sono alla base dei processi di interazione delle inclinazioni naturali con il mondo fenomenico e della comunanza di tali processi con tutti i membri della specie umana. Il seguente passo è unico nella storia del pensiero filosofico cinese per la natura dettagliata con la quale tratta tutti i fattori che interagiscono con le inclinazioni naturali; vale dunque la pena osservare il testo con estrema attenzione:

凡性或動之，或逆之，或交之，或厲之，或出之，或養之，或張之。凡動性者，物也；逆性者，悅也；實性者，故也；厲性者，義也；出性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物之勢者之謂勢，有為也者之謂故。義也者，群善之蘊也。習也者，以習其性也。道者，群物之道。

*Generalmente, nell'ambito delle inclinazioni naturali, ci sono elementi che le stimolano, altri in grado di accoglierle, di consolidarle interagendo con esse, di temprarle, di manifestarle, di nutrirle e di portarle a maturazione. I fenomeni sono quegli elementi che stimolano le inclinazioni naturali, l'appagamento quello che le accoglie, le motivazioni quelle che le consolidano interagendo con esse, i principi di giustizia quelli che le temprano, la pratica costante quelli che le nutrono, il Dào quello che le porta a maturazione.*

*Con 'fenomeno' si intende tutto ciò che si manifesta all'esterno; con 'appagamento' si intende ciò che ci fa sentire gratificati;<sup>104</sup> con 'circostanze contingenti' si intende la situazione nella quale si trova una data realtà; con 'motivazioni' si intendono i propositi e le azioni consapevoli; con "principi di giustizia" si intende il criterio attraverso il quale si*

---

<sup>104</sup> Si confronti il capitolo *Miù chéng* dello *Huáinánzǐ*: 凡人其賢其所說，而說其所快 “Gli uomini reputano degno di importanza ciò che fa sentire loro appagati e si sentono appagati da ciò che li gratifica”.

valutano tutte le manifestazioni di bontà;<sup>105</sup> la pratica di ciò che si studia è intesa come costante esercizio delle inclinazioni naturali. Il Dào è il principio regola tutti gli aspetti del mondo fenomenico. (XZMC, 9-14)

Il passo ha presentato fin dall'inizio alcuni problemi di natura paleografica sui quali sembra per ora, con un'eccezione di cui parleremo più in dettaglio, esserci accordo tra gli studiosi.

Vediamo prima la traduzione che ne dà Puett (2004, p. 48) e Paul Rakita Goldin (1999, pp. 121-22):

*In general, as for one's nature, some [things] move it, some entice it, some link with it, some discipline it some bring it out, some nurture it some let it grow. In general, that which moves nature is things, that which entices nature is pleasure, that which makes links with nature is intention, that which discipline nature is propriety, that which brings nature out is circumstance, that which nurtures nature is repeated study, that which causes nature to grow is the Way. In general, what is seen I call things; those that bring happiness to oneself I call pleasurable; the circumstances of things I call circumstance; activity I call intention. Propriety is the compiling of the myriad [things deemed] good; repeated study is bringing repeated study to one's nature. The Way refers to the ways of the myriad things.*

*As a rule, there is something that moves the xing, something that causes it to be active,<sup>26</sup> something that engages it, something that whets it, something that impedes it, something that nourishes it, something that augments it. As a rule, what moves the xing are objects; what activates it is pleasure; what engages it are causes; what whets it is morality; what impedes it are circumstances; what nourishes it is habitual practice; what augments it is the Way. Whatever one sees are called "objects"; what is congenial to oneself is called "pleasure"; the circumstances of objects are called "circumstances"; what is efficacious are called "causes." Morality is the expression of the many forms of goodness; habitual practice is what one uses to train the xing; the Way is the Way of the many objects.*

Il primo carattere è stato all'inizio trascritto 達 dai curatori dell'edizione su catalogo e spiegato, seppur con riserve, con *feng* 逢. Questa spiegazione è stata accettata anche da

---

<sup>105</sup> Similmente, nello *Yücong sän* (25) leggiamo: 義, 善之方也 "Il senso di giustizia è la strada lungo la quale si manifesta la bontà".

Michael Puett (*Ibid.*, p. 47). Goldin (*Ibid.*, p. 121) accetta la trascrizione dell'edizione su catalogo, ma si serve del lavoro di Chén Níng (2002) e lo glossa con *gé* 格 intendendolo come causativo di *xíng* 行 presente nella prima listarella nella frase *dài yuè ér hòu xíng* 待悅而後行. Chén Níng propone di spiegare il carattere con *dá* 達 e compie, invece, un'analisi più dettagliata: egli scompone il carattere in due parti, il radicale *chuò* 辵/辵 e il componente *fēng* 丰 assumendo come posizioni di partenza il fatto che il primo sia un elemento semantico e il secondo fonetico. Successivamente Chén Níng collega la pronuncia del carattere a *da* affermando che i caratteri *dà* 大, 牽, 菑, appartengono alla stessa categoria di rime di *fēng* (*yuè* 月) e pertanto possono essere usati uno al posto dell'altro. I tre caratteri che abbiamo riportato sarebbero modi diversi di scrivere, assieme al radicale *chuò* il carattere *dà* e, di conseguenza, 達 e *dá* sarebbero interscambiabili.

Se osserviamo il carattere *dá* presente nelle fonti manoscritte, notiamo subito una vistosa difformità della sua struttura grafemica con il carattere presente nel XZMC 𠄎 (XZMC, 10) e 𠄏 (XZMC, 11) che rende tutti e due i caratteri distinguibili l'uno dall'altro:

𠄎 (Bāoshān, 111) 𠄏 (Bāoshān, 112) 𠄐 (Bāoshān, 113) 𠄑 (Bāoshān, 119) 𠄒 (Bāoshān, 119) 𠄓 e 𠄔 (Yǔcóng yī, 60)

La nostra obiezione principale, però, non pertiene soltanto alla spiegazione del carattere, ma anche alla sua trascrizione. Riteniamo più convincente quelle di Chén Wěi (2002), Lǐ Líng (2002), Lǐ Tiānhóng (2003), Dīng Yuánzhí e Liào Míngchūn (2001) che hanno scelto il carattere *nì* 逆 la cui simile struttura è riscontrabile in altre testimonianze manoscritte coeve:

𠄕 (Bāoshān, 71) 𠄖 (Bāoshān, 75) 𠄗 (Xìng zì mìng chū, 17) 𠄘 (Chéng zhī wén zhī, 32) 𠄙 e 𠄚 (Xìng qíng lùn, 4 e 5).


La somiglianza che presentano ci induce a considerare il carattere in questione come *nì*. Si confrontino ora le seguenti grafie del carattere *shuò* 朔:

𠄛 (Bāoshān, 63) 𠄜 (Bāoshān, 63) 𠄝 (Bāoshān, 63) facendo particolare attenzione agli elementi 𠄞 e 𠄟. L'elemento a sinistra è identico alla parte superiore destra del carattere *nì*, in altre parole, è lo stesso componente (il tratto orizzontale superiore è a malapena visibile).



Per quanto concerne il carattere trascritto con, alla luce di quanto abbiamo scritto fino ad ora, possiamo vedere come questo abbia un elemento fonetico ben distinto da *fēng* e pur tuttavia le due grafie, come spesso accade nella scrittura del periodo degli Stati Combattenti sono fra di loro somiglianti. Si confrontino queste due occorrenze, entrambe nell'edizione dello *Zīyī* 緇衣 rinvenuta a Guōdiàn:

 (Guōdiàn *Zīyī*, 38-9)

Confrontiamo le grafie sopra riportate con le due seguenti contenute nell'esemplare manoscritto dello *Zīyī* acquistato dal Museo di Shanghai, che riporta la grafia 陸:

 (*Shànghǎi Zīyī*, 19)

Si noti, di passaggio, che l'elemento 丰 assume una forma e un orientamento del tutto diverso da quello del carattere 𦉰 (*Xīng zì mìng chū*, 10) o 𦉱 (*Bāoshān*, 63): in questi ultimi due, l'elemento erroneamente trascritto con 丰 mantiene una posizione verticale, quasi perpendicolare (occasionalmente le due estremità del tratto verticale, quella superiore e inferiore, possono curvare), mentre l'elemento presente nello *Zīyī* di Guōdiàn 38-9 e nello *Zīyī* del Museo di Shànghǎi presenta sempre una lieve inclinazione. E' più facile trarre le conclusioni mettendo a confronto direttamente la grafia del XZMC e quella dello *Shànghǎi Zīyī*:

 (*Xīng zì mìng chū*)       (*Zīyī*)

Il secondo carattere che ci interessa riguarda una varianza che sembrerebbe intercorrere tra il XZMC e il XQL: laddove il manoscritto di Guōdiàn legge 快於己者, il XQL legge 於己者 il cui carattere è stato trascritto con una struttura avente *yòu* 右 nella porzione superiore del carattere e *xīn* nella porzione inferiore. Il carattere è stato spiegato come *yòu* 忧. Altri (Lǐ Shǒukuí, 2007) trascrivono il carattere come 快. Nel XZMC il carattere è scritto 𦉱. In effetti, a giudicare dalla sua struttura grafemica, il carattere *guài* 𦉱 nella sua grafia del periodo degli Stati Combattenti può assomigliare al carattere *yòu* 右. Il dubbio è il seguente: fino a che punto possiamo sostenere che il carattere del XQL sia stato scritto come una variante grafica del carattere *kuài* e nel caso di risposta affermativa quale scelta siamo chiamati a compiere? Per poter dipanare i dubbi che si stagliano su tale scelta (快 oppure 𦉱), procediamo a un'analisi del carattere *guài* 𦉱. Il carattere *guài* è presente nello *Shuō-*



wén ed è scritto con la grafia 𠄎 nella quale scorgiamo l'elemento yòu e l'elemento 𠄎. Nel periodo Shāng il carattere era scritto 𠄎. Durante il periodo dei Zhōu Occidentali, nello Zuò Bó guǐ, compare con la seguente struttura: 𠄎. Se osserviamo i grafemi che compongono il carattere possiamo scomporre la struttura nei componenti yòu 又, come nel carattere fán 𠄎, presente anch'esso nella struttura, e dal componente 𠄎. La struttura sembra suggerire una mano nell'atto di raccogliere o tenere in mano qualcosa e le sue occorrenze nei manoscritti su bambù è molto simile a quelle che troviamo su bronzo: 𠄎 (Bāoshān, 260), 𠄎 (Yǔ cóng yī, 91), 𠄎 (Zūn dé yì, 35), 𠄎 (Lǎozǐ yǐ, 14) mentre kuài 快 è scritto: 𠄎 (Bāoshān, 82), 𠄎 (Bāoshān, 172) 𠄎 (Shànghǎi Zhōuyì, 38) 𠄎 (Shànghǎi Zhōuyì, 39). Osserviamo che il costituente superiore non è una bocca e che il tratto che lo attraversa non fa parte del componente yòu. La struttura grafemica dei manoscritti scritti con lo stile calligrafico dello stato di Qín è simile a quella dei manoscritti esaminati, ma comincia ad avvicinarsi al lishū: 𠄎. Da un punto di vista fonologico, i due caratteri non appartengono alla medesima categoria di rime e le sillabe sono troppo diverse per poter ipotizzare una confusione del copista.

Ritornando sulla struttura grafemica del carattere, occorre sottolineare come nelle occorrenze citate, non si assiste mai un fenomeno di inversione della posizione della sua struttura nella dimensione verticale; in altre parole, non si dà il caso del componente 𠄎 posizionato sopra il componente 又 nelle numerose occorrenze del carattere yòu 右 nei manoscritti rinvenuti nell'area appartenente allo stato di Chǔ: 𠄎 (Lǎozǐ bǐng, 9). L'inversione speculare del componente yòu è usata per scrivere il carattere zuǒ dal momento che fin dal jiǎ-gǔwén il componente della mano sinistra (e il carattere stesso) era scritto proprio in questo modo: 𠄎 (Lǎozǐ bǐng, 6) 𠄎 (Lǎozǐ bǐng, 6). Alla luce di questi dati è possibile porre le seguenti condizioni: nel primo caso ci troviamo davanti a una variante genuinamente lessicale la cui trascrizione risulta in un carattere non listato nello ma presente, tuttavia, nel Kāng Xī cídiǎn che a sua volta cita lo Zhēngzìtōng 正字通: 《正字通》俗忧字 “Lo Zhēngzìtōng lo riporta come grafia non ufficiale del carattere yòu 忧”. Quest'ultimo è presente nello Shuōwén e spiegato come: 不動也, 从心尤聲 “Yòu significa immobile. E' composto dal grafema cuore 心 e ha per suono yóu 尤” (Shuōwén, p. 980). Il commento di Duàn Yùcái corregge la spiegazione data da Xǔ Shèn: 各本作不動也。今正。玉篇曰: 《心動也》。廣韻曰: 《動也》 “Tutte le edizioni riportano “Immobilità”, ma ora tale signifi-

cato è stato corretto in base allo *Yùpiān*, che riporta “Reazione del cuore a una stimolazione”, e del *Guǎngyùn*, “Movimento, stimolazione”.







Ecco la frase del XQL alla luce di questa ipotesi: 忧於己者之謂悦 quest’ultimo carattere presente poco prima nella frase 逆性者悦也. Che relazione sussiste tra i verbi *nì* e *yòu*? Se ci atteniamo alla prima frase citata, *yuè* è definito come quell’insieme di fattori che sono nelle condizioni di provocare una reazione del cuore, di porlo in grado di rispondere agli stimoli provenienti dal mondo esterno. *Nì* non il significato di “rifiutare, disobbedire”, bensì quello di “accettare, accogliere, portare”. Sussiste dunque un intimo legame tra l’appagamento delle inclinazioni naturali e le reazioni del cuore, al punto che potremmo dire che non c’è l’uno senza l’altra: dobbiamo ricordare che il carattere *yuè* si trova all’inizio del manoscritto nella frase 待悦而後行 frase il cui tema è di vitale importanza per la comprensione del testo. Tanto gli intenti degli uomini quanto le modalità di azione delle inclinazioni naturali sono in un momento descritte dal verbo *yuè* e affinché possa esserci l’azione (di qualsiasi tipo) è necessario che si realizzi tale condizione tanto nelle inclinazioni naturali, quanto nel cuore, poiché esso è la sede degli intenti e della volontà dell’uomo, privato della quale non potrebbe agire in nessun ambito.

Questa ipotesi ha un punto debole, il fatto che il carattere *yòu* 忧 non compare mai né in opere della tradizione manoscritta, né in quelle trasmesse: la prima occorrenza è nello *Zhēngzìtōng*, un’opera decisamente tarda, che difficilmente può testimoniare l’esistenza dell’impiego di tale carattere nel quarto secolo avanti Cristo. Tenendo in mente questa limitazione, possiamo ammettere la possibilità che il copista abbia commesso un errore e abbia confuso le due grafie, quella di *kuài* con quella di *yòu*. Pur essendo le due strutture piuttosto diverse, nondimeno esse prevedono entrambe la presenza del componente *yòu* 又 e il copista potrebbe aver fatto confusione con il componente posto sopra.



Un altro carattere degno di massima attenzione è quello che i curatori dell’edizione su catalogo hanno trascritto come *jiāo* 交. Questa proposta era stata accettata da tutto il mondo sinologico finché Qiú Xīguī (2004) nella sua analisi di *jiāo xìng zhě gù yě* 交性者故也 presente nel XQL contestò la trascrizione del carattere che occupa il posto di *jiāo* 交 in favore di 憲. Egli ravvisa nel XQL una grafia soltanto apparentemente diversa da quella del XZMC: 𠄎 (XQL, 5-6). Apparente, poiché Qiú Xīguī asserisce che anche nel XZMC ci si troverebbe in presenza dello stesso carattere con un grafema diverso: 𠄎, la cui trascrizione corretta sarebbe 控. Questo carattere è presente in un manoscritto su seta rinvenuto a Mǎ-

wǎngduī 馬王堆, nella frase: 時掣三樂. Questa frase, come le successive, si ritrovano in un passo del *Guǒ yǔ* 國語: *Shí jié sān lè* 時節三樂 e hanno permesso a Qiú Xīguī di spiegare i caratteri del XZMC e del XQL come *jié* 節. Se si accetta la trascrizione 憲, si isola l'elemento fonetico *shì* 室, usato come prestito per *zhì* 室. Poiché sia *jié* 節, sia *zhì* 室, sia *shì* 室 appartengono alla stessa categoria di rime *zhì* 質 (*Gùzì tōngjià huìdiǎn*, p. 563 e 587) due caratteri possono essere usati l'uno al posto dell'altro. Menzioniamo il fatto che l'argomentazione addotta da Qiú Xīguī risulta solida: l'intero passo da 時節三樂 a 君臣上下交得其志 trova quasi un esatto equivalente ad esclusione dell'uso della congiunzione *wú* 毋 al posto di *bù* 不 nella versione manoscritta; l'inizio della versione manoscritta non combacia con il *receptus* che legge: 四封之內, 百姓之事. La versione manoscritta legge 是故為人主者 “perciò quando si agisce in qualità di dominatore.” Sottolineiamo che non è possibile ricostruire le motivazioni che hanno portato il copista del *Guǒ yǔ* (o quello di Mǎwǎngduī) a scrivere *jié* 節 al posto di 掣 e viceversa.

La spiegazione di Qiú Xīguī è stata accolta con entusiasmo da molti sinologi cinesi: oltre a Lǐ Tiānhóng (2003) e Chén Wěi (2000), segnaliamo Lǐ Chénglù (2006) dove egli trascrive senza alcuna riserva il carattere 𠄎 con 𠄎, giustificando la sua scelta come trascrizione più accurata.

Riteniamo, tuttavia, che estendere l'analisi paleografica del carattere 憲 a 𠄎 per giungere a una medesima o quasi uguale trascrizione e spiegazione, dovrebbe essere accompagnata da alcune cautele, almeno per quel che concerne la trascrizione del carattere: il punto è che 𠄎 sembra avere un tratto nella sua parte sinistra appena accennato che completa le intersezioni dei tratti, facendo sì che la parte inferiore non sia il radicale *yòu* 又. Benché, solitamente, *jiāo* 交 presenti due e non tre intersezioni come ad esempio:  (*Bāoshān* 146)  (*Bāoshān* 146)  (*Wàngshān* M2 18)  (*Wàngshān* M2 19) e  (*Xìng qíng lùn* 25)  (*Xìng qíng lùn* 25).

nulla esclude, tuttavia, il fatto che possiamo trovarci in presenza di una variante grafica del carattere *jiāo* 交. Nel XZMC tale variante compare due volte e la si può scorgere anche nel manoscritto *Yì shī* 逸詩 (“Odi perdute”) del Museo di Shànghǎi (*Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguǒ Chǔzhúshū*, vol. 4):

 (*Yì shī*, 2) e  (*Yì shī*, 3). Si noti in entrambe le grafie il segno di raddoppiamento che nella trascrizione del passo in cui compaiono divengono:

交交鳴鳥<sup>106</sup>，集于中渚

*Volteggiano gli uccelli, cantando*

*E si raccolgono sulla sponda del fiume.*

I cui versi sono strutturalmente simili all'Ode *Huáng niǎo* 黃鳥 (*Mǎo*, 131):

交交黃鳥，止于棘

*Volteggiano gli uccelli gialli*

*E riposano su un albero di jojoba.*



Siamo dunque in presenza del carattere *jiāo* 交<sup>107</sup> e non *jié* 節, poiché, come abbiamo visto, esso è usato per riportare i versi di un'ode che non è stata inclusa nel *corpus* e che risulta molto simile all'ode *Huáng niǎo*.

Volgiamo ora la nostra attenzione al passo del *Guóyǔ*:

王曰：「不穀之國家，蠡之國家也，蠡其圖之！」對曰：「四封之內，百姓之事，時節三樂，不亂民功，不逆天時，五穀睦熟，民乃蕃滋，君臣上下交得其志，蠡不如種也。四封之外，敵國之制，立斷之事，因陰陽之恆，順天地之常，柔而不屈，彊而不剛，德虐之行因以為常」

*Il re disse: "Questo stato senza risorse alimentari è il vostro. Trovate una soluzione!" Fan Lì rispose: "All'interno dei quattro feudi, per quanto riguarda le occupazioni del popolo, se si trarrà diletto applicandosi con il massimo impegno negli impieghi delle tre stagioni, se non si getterà nel caos il lavoro della popolazione e se non ci opporrà ai ritmi delle stagioni, i cinque cereali matureranno in tutta tranquillità e allora la popolazione potrà aumentare e le relazioni tra sovrano e ministro e tra superiori e inferiori raggiungeranno i loro obiettivi. Fuori dal territorio compreso tra i quattro feudi, nel momento in cui si negozia con gli stati nemici, prendendo decisioni su questioni di massima sicurezza per lo*

---

<sup>106</sup> Il carattere  è composto da *wū* a sinistra e dal carattere *yú* 於 a destra. Tale carattere è riportato nello *Shuōwén* come *gǔwén*: 

<sup>107</sup> *Jiāojiāo* 交交 è spiegato come il moto avanti e indietro degli uccelli in volo.

*stato, si faccia affidamento sulla costanza di yīn e yáng, si segua la costanza del Cielo, si sia cedevoli ma non sottomessi, forti ma non rigidi; per quanto riguarda la condotta basata sull'applicazione della virtù e dell'autorità repressiva, attieniti a essa con costanza.*" (Guóyǔ, Yuèyǔ xià)

La frase *shí jié sān lè* 時節三樂 è commentata da Wéi Zhāo 韋昭: 三樂, 三時之務, 使人勤事樂業 "Con l'espressione *sān lè* 三樂 si intende far trarre diletto alla popolazione nell'ottemperare ai lavori agricoli delle tre stagioni, facendo in modo che si impegni con tutte le sue forze." (Guóyǔ, Yuèyǔ xià, nota 1).

Se sostituissimo *jié* a *jiào* oppure a 憲, avremmo 節性者故也 che è proprio la soluzione proposta da Qiú Xīguī. Benché l'espressione *jié xìng* 節性 "moderare le inclinazioni naturali" non compare nelle opere classiche nella stessa forma in cui compare nel XZMC e nel XQL, vi sono numerosi riferimenti alla necessità di porre dei freni alle espressioni istintuali degli uomini, fra cui Xúnzǐ stesso:

司徒修六禮以節民性, 明七教以興民德, 齊八政以防淫, 一道德以同俗, 養耆老以致孝, 恤孤獨以逮不足, 上賢以崇德, 簡不肖以絀惡。

*Il Ministro dell'Educazione perfeziona i sei riti per moderare le inclinazioni naturali del popolo, chiarisce i sette tipi di insegnamento affinché la virtù del popolo possa germogliare, innalza gli otto tipi di governo<sup>108</sup> per difendersi dalle inclinazioni lascive, si prende cura degli anziani poiché estende la pietà filiale, si preoccupa degli orfani per [...], eleva i meritevoli poiché venera la virtù, si sbarazza degli insegnamenti che non possono essere presi come modello per contenerne i principi malvagi. (Lǐjì, Wángzhì)*

故枸木必將待隳括、烝矯然後直; 鈍金必將待礪厲然後利

*Ecco spiegato il motivo per cui un pezzo di legno contorto, per diventare una trave dritta e regolare, dovrà prima essere messo nella morsa del carpentiere, ammorbidito con il vapore e forzato in modo da correggerne la configurazione; ugualmente, un pezzo di metallo grezzo, per diventare una lama tagliente e acuminata, dovrà essere levigato per bene e arrotato con cura dalla mola. (Xúnzǐ, Xīng'è. Traduzione in Scarpari, 1997)*

<sup>108</sup> Nel capitolo *Hóng fàn* 洪範 dello *Shàng shū* si legge a proposito di *bā zhèng* 八政: 一曰食, 二曰貨, 三曰祀, 四曰司空, 五曰司徒, 六曰司寇, 七曰賓, 八曰師 "Gli otto cardini del governo: il primo è detto nutrimento, il secondo risorse, il terzo sacrifici, il quarto Ministro dei Lavori, il quinto Ministro dell'Educazione, il sesto Ministro della Giustizia, il settimo le regole che sono alla base dell'intrattenimento degli ospiti, l'ottavo l'esercito". (*Shàng shū, Hóng fàn*).

Ma la spiegazione di *jié* 節 intesa come “moderare, porre delle restrizioni” non trova sufficiente giustificazione poiché non sembra distinguersi da un altro fattore che opererebbe nella medesima direzione: *yì*. A tal proposito, il manoscritto scrive: 厲性者，義也 “I principi di ciò che è giusto temprano le inclinazioni naturali”; il carattere *lì* ha il significato di “affilare, molare” o può indicare la pietra molare (厲，旱石也, “*Li* è la pietra molare” (*Shuōwén, Chǎngbù*, p. 852), ma anche il verbo “migliorare, innalzare” così come “severo, rigoroso” (ad esempio, *Lúnyǔ (Shù'ér*, 38): 子濫而厲，威而不猛，恭而安 “Il Maestro era mite ma rigoroso, severo ma non autoritario, formale ma affabile”). Il XZMC promuove sia lo studio dei testi sia l’auto coltivazione lo studio e l’auto coltivazione su tutti quegli elementi insiti nella natura umana, pur non essendo sufficienti a convergere verso la perfezione morale, che possono essere sviluppati anche senza l’apprendimento dei testi classici; non vi sono però dubbi che la linea che congiunge questi due momenti dello sviluppo di un individuo è la stessa (il testo quando ingiunge a non utilizzare uno sforzo consapevole per comprendere il cuore, parla sempre in riferimento allo studio) e il processo di auto coltivazione che si propone di raggiungere tale condizione attraverso un’attitudine che non rispetta a pieno il cuore, ma è volta esclusivamente a forzare la sua natura per raggiungere i suoi scopi, getterà il soggetto nella confusione. Qiú Xīguī ha riveduto la sua lettura, proponendo il carattere *shí* 實 (*Lǐ Tiānhóng*, 2002, p. 154). In tal modo, la frase deve essere letta come: *shí xìng zhě gù yě* 實性者，故也,<sup>109</sup> che, a nostro avviso, si rivela essere la proposta più convincente, nonostante alcune delle obiezioni che abbiamo presentato. Certo, sfortunatamente non è possibile stabilire con certezza quale dei due caratteri impiegare per spiegare la grafia del XZMC: da un punto di vista paleografico, le argomentazioni di Qiú Xīguī sono solide e la struttura grafica del XZMC può rimandare alla grafia del carattere *jiāo* che abbiamo visto nel manoscritto *Yì Shī*; inoltre, il carattere *jié* è presente sia nel XZMC sia nel XQL così come il carattere *jiāo* e la struttura del XZMC è ripetuta due volte. Nello stesso passo riportato nel XQL, il carattere è scritto con un’altra struttura, mentre nelle occorrenze in cui ricorre il carattere *jiāo*, non si notano strutture diverse. Si direbbe che chiunque abbia composto il testo non stesse considerando il carattere *jiāo*, ma abbia scritto appositamente una diversa struttura e quindi un diverso carattere. Per tale motivo noi optiamo per la spiegazione fornita da Qiú Xīguī.

<sup>109</sup> Si confronti anche Scarpari (2010, p. 239), che accetta la lettura di Qiú Xīguī e traduce 實性者，故也 “E’ assodato che sia [...] le motivazioni a sostanziarle”.

YUÈ 悦

Gù è stato descritto come un'azione o un proposito consapevole attuato al fine di raggiungere un determinato scopo, una precisa finalità; queste finalità sono state evidenziate nella parte delle listarelle 15-8 connesse con la creazione dei testi e delle altre forme culturali che i rú hanno sempre cercato di farsi carico di trasmettere. Il verbo che accompagna il carattere gù non ha in sé alcuna connotazione negativa e spiega che tale concetto è in grado di rafforzare le inclinazioni naturali, interagendo con le sue reazioni.

Comunque si intenda il verbo usato per definire gù, è certo che il suo ambito non ricade nella spontaneità, bensì in quello dell'azione mediata. Ma questo non significa che il XZMC non concepisca gli elementi che interagiscono con la natura dell'uomo solo come frutto della riflessione consapevole volta a raggiungere determinati scopi, ma anche a tutte quelle caratteristiche che compongono l'uomo e che segnano il corso spontaneo dell'azione. Uno di questi elementi è senza dubbio il carattere yuè 悦.

Le traduzioni di questo carattere sono varie e spesso riflettono differenti visioni che i traduttori hanno di questo concetto. Una di queste è senza dubbio quello di accomunare al suo significato quello di “piacere”. Ad esempio, Goldin (1999, p. 119) traduce:

*As a rule, there is something that move the xing, something that activates it, something that engages it [...] As a rule, objects are what move the xing, pleasure is what activates it, causes are what engage it [...] Whatever one sees is called 'objec'; what is congenial to oneself is called 'pleasure' [...] what is efficacious is called 'cause' [...]*

Oppure Behuniak (2005, p. 82):

*Dispositions have things that agitate them, things that challenge them, things that cooperate with them [...] Things and events agitate dispositions, inclinations challenge them, things already brought about cooperate with them [...]*

Le traduzioni citate costituiscono, a nostro avviso, un buon punto di partenza, poiché si soffermano su alcune sfumature intrinseche del carattere yuè che tratteremo tra poco; tuttavia, ci sembra il caso di puntualizzare come la traduzione “piacere” possa portare a più di un fraintendimento e non colga appieno il senso dato dal manoscritto, sia in questo passo che nell'*incipit*, dove ritroviamo il carattere sempre abbinato alle inclinazioni naturali e al cuore:

*Benché tutti gli uomini dispongano delle loro inclinazioni naturali, mancano, tuttavia, nel cuore di intenti già definiti, poiché si attivano solo dopo aver ricevuto gli stimoli dal mondo esterno, agiscono soltanto quando si sentono pienamente appagati e giungono a stabilità soltanto con la pratica costante.*

In questo caso, spiegare e tradurre il carattere *yuè* conferendogli il significato di “piacere” può essere fuorviante, poiché lascerebbe intendere che le inclinazioni naturali, il cuore e la volontà agirebbero soltanto se avessero la possibilità di sperimentare o ricavare gioia o se il soggetto inseguisse l’appagamento dovuto alla soddisfazione delle sue volontà e dei suoi desideri. Non che questa sia un’interpretazione dei fatti totalmente sbagliata, tuttavia vedremo come il manoscritto stia facendo riferimento a una situazione più complessa, dove la ricerca del piacere e della gioia è ugualmente implicata, con la precisazione che si tratta di un tipo particolare di appagamento che essi perseguono.

Ciò nonostante, dobbiamo puntualizzare che il carattere *yuè* spesso nei testi del periodo degli Stati Combattenti, è usato in primo luogo con il significato di “piacere, gradire, essere contento, gioia”. Ad esempio:

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

*Il Maestro disse: “Studiare e applicare ogni giorno quanto si è appreso non è forse motivo di appagamento? Accogliere amici che vengono da lontano non è forse motivo di gioia? Non provare risentimento per non essere stati riconosciuti dagli uomini non è forse degno di un uomo esemplare?” (Lúnyǔ, Xué ér)*

齊人伐燕，勝之。宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國，五旬而舉之，人力不至於此。不取，必有天殃。取之何如？」孟子對曰：

「取之而燕民悅，則取之；古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，則勿取；古之人有行之者，文王是也。」

*Gli uomini di Qí attaccarono Yàn e lo sconfissero. Il re Xuān domandò: “Alcuni sostengono che non dovrei annettere il territorio di Yàn, altri invece sostengono che dovrei farlo. Riuscire a sopraffare Yàn dopo cinquanta giorni, combattendolo con una potenza militare pari ad esso, è stata impresa che la sola forza umana non è certamente in grado di com-*



piere.<sup>110</sup> *Se non annettessi Yàn ci sarebbero di certo delle calamità dal Cielo. Che ne pensate?”*

*Mencio disse: “Se la popolazione di Yàn è lieta del fatto che voi annettiate il suo territorio, allora annettetelo. Fra gli uomini dell’antichità il re Wǔ agì proprio in questo modo. Se invece la popolazione di Yàn non gradisce affatto che il suo territorio sia annesso, allora non fatelo. Il re Wén, fra gli uomini dell’antichità, si comportò esattamente così.” (Mèngzǐ, Liáng Huì wáng xià)*

Tenuto conto di questo significato, il problema più importante è che se traducessimo la frase *dài yuè ér hòu xíng* con “si realizza soltanto dopo aver sperimentato il piacere” saremmo anche autorizzati a pensare che le inclinazioni naturali si manifestino solo in una situazione di letizia o di gioia, o nelle situazioni in cui vi è la possibilità di soddisfare desideri e bisogni che possano procurare piacere e soddisfazione, ma questo sarebbe piuttosto limitante per la comprensione del testo. Si noti che *dài yuè ér hòu xíng* non fa riferimento a una condizione ideale delle inclinazioni naturali, bensì a uno stato descritto quando l’uomo *wú diàn zhì* “non ha alcun intento stabile”, prima che egli abbia sviluppato un senso della moralità pari a quello di un uomo esemplare. Per cercare di comprendere meglio il carattere *yuè*, non possiamo fare di meglio se non guardare direttamente alle altre occorrenze contenute nel manoscritto:

凡人情為可悅也，苟以其情雖過不惡

*In generale le manifestazioni genuine delle inclinazioni naturali degli uomini è ciò che può essere appagato; se ad esse si ricorre quand’anche si fosse in errore, non si incorrerà nell’avversione altrui. (XZMC, 50)*

凡悅人勿吝也，身必從之，言及則明舉之而毋偽

*Ciò che appaga gli uomini non deve essere celato, ma bisogna mostrarlo in prima persona, esprimendolo chiaramente a parole e senza la minima forma di falsità quando lo si esprime con azioni corrispondenti. (XZMC, 59)*

Il passo presenta alcune difficoltà per le possibilità di punteggiatura della frase. Se consideriamo 凡兌人勿吝也 può essere punteggiata sia 凡兌人，勿吝也 “Ciò che appaga gli

---

<sup>110</sup> Il re Xuān ritiene, per convinzione, o per puro calcolo, che la sua vittoria sia dovuta alla volontà del Cielo, poiché le forze militari in combattimento erano in una situazione di stallo, pertanto si sente obbligato ad annettere Yàn in risposta al favore concessogli dal Cielo.

uomini non deve essere celato, ma bisogna mostrarlo in prima persona, esprimendolo chiaramente a parole e senza la minima forma di falsità quando lo esprimono con azioni”, sia 凡兌，人勿吝也 “Gli uomini non devono nascondere il senso di appagamento ma devono seguirlo in prima persona, esprimendolo chiaramente a parole e senza la minima forma di falsità quando lo esprimono con azioni.” L’avverbio wù può avere come oggetto sia yuè rén sia rén. A ciò aggiungiamo che Chén Wěi (2000, p. 199-200), come vedremo anche per il passo successivo, spiega duì come se fosse il carattere shuō 說, poiché nel testo è presente il verbo yán 言.

Per quel che riguarda le due possibilità di punteggiatura, noi pretendiamo per considerare yuè rén una struttura verbo oggetto avente ruolo di tema, il che implica che un’eventuale cesura dovrebbe essere posizionata tra rén e wù; questa scelta è dettata dalla presenza dell’avverbio wù che è impiegato per esprimere ordini o proibizioni

同方而交，以道者也。不同方而〔交，以故者也〕。同兌而交，以德者也。不同兌而交，以猷者也

*I rapporti in cui si condividono gli stessi scopi sono quelli basati sul Dào; quelli in cui non si condividono gli stessi scopi sono quelli basati su un intento preciso. I rapporti dove vi è condivisione di dottrine sono quelli basati sulla virtù; quelli in cui non vi è condivisione delle stesse dottrine sono quelli basati su uno scopo recondito.*<sup>111</sup> (XZMC, 57-8)

Anche in questo caso siamo di fronte ad un passo di difficile interpretazione, poiché il carattere duì, presente nella seconda delle ultime tre citazioni, può essere spiegato, come nel caso precedente, sia con yuè che con shuō e Lǐ Tiānhóng (2002, pag 168-70) e Chén Wěi (2000) nel seguente passo propongono questa spiegazione poiché il manoscritto starebbe riferendosi a dottrine (xuèshuō) contrapposte a principi (yǐlǐ). Non sappiamo se il manoscritto conferisse alle dottrine filosofiche (yán), piuttosto che allo studio di quei testi che in seguito diverranno i classici, un potere così forte da rendere un uomo moralmente buono o malvagio.<sup>112</sup> Shuō ricorre nel periodo degli Stati Combattenti spesso nell’accezione di “spiegare” che in quella di “dottrina filosofica”, poiché a essere impiegato con quest’ultimo significato è più spesso yán. Ammesso che il manoscritto stia parlando di dottrina, è singolare che esso non solo non stia operando alcuna discriminazione tra le varie

<sup>111</sup> La ricostruzione è stata effettuata tenendo conto del testo del *Xìng qíng lùn* che riporta il passo interamente.

<sup>112</sup> Giova infatti notare come non vi sia alcun riferimento a dottrine filosofiche e gli unici accenni a possibili testi scritti sono contenuti nelle listarelle 16-7.

teorie che nel periodo degli Stati Combattenti erano aspramente dibattute e combattute, persino quelle generatesi all'interno di uno stesso movimento di pensiero,<sup>113</sup> ma anche che, indipendentemente dall'insegnamento di una dottrina filosofica, accetti l'idea che la virtù (*dé*) sia alla base della relazione fra due persone che condividano tale dottrina (il che significherebbe che due moisti che appoggiano la medesima dottrina hanno anch'essi sviluppato e portato a maturazione *dé*). Con ciò non intendiamo negare che le persone in questione non abbiano identità di vedute: spesso si insiste sul fatto che il perfezionamento di sé si può compiere solo trovandosi accanto a persone che condividono una sincera dedizione alle medesime dottrine filosofiche, tuttavia ciò che qui ci lascia in dubbio è il fatto che apparentemente tutte le dottrine sembrano essere chiamate in causa senza alcuna eccezione.

In effetti, la presenza del carattere *dé* 德, se si intende *duì* come scrivente *shuō*, sembra richiamare indirettamente una delle frasi presenti nel primo *piān* del manoscritto 教，所以生德於中也, e poiché l'insegnamento influenza le capacità del cuore (其用心各異，教使然也), si potrebbe pensare che *tóng yuè ér jiāo* esprima il medesimo senso di appagamento provato da due persone in una relazione umana a causa della virtù che hanno coltivato grazie all'apprendimento delle stesse dottrine filosofiche. Tuttavia, con il carattere *jiāo* gli autori intendono non l'insegnamento e l'apprendimento di dottrine filosofiche, bensì quello di *Shī*, *Shū*, *Lǐ*, e *Yuè*.

A nostro avviso, risulta più convincente l'esegesi di Liú Zhāo (2005, p. 105), secondo il quale il carattere *duì* se interpretato come *yuè* fa sì che la traduzione divenga:

*I rapporti nei quali vi sia lo stesso sincero senso di appagamento sono quelli basati sulla virtù; quelli in cui non vi è la stessa sincera ammirazione e accettazione (dell'altra persona) sono quelli basati su uno scopo recondito.*

Negli ultimi due esempi (XZMC, 57-8 e XZMC, 59) il carattere *yuè* può essere spiegato con la parola *yuèfú*, “accettare di buon grado, ammirare profondamente”, poiché nel testo si parla sempre di un confronto con un'altra persona con la quale ci si trova in un rapporto di parità o inferiorità e che, nel primo caso, è presa a modello. Ma, come abbiamo detto all'inizio, intendere *yuè* nella sola accezione di “gioia, piacere” può essere fuorviante, poiché il carattere non è mai impiegato nel manoscritto per descrivere simili stati:

---

<sup>113</sup> Basti solo pensare al capitolo *Rú xiào* del *Xúnzǐ* votato alla critica delle correnti classiciste create durante il periodo degli Stati Combattenti.

凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀樂其性相進，是故其心不遠。哭之動心也，浸殺，其刺戀戀如也，戚然以終。樂之動心也，濬深鬱陶，其刺則流如也以終，条然以思

*In genere, la gioia al suo culmine muterà in dolore e così il pianto, anch'esso manifestazione di dolore. Tutte e due sono manifestazioni del qing al suo culmine. L'afflizione e la gioia per natura sono prossime l'una all'altra<sup>114</sup>, per questo motivo le rispettive manifestazioni nel cuore non sono lontane. Il pianto turba il cuore provocando in esso afflizione; quando esso è sospinto al limite, diviene dolore, per poi sfociare infine in angoscia. La musica commuove il cuore provocando tristezza o gioia profonda; quando esse si manifestano in modo eccessivo, sfociano infine nel dolore e ci si sente come in preda all'ansia. (XZMC, 29-31)*

In nessun caso, nel momento in cui si descrive l'alternanza degli stati emotivi visibili di una persona e delle conseguenze dei loro eccessi, il carattere *yuè* è impiegato per descrivere gli stati che manifestano sollievo e gioia in un essere umano. Né potrebbe essere ammissibile che nella situazione in cui il pianto fa reagire il cuore— *kū zhī dòng xīn* — questo sia dovuto al piacere o alla felicità (*yuè*) grazie alla quale le inclinazioni naturali avrebbero iniziato ad agire (*dài yuè ér hòu xíng*).

聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則慍如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悸如也斯嘆。觀賚武，則齋如也斯作。觀韶夏，則勉如也，斯儉。

*Quando udiamo il riso si manifesta in noi un sorriso innocente e solare e ciò significa che si è contenti; quando ascoltiamo canzoni e ballate proviamo gioia al punto da sentirsi trascinati dalla musica; quando ascoltiamo i suoni del qín e del sè, ci sentiamo attraversati da moti di tristezza e diamo sfogo ai nostri lamenti; quando osserviamo le danze Lài e Wǔ manifestiamo un contegno severo e austero; quando osserviamo le danze Xià e Sháo proviamo una sensazione di forza che ci spinge ad agire ma al tempo stesso siamo contenuti. (XZMC, 24-6)*

Nemmeno in questo passo il carattere *yuè* è usato per indicare la parola “piacere” per le manifestazioni delle inclinazioni naturali quando si tratta di ascoltare ballate o le musiche

---

<sup>114</sup> La struttura sintattica è molto simile a quella di un celebre aforisma contenuto in *Lúnyǔ, Yáng Huò*: 子曰：《性相近，習相遠》：“Il Maestro disse: ‘Gli uomini sono simili per natura, ma nella vita quotidiana assai diversi’” (Traduzione in Lippiello, 2003).

*Sháo* e *Xià*. Se è possibile obiettare che l'apprezzamento delle odi *Sháo* e *Xià* o *Lài* e *Wǔ* possa essere conseguito attraverso un'educazione improntata sul gusto estetico dei Rù, l'autore del manoscritto sembra considerare la reazione al suono del *qín* e del *sè* come del tutto spontanea e tali reazioni sono descritte con il carattere *jì* il cui significato è “sorpreso, terrorizzato, spaventato, avere delle palpitazioni, adirato”, tutti significati ben lontani da quello consueto della traduzione di *yuè*. Tuttavia, secondo il manoscritto tali reazioni dovrebbero essere comuni sia all'uomo esemplare che a una persona comune le inclinazioni naturali (soprattutto per il secondo) dovrebbero agire ancora nel modo *dài yuè ér hòu xíng*.

喜斯慍，慍斯奮，奮斯咏，咏斯猷，猷斯舞，舞喜之終也。愠斯憂，憂斯戚，戚斯撫，撫斯通，通愠之終也

*Quando siamo è felici siamo gioiosi, quando siamo gioiosi ci sentiamo come trasportati, quando ci sentiamo trasportati cantiamo, quando cantiamo ci muoviamo, quando ci muoviamo seguendo la musica danziamo, raggiungendo così il culmine della gioia.*

*Quando si sente dolore ci sentiamo afflitti, quando ci sentiamo afflitti ci sentiamo angosciati, quando siamo angosciati soffriamo e ci percuotiamo il petto esprimendo disperazione, culmine essa del dolore. (XZMC, 35)*

In questa progressione di manifestazioni positive e negative, se esaminiamo i caratteri impiegati nel descrivere le prime, notiamo che *yuè* non è impiegato nemmeno una volta. Ci si potrebbe aspettare che esso debba essere impiegato per descrivere lo stadio finale di questa progressione, specie se si stabilisce che il suo significato sia “piacere, felicità” e che il cuore (o le inclinazioni naturali) debbano attivarsi solo se esperiscono il piacere o se si trovano in una situazione tale che possa garantire loro soddisfazione, ma le nostre aspettative sono puntualmente disattese. Per poter fornire una descrizione più vicina a quello che gli ideatori del manoscritto hanno inteso impiegando il carattere *yuè*, dobbiamo intenderlo come una condizione nella quale le inclinazioni naturali e il cuore non incontrano alcun tipo di ostacolo quando devono rispondere agli stimoli provenienti dall'esterno e manifestarsi, né forzature che possano costituire un impedimento o limite alle loro capacità di risposta e indica, quindi, una situazione di totale appagamento nella quale ci si può esprimere in tutte le proprie potenzialità. Ciò risulta essere valido anche per la spiegazione del carattere *yuè* che è fornita poco più avanti: anche se il XZMC afferma *kuài yú jǐ zhě zhī wèi yuè* questa frase può anche non essere intesa come “ciò che reca piacere a se stessi è detta gioia”; il carattere *kuài* ha anche il significato di *fàngzòng, fàngsì*, che rimanda a uno stato in cui si è liberi

da costrizioni o regole, qualcosa che si sente come adatto e congeniale a sé. *Kuài* assume anche il significato di *chènxiān*, “essere gratificato, sentire qualcosa soddisfacente.” Si osservi:

國將興，必貴師而重傅，貴師而重傅則法度存。國將衰，必賤師而輕傅，賤師而輕傅則人有快，人有快則法度壞

*Se, quando uno prospera, si tengono in alta considerazione i maestri e si riconosce l'autorevolezza degli insegnanti, le regole e le istituzioni di un paese si mantengono integre. Quando uno stato è in declino, invece, si mortificano le figure dei maestri e si svalutano gli insegnanti, gli uomini non hanno più alcuna inibizione e nel momento in cui perdono ogni freno, le regole e le istituzioni di uno stato si sfasciano completamente. (Xúnzǐ, 27)*

Questo è un esempio di come il carattere *kuài* sia impiegato in un ambito altamente negativo legato alla privazione del valore di figure morali autorevoli che porta a non riconoscere alcun senso di ciò che è giusto e sbagliato, facendo in modo che le inclinazioni naturali degli uomini possano manifestarsi liberamente, senza tener conto delle norme della convivenza civile, un significato prossimo a quello di perdere ogni freno inibitorio.

Si osservi ora il seguente passo tratto dallo *Zhànguó cè*:

周紹曰：「王失論矣，非賤臣所敢任也」王曰：「選子莫若父，論臣莫若君。君，寡人也」。周紹曰：「立傅之道六」王曰：「六者何也？」周紹曰「知慮而不躁達於變，身行寬惠達於禮，威嚴不足以易於位，重力不足以變其心，恭於教而不快，和於下而不危」

*Zhōu Shào disse: “Maestà, non sono certo responsabili i vostri sottoposti se avete sbagliato nella vostra scelta.”<sup>115</sup> Il re disse: “Nello scegliere i figli nessuno è meglio del padre; nel tenere in conto il parere dei ministri, nessuno è meglio del principe. E io sono il principe.” Zhōu Shào disse: “Il modo corretto per istituire i tutori si articola in sei principi.” Il re disse: “Quali sarebbero i sei principi?”. Zhōu Shào rispose: “Si sia sagaci e riflessivi ma non ci si agiti per comprendere i fenomeni straordinari e bizzarri; si comprendano, agendo con magnanimità e perspicacia, le tradizionali norme rituali; l'autorevolezza e la severità non bastano a cambiare la propria posizione; la forza e la potenza non sono suffi-*

---

<sup>115</sup> Leggo *lùn* 論 come *lūn* 掄.

*cienti a mutare le proprie disposizioni; si nutra rispetto nei confronti dell'insegnamento e non ci si abbandoni in balia delle proprie inclinazioni; si sia affabili con i sottoposti, ma non ipocriti.”<sup>116</sup> (Zhànguó cè, Zhào cè ér, Wáng lì Zhōu Shào wéi fù)*

Nel manoscritto vi è ancora un'altra frase che può chiarire il significato di *yuè*:

凡用心之躁者，思為甚。用智之疾者，患為甚。用情之至者，哀樂為甚，用身之弁者，悅為甚。

*Il pensiero è fra le forme più intense dell'impiego costantemente dispersivo delle facoltà mentali; le preoccupazioni sono fra le forme più intense dell'impiego frenetico delle facoltà intellettive; gioia e afflizione sono le più forti fra le manifestazioni istintive delle inclinazioni naturali. La sensazione di appagamento è la più forte espressione del corpo quando si trova in completo agio. (XZMC, 42)*

La struttura di queste quattro frasi è da analizzare come tema – commento, il tema rappresentato da un sintagma nominale determinato da una struttura verbo oggetto: [(V+O+之)T者] [(用心之)躁者]

Nella prima frase ci viene in aiuto Xúnzǐ: 蚯螾無爪牙之力、筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非蛇蟻之穴無可寄託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明，無惛惛之事者，無赫赫之功。行衢道者不至，事兩君者不容。目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰 “I vermi non hanno i vantaggi che potrebbero dare denti e artigli né la resistenza che potrebbero garantire loro ossa e muscoli, se ne avessero, ma riescono lo stesso a emergere per nutrirsi di terra e polvere e scendere fino alle dimore degli spiriti per abbeverarsi proprio perché la loro volontà è ferma e risoluta. Il granchio ha due chele e otto zampe,<sup>117</sup> ciò nonostante se non ha a disposizione una buca scavata da un serpente o da un'anguilla, niente potrà fornirgli un luogo sicuro dove vivere proprio perché la sua volontà non è salda ma impulsiva. Per questo motivo se non si hanno obiettivi chiari non vi saranno risultati evidenti a tutti;<sup>118</sup> se non nell'esecuzione dei compiti non ci sarà discrezione, il successo non sarà accompagnato dal timore reverenziale. Se si cerca di percorrere contemporaneamente entrambe le biforcazioni di una strada non si

<sup>116</sup> Leggo *wēi* 危 come *guǐ* 詭

<sup>117</sup> Scrive Wáng Xiānqiān (*Xúnzǐ jǐjiě*, p. 79): 此正文及注「六」字疑皆「八」字之訛 “E” probabile che il carattere ‘sei’ presente tanto nel testo quanto nei commenti sia un errore di trascrizione per il carattere ‘otto’”.

<sup>118</sup> Il significato di *míng* può essere anche sia quello di “risultato, successo” sia quello di “nomea, fama” se lo si impiega come prestito per *míng* 明.

giungerà da nessuna parte, se si cerca di servire due principi contemporaneamente nessuno dei due sarà soddisfatto. La vista non può essere acuta quando gli occhi sono concentrati su due oggetti, le orecchie non possono percepire chiaramente se intenzionate ad ascoltare contemporaneamente due suoni.” (*Xúnzǐ, Quàn xué*). Per *Xúnzǐ zào* si pone in netta antitesi con *yī*, la capacità di mantenere unità di intenti e della volontà della mente (un concetto lontanamente assimilabile a *xīn wú diàn zhì*) dalla quale dipende non soltanto l’educazione morale di un individuo ma la sua stessa sopravvivenza. Nel passo *Xúnzǐ* usa lo stesso verbo impiegato dal XZMC,<sup>119</sup> *yòng*, e nelle frasi successive tale verbo è ripetuto quattro volte. Nel caso del XZMC quale è il significato della frase 凡用心之躁者，思為甚? *Sī* indica la riflessione razionale, il pensiero introspettivo, ma anche quello generato da emozioni e sensazioni pre-riflessive nonché anelare fortemente a qualcosa. Concetto cardine nella filosofia Menciana e nel *Nèi yè*, nel XZMC il carattere sembra conservare questa accezione, ma l’accento è posto non sull’importanza della riflessione nell’ambito dell’acquisizione della moralità, bensì sul suo carattere dispersivo dato dall’incapacità della mente di essere concentrata; in questo modo l’uomo non può focalizzarsi su un obiettivo poiché la sua mente non è determinata a compiere determinati atti (e, di conseguenza, la sua volontà non è fissa). *Sī wéi shèn* ha con sé più di una sfumatura: da una parte sottolinea l’intensità sovrastante del pensiero, dall’altra può anche riferirsi alla quantità innumerevole di pensieri e riflessioni che alla fine altro non si rivelano che inconcludenti, una bolla di sapone. *Zào* indica non solo l’incapacità di mantenere un intento stabile, ma anche la volontà nata per via di un moto di impulso, instabile di per se stesso. Ci troviamo, insomma, nella medesima situazione di Confucio quando affermava che 思而不學則殆 “pensare senza studiare è pericoloso” (*Lúnyǔ*, 2.15). E’ importante anche sottolineare che il carattere *xīn* impiegato nel passo del *Xúnzǐ* designa la mente in quanto organo razionale, senza alcuna connotazione emotiva, ma nel XZMC il carattere *sī* spesso è impiegato per indicare più una riflessione generata da moti del cuore che non un atto puramente razionale: non a caso, il manoscritto ricorre a *lǜ* quando deve esprimere un concetto molto vicino alla meditazione e riflessione profonda: per questo motivo abbiamo tradotto in questa occorrenza il sintagma *yòng xīn zhī zào* con “impiegare il cuore in modo costantemente dispersivo”.<sup>120</sup> A ben vedere, le frasi precedute da *wéi shèn* indicano tutte degli stati mentali o emotivi (per quest’ultimo si noti la terza frase): nella frase 用智之疾者，患為甚 il carattere *jí* è stato interpretato come *jísù*, un termine che denota fretta, velocità. I suoi campi semantici ricoprono tanto quello

<sup>119</sup> Li Tiānhóng (2003, p.178) fa notare la somiglianza tra il XZMC e il passo citato, ma non sottolinea l’opposizione tra *zào* e *yī*.

<sup>120</sup> Rimandiamo a XZMC, 24-6; 31-2; 62 per le occorrenze del carattere *sī* e *lǜ*.



della malattia, della sofferenza fisica (anche in senso generale e allora lo si intende come difficoltà generiche) che della rapidità e quindi dell'instabilità.

Nel passo *yuè* è svincolato tanto da *yuè* 樂, quanto da *āi* ed è invece associato a *biàn* 弁: Lǐ Líng (2002, p. 107) spiega il carattere con *biàn* 忭 (che indica un aspetto gioioso) e infine con *piàn* 便; Lǐ Tiānhóng (2003, pp. 178-79) segue la spiegazione di Chén Wěi (2002, p. 204) che sulla base di una glossa di Zhèng Xuán a un passo del *Lǐjì* spiega il carattere con *jí* 急 che, assieme a *zào* e *jí* costituiscono tre verbi i cui significati sono molto vicini; Liú Zhāo (2005, p. 101) spiega anch'egli il carattere con *jí*: lo *Shuōwén* spiega *piàn* con *ān* 安 (*Rénbù*, p. 718). Che il carattere *biàn* indichi una situazione di estremo agio oppure il risultato di un'azione condotta con estrema fretta, la sua relazione con il corpo appare evidente nella listarella 59.

Da questo possiamo concludere che *yuè* nella frase *dài yuè ér hòu xíng* e *kuài yú jǐ zhě zhī wèi yuè* indica uno stato in cui le inclinazioni naturali possono manifestarsi senza tener conto di alcun impedimento, anche sociale (come regole e riti), recando a colui che manifesta le risposte agli stimoli una completa libertà da qualsiasi vincolo sentendo le manifestazioni delle inclinazioni naturali come congeniali a sé e, di conseguenza, appagante. Naturalmente, il XZMC non sta aggiungendo alcun giudizio di valore, positivo o negativo che sia: si limita soltanto a descrivere determinate qualità delle inclinazioni naturali e come esse rispondano agli stimoli esterni.

Dal momento che il carattere compare fin dall'inizio del manoscritto, quando sono descritte le reazioni di tutti gli uomini, si affianca a due altri elementi, anch'essi importanti: *wù* 物 e *xí* 習. Quest'ultimo è usato nella frase *yǐ xí qí xìng* che indica un esercizio, la pratica costante di quanto si apprende attraverso lo studio; i tre elementi sono associati ciascuno a tre verbi diversi, *zuò*, *xíng* e *diàn*. Il primo indica l'inizio delle risposte, il secondo l'esecuzione, il terzo la stabilizzazione degli intenti dell'uomo.

**TIĀN** 天, **MÌNG** 命, **XÌNG** 性

*Tiān míng zhī wèi xìng* 天明之謂. Questa famosa citazione è rimbalzata spesso in molta della produzione scientifica sul XZMC e numerose voci, spesso autorevoli (basti pensare a Lǐ Xuéqín) hanno cercato di legare filosoficamente il manoscritto di Guōdiàn al *Zhōng yōng* e, come conseguenza, all'opera perduta recante il nome di Zǐ Sī.

Gli studiosi sono soliti dividere il *Zhōng yōng* in due sezioni: la prima comprendente i paragrafi 2-20 (la prima metà) e la seconda comprendente il primo paragrafo e la seconda

metà del ventesimo (Páng Pǔ, 2002, p. 94). Abbiamo accennato nel capitolo precedente ad alcune differenze di contenuto che non sembrano consentire una discendenza o sviluppo delle idee del XZMC sul pensiero del *Zhōng yōng*. Il nome stesso dell'opera è carico di significati che sono stati discussi per secoli nella storia del pensiero cinese: secondo *Zhèng Xuán*: 以其記中和之為用也。庸，用也。孔子之孫子思伋作之，以照明聖祖之德也 “Afferma l'impiego della centralità e dell'armonia. *Yōng* significa utilizzare. Il *Zhōng yōng* è stato composto da Zǐ Sī, Kǒng Jí, nipote di Confucio, per illustrare le virtù eccelse dei saggi antenati” (*Lǐjì*, *Zhèngyì*, p. 1987); Zhū Xī (*Sìshū zhāngjù jǐzhù*, p. 17) riporta un breve commento di Chéng Hào il quale spiega: 不偏之謂中，不易之謂庸 “*Zhōng* si definisce come imparzialità; *yōng* si definisce come immutabile”.<sup>121</sup>

Nel *Zhōng yōng* il carattere *zhōng* è sicuramente legato al concetto di imparzialità, ma è ben lungi dal significare un'assenza di posizione: piuttosto si tratta di una visione completa della realtà che tenga in conto di ogni suo aspetto e che sia nella formulazione di ogni giudizio, si nell'azione non ne trascuri nemmeno una più piccola parte. Fondamentale per comprendere il concetto di *zhōng* è quello di *chéng* 誠:

反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

*Se esaminando la propria persona non si trova perfezione e completezza morale, non si potrà adempiere ai doveri verso i propri genitori; condurre la propria persona verso la perfezione e la completezza morale segue un preciso corso: se la bontà non è distinta chiaramente tale perfezione non si potrà conseguire. La perfezione e la completezza morale è espressione del dào del Cielo; condurre la propria persona verso questa completezza il dào dell'uomo. La completezza e perfezione morale è aderire alla realtà in perfetto equilibrio senza alcuna coercizione, conseguire i risultati delle proprie azioni senza dover riflettere, seguendo in modo del tutto naturale la dottrina della centralità assoluta. Coloro che portano la propria persona verso la perfezione e la completezza morale scelgono il bene e vi si aggrappano saldamente, studiano a fondo e interrogano ogni minimo dettaglio di ciò che apprendono, riflettono con estrema accuratezza e praticano assiduamente ciò che studiano. (Lǐjì, Zhōng yōng)*

<sup>121</sup> Mentre Xúnzǐ definirà la malvagità come *piān xiǎn ér bù zhèng* 偏險而不正 “ciò che è parziale, lascivo e che manca di qualsiasi senso di equilibrio e misura” (*Xīng'è*).

Il concetto di *chéng* deve essere compreso in relazione ad un altro carattere, quello di *chéng* 成. Quest'ultimo significa "completo", un significato che acquisisce il carattere *chéng* poiché esso richiama la capacità di giungere a perfezione completando il percorso di crescita morale, il *dào* (Goldin, 1999, pp. 19-20). In altre parole, *chéng* significa giungere a completamento mantenendosi piena attività conforme al *dào*. Non si tratta solo di un momento che si realizza una volta sola, ma dura lungo tutto l'arco di esistenza del saggio che con la sua capacità di pervenire a questo stato di perfezione riesce a condirci anche le persone e la realtà intorno a lui (Ames e Hall, 2001).

Riportando la spiegazione data da Chéng Hào, il fatto che egli definisca il concetto di *zhōng* come "imparziale" ci spinge a chiederci in base a quali criteri il concetto di equilibrio perfetto debba essere inteso. Xúnzǐ, un pensatore molto distante dall'autore del *Zhōng yōng* alla domanda 曷謂中? 曰: 禮樂是也 "Che cosa si intende per imparzialità? Si intende conformità e adesione alle tradizionali norme rituali e alla musica" (*Xúnzǐ, Rúxiào*). Sono i riti che permettono al soggetto di mantenere una posizione assolutamente equilibrata (sia in società che nel mondo naturale) poiché provvedono a costituirsi come fondamento e nutrimento culturale che arricchisce la sua persona in quanto porta le sue tendenze intrinseche a completa maturazione; ma tali tendenze, la natura dell'uomo (*xìng*) non è qualcosa che egli può modellare a piacimento imprimendogli qualsiasi direzione esso voglia (si pensi a Gàozi), bensì qualcosa donato dal Cielo sul quale l'uomo può modellarsi fino a quasi operare una sorta di identificazione che può estendersi anche agli esseri spirituali: 子曰「鬼神之為德其盛矣乎! 視之而弗見, 聽之而弗聞, 體物而不可遺。使天下之人齊明盛服以承祭祀, 洋洋乎如其在上, 如其在左右」 "Il Maestro disse: 'Immensa è la potenza degli esseri spirituali! Se si cerca di scrutarli non si giunge a vederli, se si cerca di ascoltarli non li si potrà udire, eppure sono alla base della nascita di tutti i fenomeni al punto che nessuno può fare a meno di essi. Grazie a essi le persone sono capaci di purificarsi e indossare gli abiti più rifiniti per officiare ai sacrifici in loro onore. Essi sono estesi ovunque, come se fossero al di sopra e intorno a noi.'" (*Lǐjì, Zhōng yōng*)

Come possiamo notare, non basta una frase come *xìng zì mìng chū* per stabilire con certezza o con buona probabilità la comunanza di idee (se non addirittura una linea genealogica) tra il XZMC e il *Zhōng yōng*: se osserviamo con attenzione il manoscritto, possiamo notare come la concezione della natura umana differisca notevolmente da quella tratteggiata nel capitolo del *Lǐjì*; in entrambi essa è qualcosa donata dal Cielo (*mìng zì tiān jiàng*), ma nel manoscritto di Guōdiàn il Cielo non sembra rivestire alcun modello etico al quale attenersi.

Di fatto, tanto nella listarella 3 quanto nella porzione delle listarelle 9-14 il verbo impiegato per indicare la manifestazione delle inclinazioni naturali è *chū*: 性自命出；凡性者【...】或出之；出性者勢也. Se *shì* indica un insieme di fattori in grado responsabili della bontà o della malvagità delle inclinazioni naturali ciò indica, come abbiamo spiegato all'inizio, che siamo di fronte a un concetto sul quale spesso l'uomo non ha la possibilità di intervenire. Mencio ricorre a *shì* per spiegare tutti quei comportamenti che spingono un fenomeno a comportarsi in modo contrario alla sua natura, ma per il XZMC il fatto che l'uomo manifesti bontà e malvagità in totale accordo con le circostanze contingenti è parte della sua natura.

Dal momento che *shì* fa scaturire le inclinazioni naturali e *mìng* altrettanto, non è azzardato ipotizzare che quest'ultimo copra buona parte degli aspetti semantici di *shì*. I pensatori della Cina antica, ricorrono a *mìng* per racchiudere tutto un complesso di cause e fattori al di là della volontà e del controllo umano, che spesso è causa di eventi negativi: 顏淵死。子曰：「噫！天喪予！天喪予！」 “Quando Yán Yuān morì il Maestro esclamò: ‘Ah! Il Cielo mi distrugge! Il Cielo mi distrugge!’” (*Lǚnyú, Xiān jìn*) o comunque inevitabili. Anche un pensatore come Mencio riconosce questo aspetto quando discute con Wàn Zhāng la questione della liceità dell'abdicazione: 舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也 “E' passato tantissimo tempo da quando Shùn, Yǔ e Yì sono morti. Che i loro figli siano o meno persone meritevoli è una faccenda sulla quale l'uomo non può intervenire. Ciò che si compie senza che nessuno possa intervenire dipende dal Cielo. Ciò che si realizza ugualmente senza che gli uomini ne siano responsabili è ciò che è necessario che si compia.” (*Mèngzǐ, Wàn Zhāng shàng*). Questo passo si rivela interessante poiché ci mette ulteriormente nelle condizioni di capire la concezione del mandato celeste nel XZMC e, di riflesso, delle inclinazioni naturali. Mencio pone in risalto le capacità di compiere qualcosa per sottolineare le potenzialità umane mentre e attraverso *néng wéi* indica delle azioni che l'uomo è in grado di compiere volontariamente e che possono influenzare l'andamento di un dato evento. Mencio riprende subito dopo il concetto ponendo il Cielo come responsabile di tutto ciò che accade senza che gli uomini possano aver margine per qualsiasi azione che possa contribuire al risultato finale.

Questa dimensione descrittiva del Cielo solitamente si accompagna a una normativa (Shun, 1999, pp. 15-20), che implica un risvolto morale che per Mencio diviene la suprema autorità al quale l'uomo, partendo dalle sue istanze etiche, arriva a conoscere e a identificarsi: 盡

其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天 “Solo chi comprende totalmente e realizza in tutta la sua portata il proprio cuore, può comprendere la sua natura e una volta compresa la sua natura potrà comprendere il Cielo, poiché così si serve il Cielo: preservando il proprio cuore e coltivando la propria natura.” (*Mèngzǐ, Jìn xīn shàng*, 1) Cielo e uomo, in quanto risultato del processo di auto coltivazione della propria natura e del cuore, mantengono un legame indissolubile.

Non dovrebbe sorprendere, quindi come nel XZMC il carattere *tiān* sia menzionato solo due volte e solo nel passo che abbiamo citato e di cui ci si è serviti per dare al manoscritto un titolo; il Cielo non è presente nemmeno come forza o autorità morale, né sembra esserci un legame tra esso il processo di perfezionamento morale e spirituale dell'uomo, così come il Cielo non è presentato (benché non sia possibile dirlo con certezza) come fonte e modello di ordine così come lo è nel *Xúnzǐ* che usa la stessa espressione di Mencio, *zhī tiān*, per indicare i processi che permettono all'uomo di conoscere se stesso e padroneggiare tutte le sue potenzialità concessegli dal Cielo per poter mettere in pratica i principi morali fondati su ritualità e giustizia: egli parla di *tiān guān* 天官, *tiān jūn* 天君, *tiān yǎng* 天養, *tiān qíng* 天情, *tiān gōng* 天功.<sup>122</sup> Sembra dunque mancare nel XZMC un modello di costanza e di normazione: *mìng* sembra puntare nel manoscritto a *xìng* sia a livello di manifestazioni sia a livello di sviluppo e crescita fisica.

Il capitolo *Miùchèn* dello *Huáinánzǐ* offre al riguardo degli spunti estremamente interessanti che riscontriamo in un altro manoscritto, sebbene non apertamente ascritti al concetto di *mìng* e, soprattutto, non applicati alle manifestazioni di bontà a malvagità, il *Qióng dá yǐ shǐ*:

性者，所受於天也。命，所遭於時也

*Natura è ciò che riceviamo dal Cielo. Circostanze contingenti sono ciò in cui ci si imbatte in un dato momento. (Huáinánzǐ, Miùchèn)*

---

<sup>122</sup>皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。唯聖人為不求知天。天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養 “Tutti noi ci rendiamo conto di ciò grazie a cui le cose sono giunte a completamento e tuttavia nessuno si accorge che è senza forma. Ciò si definisce come operato del Cielo. Soltanto il saggio arriva a comprendere il Cielo senza ricercarne appositamente la conoscenza. Quando l'operato del Cielo giunge a compimento, le forme fisiche sono complete e lo spirito prende vita. Gradimento, avversione, piacere, rabbia, dolore e gioia sono in esso conservati. Ciò è detto essenza celeste. Le orecchie, gli occhi, il naso, la bocca e il corpo sono in grado di entrare in contatto con gli stimoli ad essi pertinenti senza che possa avvenire alcuno scambio tra le varie facoltà. Ciò si definiscono come facoltà celesti. Il cuore risiede nella parte centrale del corpo e domina tutti gli altri organi; per questo lo si definisce sovrano celeste. Impiegare delle risorse che non appartengono alla propria specie per appropiare ad essa nutrimento si definisce nutrimento celeste.” (*Xúnzǐ, Tiānlùn*)

Se il cielo concorre a contribuire alla dimensione spirituale dell'uomo lo fa soltanto in qualità di garante della genuinità dell'azione umana (XZMC, 34, 50) ma non come custode di un ordine razionale che può essere conosciuto, sebbene per *Xúnzǐ* la capacità dell'uomo di elevarsi e riscattarsi dalla sua condizione dipenda interamente da lui, e non è un caso che il manoscritto non menzioni neppure una volta il sintagma *tiān dào*, ma si concentri esclusivamente su *rén dào* sottolineando come come il concetto di *mìng* acquisti qui solo un carattere di necessità e che il contenuto del mandato celeste sia totalmente svincolato da ogni valore morale. Manca, dunque, nell'uomo una qualsiasi connotazione che possa garantirgli un legame spirituale con il Cielo e con il mondo del divino, a differenza di altri manoscritti come *Wǔ xíng*, dove i concetti di *rén dào* e *tiān dào* sono entrambi presenti, ma ugualmente distinti: il primo segna un agire morale improntato su dei principi morali che non sono stati interiorizzati nel cuore (*xíng*) e che quindi non sono il frutto di un elaborato processo di auto coltivazione che scava all'interno di tutte le possibilità delle emozioni umane: nel manoscritto, la condotta virtuosa (*dé zhī xíng*) vede il suo inizio in *yōu*, un'emozione solitamente tradotta con "agitazione, apprensione" e che diviene di volta in volta strumento di consapevolezza e crescita interiore. Dal momento che il manoscritto *Wǔ xíng* si concentra sui processi dietro la formazione delle virtù nonché sulle vere motivazioni che possano spingere l'uomo ad agire secondo i modelli di condotta virtuosa (Csikszentmihaly, 2004, p. 82), a tale condotta l'ambito di *tiān dào*.

Confrontiamo ora il XZMC: anche questo manoscritto parla di potenza morale (si veda il capitolo successivo), ma l'azione da essa scaturita non appartiene al *dào* del Cielo ma a quello dell'uomo: ciò accade perché dal momento che egli deve comprendere e interiorizzare dei principi che sono al di fuori di lui e prodotti da un azione estranea alla sua natura (e quindi estranea a ciò che il Cielo concede) non può interamente affidarsi ad essa, sebbene vi siano dei momenti l'auto coltivazione comincia partire da alcune risposte delle inclinazioni naturali. Si ha un'inversione di tendenza e la condotta virtuosa non è più definita come *tiān dào*, bensì *rén dào* (due volte: XZMC, 14; 43). Ciò non significa che l'uomo ha completamente reciso il suo rapporto con il cielo, poiché, come vedremo nel prossimo capitolo, l'azione deve avere come inizio la capacità dell'uomo di rispondere spontaneamente alla realtà (*qíng*), un punto di partenza che riafferma il legame dell'uomo con il cielo, tuttavia si ha l'impressione che il XZMC allontani la dimensione umana da quella celeste in modo molto più deciso rispetto ad altri manoscritti rinvenuti nella stessa tomba.

Il luogo nel quale la forza morale dell'uomo si sviluppa è *zhōng* 中, ma con questo termine il manoscritto non intende la percezione e l'attenersi a un ideale di assoluto equilibrio, ben-

sì a una precisa parte del corpo che designa l'interiorità. *Jiào, suǒyǐ shēng dé yú zhōng yě,* segue una serie di frasi fra le quali *tǐ qí yì* e *lǐ qí qíng*, entrambe designanti dei processi di interiorizzazione e la preposizione *yú* designa il luogo in cui tale forza morale si sviluppa.

## ETICA

### SOGGETTIVITÀ E COLTIVAZIONE INTERIORE

Di tutte le questioni fino ad ora sollevate dall'esegesi filosofica del XZMC, forse la più sfuggente e aperta rimane la definizione dei rapporti che intercorrono tra il cuore e le inclinazioni naturali.

La reticenza del manoscritto, la sensazione che spesso dia per scontato molte nozioni o assiomi non facilita certo il compito di dipanare i dubbi su alcuni dei passi più oscuri e ambigui, né apparentemente sembrano aiutarci gli altri manoscritti della tomba di Guōdiàn. Benché, tuttavia, ulteriori scoperte possano ancora essere in grado di ribaltare alcune delle interpretazioni che compongono il *corpus* dell'esegesi filosofica del XZMC facendole apparire come provvisorie, nondimeno non dobbiamo sentirci autorizzati a negare alcuni fatti che fino ad ora non sono ancora stati smentiti.

Fatte queste premesse, ci sembra cosa migliore partire da quei dati ovvi e incontrovertibili. Il primo è naturalmente la distinzione della caratura morale di un essere umano data dal suo impiego delle facoltà mentali. Il passo che segue, sembra mostrare una certa familiarità con il pensiero di Confucio:

四海之内其性一也，其用心各異，教使然也

*In ogni angolo del mondo la natura degli uomini non mostra alcuna differenza, dato che è l'insegnamento a metterci nelle condizioni di impiegare, ognuno in modo diverso dall'altro, le nostre facoltà mentali.*

Paul Rakita Goldin (2000, p.114) sostiene che l'uso del carattere *xìng* e del carattere *yī* 一 in questo passo, mostri una conformità con le concezioni di Xúnzǐ: quest'ultimo riteneva che le inclinazioni naturali fossero 生之所以然 “ciò grazie a cui i processi generativi avvengono per come sono”, mentre per Mencio *xìng* si identificava con delle peculiarità intrinseche degli essere umani, delle potenzialità che se sviluppate nel modo corretto e appropriato, sarebbero cresciute divenendo quelle istanze morali grazie alle quali elevarsi a uomini moralmente superiori.<sup>123</sup>

Abbiamo già detto che a nostro avviso il carattere *yī* oltre a indicare la conformità delle inclinazioni naturali negli uomini, l'assenza di differenze fin dalla nascita, sottolinea anche

---

<sup>123</sup> Per la nostra interpretazione della frase *shēng zhī suǒyǐ rán* 生之所以然, si veda il capitolo 1, p. 15.



l'identità dei processi operativi ai quali sottostano, descritti nelle listarelle successive 9-14, e che si dimostrano uguali in ciascun individuo.

Resta da capire che cosa il manoscritto intenda per *yòng xīn* 用心: fin dall'inizio il cuore non si trova in una posizione favorevole allo sviluppo di alcuna istanza morale, anzi sembra esserne indifferente; di per sé non dispone un intento prefissato, né è possibile prescindere da qualsiasi forma di azione senza che sia entrato in contatto con la realtà circostante. Sappiamo che ciò che spinge gli uomini ad agire è *zhì* 志, l'intento, ed è il manoscritto stesso a precisare la mancanza di autonomia delle altre parti del corpo. Ciò è messo in luce tanto da Mencio quanto da Xúnzǐ e non c'è motivo di non ritenere che questa fosse una concezione dominante nel periodo in cui i manoscritti furono composti e copiati. Dal momento che sembra che nel XZMC non vi sia accenno ad alcune istanze morali o potenzialità espresse nel cuore, fosse anche solo in forma germinale, dobbiamo ritenere che l'espressione *yòng xīn* possa far riferimento alla manifestazione degli intenti dell'uomo e al modo in cui essi possano essere diretti (dal che ne consegue l'azione); ciò implica che la coerenza, la costanza e la stabilità delle intenzioni umane determina il modo in cui si impiegano le proprie facoltà umane. Gli autori del manoscritto sembrerebbero spinti a cercare una soluzione che possa impedire l'azione morale in quanto dettata soltanto dalle circostanze contingenti, alle quali le inclinazioni naturali non possono in alcun modo sottrarsi, e tale risposta sembrano trovarla nel cuore. In altre parole, sembrerebbe che nel manoscritto vi sia la preoccupazione di cercare qualcosa che vada al di là del contingente e che sia il punto di origine dal quale l'azione morale prende corpo e ne sia contemporaneamente il motivo della sua messa in atto.

In questa sezione, ci proponiamo di mostrare come il XZMC concepisca alcune istanze etiche come *rén* non come già assodate ma come possibile sviluppo di alcune potenzialità insite nell'individuo e come il processo di coltivazione delle inclinazioni naturali sia inscindibile da quello delle facoltà mentali ed emotive. Ciò significa rispondere a una serie di quesiti sul significato della presenza di determinate potenzialità etiche negli esseri umani. In altre parole, che cosa significa che alcune istanze etiche siano già presenti nell'essere umano? Significa forse che nel momento in cui ci accingiamo a parlare delle sue inclinazioni naturali, diamo per scontato che esse "contengano" qualcosa? La risposta è abbastanza complessa e in questa sede cercheremo di proporre alcune ipotesi che tengano conto di come il XZMC abbia affrontato la questione del rapporto tra inclinazioni naturali e l'amore e la sollecitudine verso il prossimo, tra inclinazioni naturali, il cuore e *rén*.

Per Mencio la caratteristica del cuore che lo pone al di sopra di tutti gli altri organi è quello di pensare:

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

*Gōngdūzǐ domandò: “Perché, pur essendo tutti uomini, alcuni divengono grandi e altri mediocri?” Mencio rispose: “Grandi lo diventano coloro che privilegiano le parti del corpo più importanti; quelli che privilegiano le parti meno importanti diventano uomini mediocri” “E allora come mai, pur essendo tutti uomini, coloro che privilegiano le parti del corpo più importanti, mentre quelli che privilegiano le parti meno importanti diventano uomini mediocri?” “Gli organi della vista e dell’udito non hanno facoltà di pensiero ma, passivamente, subiscono l’influenza esercitata dalle cose. Interagendo fra loro, le cose attirano gli organi della vista e dell’udito (proprio in quanto cose). Il cuore, invece, è in grado di pensare e grazie all’attività del pensiero siamo in grado di comprendere la situazione. Se non riflette non ne siamo capaci. Questo è ciò che il Cielo ci ha dato. Se poniamo alla base innanzitutto ciò che è più importante, ciò che è meno importante non potrebbe avere la meglio. Questo è ciò che fa un uomo di valore.” (Mèngzǐ, Gàozǐ shàng)*

E’ grazie al pensiero che siamo in grado di accorgerci prima e di nutrire dopo (coadiuvati dalle azioni corrispondenti) le tendenze intrinseche al cuore stesso:

人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然、泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

*Gli uomini dispongono dei quattro germogli allo stesso modo in cui sono dotati dei quattro arti. Definirsi incapaci di far sviluppare questi quattro germogli malgrado li si possenga equivale a danneggiare gravemente se stessi. Se si sostiene che il proprio sovrano sia un incapace, ciò equivale a danneggiare gravemente il proprio sovrano. Tutti abbiamo i quattro germogli dentro di noi, se sapremo farli sviluppare, essi prospereranno come un fuoco che inizia a divampare o una sorgente che inizia a sgorgare. Essi bastano a proteggere la*

popolazione del mondo intero se portati a pieno sviluppo, ma in caso contrario non saranno sufficienti nemmeno a servire i propri genitori. (*Mèngzǐ, Gōngsūn Chōu shàng*)

La capacità del cuore di riflettere trova la sua fondamentale realizzazione nella consapevolezza del soggetto della presenza di istanze morali già dentro di sé e del fatto che egli non è costretto a ricercarle altrove. Poiché il compito dell'uomo è quello di trovare un modo per poter divenire un essere umano moralmente superiore, senza per questo danneggiare la propria vita o le proprie tendenze naturali, egli deve trovare le radici della moralità dentro se stesso, postulate da Mencio attraverso l'espressione *sì duān*, che abbiamo appena incontrato. Notiamo come il carattere *sī* 思 non solo indica l'attività del pensiero, ma anche la presa di coscienza del soggetto sulle sue reali potenzialità (仁義禮智，非由外鑠於我也，吾固有之也，弗思耳矣, “L'amore e la premura verso il prossimo, il senso di ciò che è giusto e appropriato, l'agire in conformità alle tradizionali norme rituali e la capacità di distinguere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato non si sono fuse in noi dall'esterno; le abbiamo già dentro di noi, ma non ne siamo consapevoli.” *Mèngzǐ, Gàozǐ shàng*), come illustra l'episodio di Mencio alla corte del re Xuān di Qí. Il fatto che il cuore distingue ciò che è giusto da ciò che è sbagliato (*shì fēi zhī xīn* 是非之心) è fondamentale per poter agire in conformità di ciò che giusto e appropriato (*yì*). Il cuore può farlo perché, come gli organi sono attratti solo da ben determinati stimoli (ad esempio le orecchie reagiscono ai suoni e ai rumori, non alla vista di qualcosa), così il cuore ha una tendenza innata a essere attratto e a sentirsi appagato dal senso di giustizia e quindi a cercarlo.

Se i principi in base ai quali è possibile giudicare ciò che è giusto e appropriato, nel XZMC, devono essere tratti dai testi della tradizione e da altre manifestazioni culturali (體其義而節度之), ciò implica che la morale non è completamente ravvisabile nelle potenzialità umane. Tali principi non sono il risultato di un processo di crescita delle inclinazioni naturali che fanno in modo che il cuore possa sviluppare il senso di ciò che è giusto, bensì si tratta di un elemento esterno che agisce sulle inclinazioni naturali e che deve essere interiorizzato (*rù*).<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> A riprova delle conseguenze che l'interiorizzazione di principi di ciò che è giusto e appropriato hanno sull'individuo basti solo citare la frase *wéi è bù rén wéi jìn yì* 唯惡不仁為近義 e che si basa su un tratto caratteristico degli uomini, quello di provare avversione o gradimento. Guō Qiyǒng sostiene che la frase *hào'è xìng yě* non si riferisce tanto alla capacità di provare amore o avversione in generale, bensì che tali sentimenti si limitano esclusivamente ad amare e odiare gli uomini, ad amare *rén*, le manifestazioni di amore e premura verso il prossimo, e odiare ciò che non lo è. Si veda Guō Qiyǒng (1999, p. 25). Lo studioso trascura, tuttavia, come il manoscritto non specifichi affatto che cosa si intenda con la proposizione *hào'è xìng yě* e inoltre sembra non considerare che subito dopo il manoscritto prosegue con *suǒ hào suǒ'è wù yě* senza caratterizzare le qualità delle cose stesse se non come *fán jiàn zhě*.

Queste idee non sembrano essere peculiari soltanto al XZMC, bensì anche ad altri testi di Guōdiàn, fra cui lo *Yǔcóng yī*:

仁生於人，義生於道。或生於內，或生於外

*La benevolenza è generata dagli esseri umani, la moralità proviene dal Dào. L'uno nasce dentro di noi, l'altro fuori di noi. (Yǔcóng yī, 22-3)<sup>125</sup>*

Se la naturale predisposizione al senso di giustizia è assente nell'uomo, se l'azione umana non è dettata da precisi standard, qualità o disposizioni, è necessario guardare altrove e cercare altre fonti che possano legittimare l'agire individuale e all'interno della comunità. Abbiamo visto che il XZMC indirizza il suo lettore verso i testi depositari della tradizione culturale dell'antichità e verso le sue forme più elevate come i riti e la musica, tuttavia non possiamo fare a meno di notare che, pur non accordando alle inclinazioni naturali alcun ruolo nella presenza (o assenza) del senso morale, nondimeno nell'uomo sono presenti alcune istanze le quali, pur non giungendo alla completezza dell'ideale etico, ne caratterizzano la sua unicità. Una di queste è senza dubbio l'amore e la premura verso il prossimo, *rén*:

仁，性之方也

*L'amore e la premura verso il prossimo sono la direzione su cui si orientano le inclinazioni naturali. (XZMC, 39)*

愛類七，唯性愛為近仁

*Sette sono le categorie di amore ma soltanto quello scaturito dalle inclinazioni naturali si avvicina di più all'amore e alla premura nei confronti del prossimo. (XZMC, 40)*

Xúnzǐ e Mencio concordano nel definire buono un essere umano la cui natura o è in grado di convergere verso la moralità, oppure può essere affiancata da una seconda natura frutto di un processo consapevole teso all'acculturazione e all'abbellimento delle proprie inclinazioni – a seconda se parliamo di Mencio o Xúnzǐ. Nel primo caso, Mencio, il fatto che le nostre tendenze si orientino spontaneamente verso la moralità implica che l'ideale etico è

---

<sup>125</sup> Il primo riferimento che viene alla mente è quello contenuto in *Liù dé* (26), secondo il quale: 仁，內也。義外也 “La benevolenza si esplica negli ambiti interni, la rettitudine a quelli esterni”. La listarella, però, presenta un uso dei termini *nèi* e *wài* diverso da quello Gàozi poiché subito dopo prosegue: 內位父子夫也，外位君臣婦也 “le posizioni all'interno della famiglia sono quelle pertinenti al padre, al figlio e al marito; quelle esterne alla famiglia sono quelle pertinenti al sovrano, al ministro e alla moglie”. Si veda *Introduzione*.

parte stesso delle nostre inclinazioni naturali e che può germogliare se adeguatamente coltivato e sostenuto. Nel secondo, accanto a delle inclinazioni naturali neutrali e del tutto prive di moralità o di attitudini verso essa tendenti, sviluppiamo una natura acquisita, prodotto della cultura e dell'attività consapevole dei re saggi per aggiogare e disciplinare le inclinazioni naturali stesse. Questa attività ci consente di conoscere yì che, di conseguenza, si trova al di fuori della natura; ma una volta giunti alla trasformazione desiderata per fare di sé un vero essere umano, possiamo dire di essere diventati buoni; non solo, ma il nostro desiderio di divenire esseri umani – un processo che è riassunto nel valore di saper operare delle distinzioni, compito questo richiesto da yì – è spinto dal nostro desiderio di divenire buoni, in quanto la natura originaria dell'uomo ne è completamente priva di bontà.

Anche il XZMC si conforma nell'associare l'azione guidata dal senso di ciò che è giusto e appropriato e conforme ai suoi principi alla bontà, al dào, ma si riserva di considerare determinate qualità care ai rú, come rén, già in parte nell'uomo e al tempo stesso demanda allo studio il compito di fornire i principi morali ineccepibili che conducono l'uomo verso il cammino che lo porterà a divenire un essere umano degno di tale nome.

Oltre a un'equivalenza già nota, l'equiparazione di ài (amore, sollecitudine) a rén, di cui si trovano abbondanti tracce nella letteratura pre-Hàn al punto che uno dei due caratteri spesso è usato per spiegare l'altro, vogliamo riflettere su altri aspetti più impliciti insiti nelle frasi trattanti rén.

Cominciamo, però, con l'aspetto delle definizioni date dalle opere classiche: oltre al concetto di ài, anche il carattere qīn 親, l'amore per i propri genitori e parenti, è sovente impiegato come esempio di una condotta definibile come rén:

樊遲問「仁」。子曰：「愛人」問「知」。子曰：「知人」樊遲未達。

*Fán Chí domandò cosa fosse la benevolenza. Il Maestro disse: “Amare gli uomini.” Allora Fán Chí chiese cosa fosse la sapienza e il Maestro rispose: “Conoscere gli uomini.” Fán Chí non comprese. (Lúnyǔ, Yán Yuān)*

仁者愛人，義者循理

*Coloro che mettono in pratica i principi di benevolenza, amano il prossimo. Coloro che agiscono in virtù del senso di ciò che è giusto si conformano all'ordine e alla correttezza. (Xúnzǐ, Dà lüè)*

仁、愛也，故親

*La premura verso il prossimo è amore e in quanto tale si manifesta come cura e premura amorevole verso i propri genitori. (Xúnzǐ, Yì Bīng)*

仁，體愛也

*La manifestazione della premura verso il prossimo significa amare ciascuno individualmente. (Mòzǐ, Jīng shàng)<sup>126</sup>*

愛人利物之謂仁

*Amare gli altri e recare beneficio a tutti gli altri aspetti della realtà è detto benevolenza. (Zhuāngzǐ, Tiāndì)*

凡仁者以愛利為務

*Tutti coloro che si premurano verso il prossimo sono solitamente mossi dall'amore. (Shāngjūnshū, Kāi sài)*

上下相親，謂之仁

*Definiamo benevolenza la premura vicendevole, come quella fra genitori e figli, tra superiori e inferiori. (Lǐjì, Āi gōng wèn)*

Infine lo *Shuōwén* riporta la seguente definizione: *rén, qīn yě* 仁，親也, “La benevolenza è l'amore e la premura che si riserva ai propri genitori.”

Nel *Zhōng yòng* è scritto:

仁者，人也。親親為大

*La benevolenza è un tratto peculiare degli esseri umani<sup>127</sup> e trova massima espressione nella premura verso i membri del proprio clan e della propria famiglia.*

---

<sup>126</sup> La traduzione è basata sul lavoro di Graham (1978).

<sup>127</sup> La frase *rén zhě, rén yě* 仁者，人也 ammette più di una traduzione: oltre alle varie possibilità offerte dalla frase nominale, questa proposizione può essere intesa come “il carattere ‘benevolenza’ deriva dal carattere ‘uomo’”, sottolineando lo strettissimo legame non solo filosofico e morale, ma anche linguistico. E’ così che Placks (2003) intende il senso della frase e la traduce: “Now, the term ‘human kindness’ is derived from the word ‘human’, and its greatest expression is in the treatment of one’s kin with the proper degree of affection.” Poiché, tuttavia, nel periodo degli Stati Combattenti, le occorrenze di *rén* sono costituite da un carattere composto da *shēn* 身 nella parte superiore e *xīn* 心 in quella inferiore, preferiamo adottare una traduzione più letterale, specie tenendo conto della frase successiva 義者，宜也，尊賢為大, “La rettitudine è il principio di ciò che è giusto e adeguato e trova massima espressione nell’onorare le persone capaci e meritevoli”. A proposito del carattere *qīn*, menzioniamo uno studio di Lǐ Chénglù (2002, pp. 86-95), che distingue i significati delle espressioni *ài qīn* 愛親 e *qīn qīn* 親親. La distinzione, tuttavia, non sembra essere sempre netta, (e lo stesso Lǐ Chénglù lo riconosce: si veda p. 87) sembrerebbe che *qīn qīn* si riferisca sia alle relazioni privilegiate con i membri del

In Mencio *rén* è equiparato ad *ài*, la cui base si fonda sempre nell'amore verso i propri genitori:

親親，仁也

*La benevolenza verso il prossimo è premura amorevole verso i membri del proprio clan e dei propri genitori (Mèngzǐ, Gàozǐ xià)*

孟子曰：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」

*Mencio disse: “L'uomo esemplare nei confronti degli altri esseri è premuroso, ma non mostra benevolenza; verso il popolo, è benevolo, ma non manifesta l'affetto che riserva esclusivamente ai genitori. Egli ama rispettosamente i suoi genitori, si comporta benevolmente verso il popolo ed è premuroso verso tutti gli altri esseri.” (Mèngzǐ, Jìn xīn shàng)*

孟子曰：仁之實，事親是也

*Mencio disse: “La benevolenza si realizza nel servire i propri genitori”(Mèngzǐ, Lí Lóu shàng)*

孟子曰：「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸己。其身正而天下歸之。」

*Mencio disse: “Premurarsi nei confronti degli uomini, ma non amare i propri genitori è contrario alla benevolenza; governare il popolo senza disciplinarsi, è contrario alla sagacia; far agire il popolo in conformità alle tradizionali norme cerimoniali senza contraccambiare adeguatamente, è contrario il rispetto. Non ottenere nulla come conseguenza della propria condotta è contrario al cercare dentro di sé i principi di benevolenza, giustizia, sagacia e ritualità. Il popolo si volge verso quella persona che disciplina se stessa.” (Mèngzǐ, Lí Lóu shàng)*

E similmente nello *Yǔcóng sān*:

喪，仁也；義，宜也；愛，仁也

---

proprio clan, sia all'amare rispettosamente i propri genitori, mentre questo significato doppio è assente in *ài qīn*, che rimanda soltanto all'amore nei confronti dei genitori.

*La benevolenza trova la sua realizzazione nella manifestazione del lutto (dei genitori); il senso di ciò che è giusto è senso di ciò che è appropriato; l'amore è premura verso il prossimo. (Yǔcóng sān, 35)*

*Rén* è per Mencio un'attitudine e un sentimento che ricopre la sfera affettiva della cura e della compassione, le cui radici risiedono nel cuore capace di provare *cè yǐn* 惻隱, “partecipazione e compassione”, (*cè yǐn zhī xīn rén zhī duān yě* 惻隱之心, 仁之端也), qualità queste che non è necessario cercare all'infuori di sé poiché sono insite in noi fin dal principio:

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣

*Benevolenza, rettitudine, tradizionali norme rituali e saggezza non si sono fuse in noi dall'esterno; le abbiamo già fin dall'origine, solo che non riflettiamo su questo. (Mèngzǐ, Gàozǐ shàng)*

Se usato come sostantivo, *rén* si occupa di un particolare tipo di relazione non solo con le persone, ma anche con i propri genitori, o con gli animali (*Mèng zǐ, Liáng Huì wáng shàng, 7*); se usato verbalmente, prende come complemento oggetto le persone, gli esseri umani, ma non gli animali.

Questa manifestazione si estende tanto agli animali, quanto alle persone; nella dimensione politica essa frequentemente richiama il concetto di cura, provvedere e preoccuparsi in modo altruistico verso le persone di rango più basso (Shun, 1997, pp. 49-51). La famiglia e l'amore per i propri genitori sono il punto di partenza per poter estendere il sentimento della benevolenza a tutto il mondo, il che implica come stadio finale la definizione di *rén* come *ài rén* 愛人:

孟子曰：君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。

*“Ciò che rende diversi gli uomini nobili d'animo è che essi mantengono integro il loro cuore. E per fare ciò, contano su umanità e tradizionali norme rituali. Coloro che mettono in pratica l'umanità amano gli uomini e coloro che osservano le tradizionali norme rituali onorano gli uomini” (Mèng zǐ, Lí Lóu xià)*



Ma nel XZMC c'è qualcosa su cui, a nostro avviso, vale la pena di riflettere, il carattere *fāng* 方. Il carattere coniuga il significato di 'direzione' a quello di 'norma, principio' e se usato come prestito, significa anche "liberare", *fàng* 放 (Gāo Hēng, 1989, p. 311); esso è usato anche per denotare i quattro punti cardinali e l'espressione **X zhī fāng X** 之方 indica sia la realizzazione ideale di qualcosa quanto il metodo o la strada per conseguire un determinato obiettivo, come dimostra Confucio stesso: 子貢曰: 「如有博施於民而能濟眾, 何如? 可謂仁乎? 」子曰: 「何事於仁! 必也聖乎! 堯舜其猶病諸! 夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人。能近取譬, 可謂仁之方也已。」 “Zǐgòng domandò: ‘Che cosa ne pensate di chi prodiga per gli altri e riesce ad aiutare la gente? Può essere considerato un uomo dotato di benevolenza?’. Il Maestro rispose: ‘Perché limitarsi alla benevolenza? Costui è certamente un saggio! Persino uomini come Yáo o Shùn avrebbero trovato arduo un simile compito! L'uomo dotato di benevolenza, desiderando essere saldo fa sì che lo siano gli altri, desiderando progredire fa sì che gli altri progrediscano. Assumi come esempio quel che puoi fare per chi ti è vicino: è la strada verso la benevolenza.’” (*Lúnyǔ, Yōng yě*. Trad. it., Lippiello, 2003)

*Rén* è trattato come una delle possibili realizzazioni dell'amore scaturito dalle inclinazioni naturali, se non proprio dall'amore che si nutre nei confronti dei genitori,<sup>128</sup> e in quanto tale appartiene di diritto ai tratti degli esseri umani, a quell'insieme di qualità che Mencio teorizzò come *liáng xīn* 良心 e che per Xúnzǐ appartengono al dominio della natura poiché tanto per l'uno quanto per l'altro non necessitano di apprendimento per la loro generazione e attuazione:

孟子曰: 「人之所不學而能者, 其良能也。所不慮而知者, 其良知也。孩提之童, 無不知愛其親者, 及其長也, 無不知敬其兄也。親親, 仁也。敬長, 義也。無他, 達之天下也。」

*Ciò che l'uomo è in grado di compiere senza averlo appreso rientra nelle sue capacità naturali. Ciò di cui egli è consapevole senza aver riflettuto rientra nelle sue percezioni naturali. Nessun bambino in fasce non è consapevole dell'amore che prova verso i suoi genitori; nell'estendere il rispetto agli anziani, tutti sono consapevoli del rispetto che si prova nei confronti del proprio fratello maggiore. La benevolenza consiste nell'amare i propri geni-*

<sup>128</sup> E la sua relazione con la natura umana (proprio in virtù del suo legame indissolubile con *ài*) è confermata dallo *Yǔ-cóng'èr* che riporta: 愛生於性, 親生於愛, 忠生於親, “L'amore è prodotto dalle inclinazioni naturali, la premura amorevole nei confronti dei genitori si genera dall'amore, dalla premura amorevole verso i genitori si genera la lealtà” (*Yǔ-cóng'èr*, 9)

tori. Il principio di giustizia implica il rispetto degli anziani. Non vi è altro da estendere al mondo. (*Mèngzǐ, Jìn xīn shàng*)

不可學、不可事而在人者，謂之性

Definisco natura ciò che risiede nell'uomo senza che egli abbia dovuto studiare o acquisire con la pratica. (*Xúnzǐ, Xìng'è*)

Definire *rén* come *xìng zhī fāng* equivale ad asserire che le inclinazioni naturali sono capaci di per se stesse, cioè senza lo studio o la pratica di alcuna dottrina, insegnamento o principio, di manifestare questa istanza, oppure, se opportunamente coltivate, le inclinazioni naturali possono evolvere in una direzione che, partendo dalla naturale tendenza a provare l'amore (verso i genitori, ma non solo: il XZMC non specifica che tipo di amore si tratti), arriva dritta alla benevolenza, all'amore verso il prossimo. Il manoscritto non è chiaro a questo proposito: il fatto se la trattazione del XZMC, in virtù della presenza di una tendenza di alcune manifestazioni della natura dell'uomo a evolversi verso *rén*, tradisca l'influenza di dottrine che postulassero l'originaria bontà delle inclinazioni naturali è cosa poco chiara,<sup>129</sup> anche se l'uso del carattere *fāng* non nasconde l'idea che la benevolenza, pur essendo un tratto peculiare dell'uomo, possa risultare come il risultato dell'evoluzione di un sentimento tipicamente umano.

Che tale evoluzione sia del tutto naturale o debba verificarsi secondo ben determinate condizioni è qualcosa di poco chiaro. Sappiamo soltanto che le inclinazioni sono capaci di generare la benevolenza e la premura verso il prossimo; riprendendo la listarella 39 leggiamo *xìng huò shēng zhī* 性或生之. Questa frase è problematica a causa della presenza del carattere *huò* 或; dal momento che il carattere può essere soggetto a più letture, presentiamo alcune ipotesi interpretative: come ausiliare, lo si può tradurre con “essere in grado”, secondo una classificazione eseguita da Dobson (1974) che lo definisce “modal auxiliary”; come sostituto esso ha valore indefinito, “alcuni” (“agential distributive”)<sup>130</sup>, esprimendo un soggetto estrapolato da un insieme (il carattere *huò* 或 è correlato a *yǒu* 有) e infine come determinante verbale assume sempre una connotazione indefinita, “a volte”, o di incertezza “in un certo modo, forse” coprendo anche la funzione di avverbio. In quanto sostituto, *huò* non sostituisce mai il complemento oggetto, ma solo il soggetto. Volendo accettare la pri-

<sup>129</sup> Basti solo pensare che studiosi come Goldin (2000) o Guō Qiyǒng (1999) riconducono le dottrine espresse dal XZMC rispettivamente a posizioni presenti nel *Xúnzǐ* e al *Mèngzǐ*, a testimonianza della complessità della trattazione del manoscritto.

<sup>130</sup> Per questa spiegazione, si vedano i lavori di Scarpari (1995, p. 108) e Pulleyblank (1995, pp. 134-6).

ma proposta di analisi la traduzione diverrà: “Le inclinazioni naturali di solo alcune persone sono in grado di generare amore e premura nei confronti del prossimo.”

Guō Yí (menzionato in Lǐ Tiānhóng, 2003, p. 177) spiega il carattere *huò* come se fosse *zé* 則 con la funzione di enfatizzare il tema, in questo caso *xìng*. Lǐ Tiānhóng (*Ibid.*, p. 178) accetta la spiegazione di Guō Yí, mentre Liú Zhāo (2005, p. 101) sembra non considerare affatto la presenza del carattere nella spiegazione che fornisce al passo. Liú Xīnlán (Lǐ Tiānhóng, *Ibid.*, p. 177) spiega il carattere con *yòu* 又, Lǐ Líng (2002, p. 107) mantiene il carattere *huò* ma non ne spiega il significato. Infine Dīng Yuánzhí (2000, p. 87) sostiene che il carattere debba essere interpretato nel suo significato di base, come esprime dubbio o circostanze desultorie, pur riconoscendo a *rén* il ruolo di un valore chiave nella ricerca e nel perfezionamento morale dell’individuo.

Cominciamo subito con lo scartare la prima delle ipotesi che abbiamo elencato poiché è il manoscritto (XZMC, 9) che, decretando l’identità dei processi costitutivi delle inclinazioni naturali in tutti gli uomini, non sembra postulare l’esistenza di individui aventi fin dalla nascita delle qualità in più.

Lǐ Tiānhóng (*Ibid.*, p. 177), facendo sua la tesi di Guō Yí spiega la frase come se fosse: 仁, 性之方也。性則生之, ma la parafrasi che fornisce non sembra essere in linea con il contenuto del testo poiché scrive: 仁爱, 是性的表象。性则人生而有之, “Amore e benevolenza nei confronti del prossimo sono istanze manifeste della natura umana. Esse fin dalla nascita sono presenti nell’uomo” (*Ibid.*, p. 178). A meno di non aver interpretato male l’esegesi di Lǐ Tiānhóng, si direbbe che con questa sua spiegazione sposti l’oggetto del verbo *shēng* 生, facendolo coincidere le inclinazioni naturali degli uomini, i quali divengono il soggetto del verbo.

Ma nella frase il verbo *shēng* oltre a non avere *rén* 人 come soggetto, non assume in questo caso il significato di “nascita”, ma è da intendersi avente diatesi causativa. E’ necessario notare che *xìng* è soggetto e non complemento oggetto (di fatto, porlo come oggetto del verbo *shēng* non ha alcun senso, poiché sono le inclinazioni naturali a produrre le reazioni, i comportamenti e i sentimenti umani e, salvo l’intervento del Cielo, nessun altro agente del mondo fisico produce le inclinazioni naturali stesse; Lǐ Tiānhóng sembra esserne consapevole e ricorre al verbo *yǒu* 有, cambiando il senso da “generare” ad “avere, essere presente”).

Nella scelta di Dīng Yuánzhí, sotto il profilo grammaticale valida, risulta essere fra le più convincenti anche se il manoscritto non si sofferma a parlare del carattere apparentemente

casuale delle manifestazioni di benevolenza (sottolineare, ad esempio, alcune particolari situazioni), il che sembra essere un prodotto del risultato della mancanza di stabilità delle intenzioni umane. Se vista sotto questo profilo, la tesi di Dīng Yuánzhí acquisisce più forza; a nostro parere la soluzione più convincente sembra quella di considerare, come appena spiegato, la soluzione proposta da Dīng Yuánzhí interpretando, tuttavia, il carattere *huò* come prestito per *yòu* 又 che può indicare un cambiamento progressivo, vicino al senso della congiunzione del cinese moderno *érqiě* 而且. Difendiamo la nostra interpretazione per il seguente motivo: la natura umana è in grado di generare *rén* (*shēng zhī* 生之) se la si fa convogliare in una determinata direzione (*fāng*), esattamente come un processo di crescita; nondimeno, gli esseri umani sono in grado di sperimentare un sentimento molto simile a *rén*, anche se non si identifica con esso, cioè *ài*. Si tratta tuttavia di un tipo di amore che deve scaturire solo ed esclusivamente dalle proprie disposizioni, un atteggiamento che comprende, la cura, la premura e il preoccuparsi altruisticamente degli altri. Mencio cerca di dimostrare che la natura umana si sviluppa verso il bene e tende verso di esso esattamente come l'acqua tende sempre verso il basso, tutto sta nel riconoscere in sé, ovvero nella propria natura, i germogli la cui crescita coincide con lo sviluppo morale. Secondo il filosofo di Zōu, il migliore sviluppo possibile della propria natura è quello che consente piena realizzazione delle potenzialità etiche umane. Xúnzǐ, al contrario, non riconosce alla natura umana alcuna propensione nei confronti della moralità, di conseguenza il solo modo per poter conseguire i corretti principi consiste nell'aggiungere la propria natura, senza sopprimerla, ma affiancandola a quella che Xúnzǐ definisce come *wěi* 偽 “natura acquisita”.

L'obiettivo è simile: Xúnzǐ, postulando che le inclinazioni naturali, a causa del loro orientamento disordinato, sono parziali, cerca di far vedere che l'uomo, tramite il perfezionamento continuo e lo studio incessante, è in grado di diventare buono; Mencio mostra come coltivare le proprie disposizioni significhi pervenire alla bontà, poiché in esse sono già contenute le istanze etiche (*sì duān*).

Sembra che il XZMC si collochi nel mezzo, nel momento in cui ammette sì la presenza di alcune potenzialità che possono assumere una dimensione etica che, tuttavia devono essere sviluppate, per poter sfuggire a una natura del tutto sporadica e occasionale (a voler riprendere l'analisi di Dīng Yuánzhí). *Rén* è un tratto morale dell'uomo, uno dei modi di espressione delle sue disposizioni naturali. Rientra nell'ambito etico nella misura in cui esso è legato ad *ài*. *Rén* come fondamento dei rapporti umani, di tutti i rapporti umani – poiché è l'incarnazione più elevata dell'affetto differenziato, un atteggiamento diverso da *ài* – è presente in latenza nella natura dell'uomo, la quale è capace di provare dei sentimenti come *ài*;

non lo è perché per poter giungere alla condizione di *rén*, cioè per poter essere in grado di muoversi nella dimensione del *rén* coscienziosamente, e con costante risolutezza, senza che questo sentimento sia solo il frutto di circostanze del tutto casuali, è necessario intraprendere un percorso di continuo perfezionamento interiore ed esteriore. Il fatto che *rén* sia una manifestazione positiva non significa che esso non debba essere rifinito e smussato – cioè “educato” ad adattarsi al contesto sociale di ogni giorno di modo che colui che agisce è perfettamente in grado di regolare l’intensità e il tipo di affetto basandosi sulle circostanze in cui si trova – e per questo è necessario l’auto coltivazione: la natura è in grado di manifestare *rén*, questa capacità di risposta è insita in ognuno di noi; questa è una posizione verso la quale approda Xúnzǐ. Egli non nega che, a dispetto di tutte le sue propensioni egoistiche volte solo al profitto e al soddisfacimento dei suoi bisogni individuali, l’uomo non provi affetto e amore per i suoi simili; ciò che è necessario che i sentimenti e i desideri dell’uomo siano sempre in accordo con il contesto sociale nel quale si è costantemente inseriti, un risultato che può sopraggiungere soltanto grazie a *yì*: nel Xúnzǐ il composto *rényì* 仁義 appare con una certa costanza, di certo assai più raramente rispetto a *lǐyì* 禮義 nel Mèngzǐ: 君子處仁以義，然後仁也, “Soltanto nel momento in cui nell’uomo superiore risiedono principi di umanità acquisiti attraverso il senso di ciò che è giusto e appropriato e la moralità egli diverrà un vero essere umano” (Xúnzǐ, Dà lüè),<sup>131</sup> che indica come i concetti di *rén* e *yì* siano fortemente intrecciati. Questo perché è grazie a *yì* che si è capaci di fare le opportune distinzioni che permettono di graduare l’affetto nei confronti degli altri, in quanto *rén* è sempre un sentimento commisurato in base a chi una persona si trova davanti, non si limita esclusivamente all’affetto e al prendersi cura dei propri simili, un gesto di cui anche gli animali sono capaci.

Che quest’ultimo concetto sia concepito nel XZMC come il risultato di un percorso o che sia la realizzazione di un sentimento connaturato negli uomini è ribadito dal manoscritto medesimo quando afferma 修身近至仁 “perfezionando se stessi ci si avvicina all’amore verso il prossimo” (XZMC, 57),<sup>132</sup> in quanto l’azione di perfezionamento di sé esula dalla

<sup>131</sup> Sia Mencio che Xúnzǐ concentrano i loro sforzi su *yì* trovandosi però in disaccordo sulla preminenza di *rén* e *lǐ*. Mencio vede in *rén* il fondamento non solo uno dei fondamenti della morale, ma anche quella traccia che ci rende consapevoli delle potenzialità morali delle nostre inclinazioni naturali (come dimostra il capitolo 1A7); nel Mèngzǐ è piuttosto comune trovare il composto *rényì* per indicare i principi morali. Di diverso avviso sarà Xúnzǐ, il quale riconoscendo soltanto alle tradizionali norme rituali, *lǐ*, e alla rettitudine, *yì*, il compito di fare dell’uomo un essere umano, relegherà *rén* in secondo piano, concentrandosi maggiormente sulla capacità dell’uomo di acquisire e produrre cultura che gli permette di oltrepassare una vita esclusivamente all’insegna di azioni dettate dall’assecondare le proprie disposizioni. In base a questa convinzione, Xúnzǐ usa piuttosto frequentemente il composto *lǐyì* per riferirsi ai principi morali di buona condotta.

<sup>132</sup> La frase ammette un’altra possibilità di analisi: data dal carattere *zhì* 至 che, se considerato come verbo attributivo, diviene: “il perfezionamento di sé è prossimo al culmine della benevolenza”. Poiché il testo menziona soltanto il carattere *rén* senza alcuna possibilità di incrementarne la gradazione, ci sembra più opportuno trattare il carattere *zhì* come un verbo, scartando, di conseguenza, la seconda interpretazione. Interpretiamo il verbo *zhì* come il pervenire a una condizione

mera stimolazione passiva del mondo fenomenico, a differenza di *ài*, fin dall'inizio connotato in noi. Possiamo, pertanto, asserire che *rén* è un dato inerente agli esseri umani, che, privo di qualsiasi forma di coltivazione e affinamento etico e morale, è destinato a manifestarsi in maniera sporadica e che solo un adeguato processo di coltivazione interiore può portare alla luce; questo processo (*xiū shēn*) si manifesta come reazione all'ascolto del *dào*: 聞道反己，修身者也 “Volgere il proprio sguardo verso la propria persona mentre si è all'ascolto del *dào* è di chi è in grado di coltivare se stesso.” (XZMC, 56).

Nel XZMC *rén* non è soltanto definito come espressione dell'amore che gli uomini per natura sono in grado di provare, ma anche con un carattere che si trova in alcuni dei testi più importanti della tradizione *rú* e al quale, a nostra conoscenza, raramente è stato così esplicitamente legato, *shèn* 慎.

慎，仁之方也

Lasciamo la citazione per ora non tradotta. Quello del XZMC è un accostamento piuttosto singolare: che ruolo ha il carattere *shèn* nello sviluppo di *rén* e in che modo i due concetti sono fra loro legati? Il carattere *shèn* compare in un importante passo del *Zhōng yòng* nel quale leggiamo:

是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也

*Perciò l'uomo esemplare mostra estrema cautela verso ciò che non vede ed è timoroso verso ciò che non giunge al suo orecchio. Nulla è più visibile di ciò che è recondito alla vista, nulla è più palese di ciò che è sottile e sfuggente, per questo motivo l'uomo esemplare, nel privato, è cauto nella sua condotta individuale. (Lǐjì, Zhōng yōng)*

Il carattere *dú* è spiegato da Zhèng Xuán come *xiánjū zhī suǒ wéi* 閒居之所為 “condotta in solitudine”. *Xiánjū* indica una condizione di solitudine cercata, simile al senso di vivere consapevolmente lontano dal resto degli uomini. Nel *Zhōng yòng* sembra essere sottolineata la dimensione personale e la coscienziosità dell'azione di riflessione e di giudizio in assenza di un contesto sociale. Roger Ames e David Hall (2001, p. 89) traducono *shèn qí dú* 慎其獨 con “concerned about their uniqueness”, assumendo che *dú* sia un conseguimento

---

in cui *rén* diviene un tratto costante della propria condotta, come uno degli esiti del processo di coltivazione e perfezionamento interiore.

frutto di una transazione tra l'azione del soggetto e il contesto circostante, che sottolineerebbe in particolare l'unicità delle relazioni del soggetto poiché contribuirebbero alla crescita della comunità nella quale è inserito (*Ibid.*, p. 118). Zhū Xī 朱熹 spiega il concetto di *dú* come 獨者，人所不知而已之所獨知之地 “*Dú* è la condizione in cui si è i soli consapevoli di qualcosa che tutti gli altri non riescono a percepire” (*Sishū zhāngjù jízhu*, p. 18). Ciò che non può essere percepito è *suǒ bù jiàn* e *suǒ bù wén*. Nel suo commentario, Zhèng Xuán scrive che a differenza dell'uomo esemplare, l'uomo mediocre, trovandosi in situazioni ove egli ritiene non esserci alcuna forma di controllo sociale, e che richiederebbero quindi estrema cautela e equilibrio, libera in modo incontrollato le sue pulsioni sia nelle azioni concrete che nel linguaggio (小人於隱者，動作言語，自以為不見睹，不見聞，則必肆盡其情也, *Lǐjì Zhèngyì*, p. 1987). Kǒng Yǐngdá 孔穎達 (*ibid.*, p. 1989) spiega la frase come la capacità di salvaguardare la conformità al dào delle proprie azioni pur trovandosi in situazioni socialmente isolate. Sulla base della spiegazione di Zhèng Xuán, fino alla scoperta dell'edizione su seta di Mǎwǎngdūī, l'espressione *shèn qí dú* è stata interpretata in linea con il suo pensiero.<sup>133</sup> Questa frase compare anche nel manoscritto *Wǔ xíng* 五行 rinvenuto a Guōdiàn<sup>134</sup> che riporta 能為一，然后為君子，慎其獨也 (*Wǔ xíng*, 16). L'edizione rinvenuta a Mǎwǎngdūī contiene i due caratteri *jūnzǐ* 君子 davanti a *shèn qí dú*, rendendo il passo 能為一，然后為君子，君子慎其獨也 “Solo una volta capaci di unificare (le cinque forme di condotta) si potrà divenire un uomo esemplare. L'uomo esemplare è sempre presente e attento nella coltivazione della propria unicità.” Ikeda (2006, p. 10) fa di *shèn qí dú* un concetto indicante il conseguimento del soggetto di un alto livello di soggettività, dove il carattere *shèn* indica l'atteggiamento circospetto finalizzato alla preservazione e salvaguardia di questo stato. Il carattere *dú* compare come verbo anche nella spiegazione dell'ottavo paragrafo di WX(M): 君子之為善也，有與始，有與終，言語其體始，與其體終也。君子之為德也，有與始，無與終，有與始者，言與其體始。無與終者，言舍其體而獨其心也 “L'espressione ‘Quando l'uomo esemplare dispiega la sua bontà, egli inizia con qualcosa e termina con qualcosa’ significa iniziare a partire dal corpo e finire con il corpo stesso. ‘Quando l'uomo esemplare dimostra la sua potenza morale, egli inizia a partire da qualcosa ma non vi è nulla a partire dal quale pone il termine’. ‘egli

<sup>133</sup> Si confronti la definizione data dallo *Cihāi*: 在独处时能谨慎不苟 “capacità di essere, con diligenza e circospezione, rigoroso e non accomodante nei momenti di solitudine”. L'edizione è quella del 1997 (p. 624). Il riferimento è contenuto in Liáng Tāo (2007, p. 292).

<sup>134</sup> Per comodità, ci riferiremo alle edizioni di Guōdiàn e Mǎwǎngdūī con le abbreviazioni WX(G) e WX(M) rispettivamente.

inizia a partire da qualcosa' significa che egli inizia a partire dal corpo; 'non vi è nulla con il quale pone il termine' significa isolare e concentrarsi esclusivamente sul cuore senza tenere più in considerazione il proprio corpo" (WX(M), 8). Abbiamo visto come la salvaguardia della propria soggettività in contesti esclusivamente individuali, legati all'assenza di controllo sociale o in situazioni di raccoglimento dovute a pratiche di auto coltivazione, prescrivano la cautela nel proprio comportamento e nelle proprie reazioni.

Ad ogni modo, questa attitudine non è mai associata esclusivamente a *rén*, ma alla capacità di unificare le cinque forme di condotta (*Wǔ xíng*), oppure davanti a situazioni che impongono estrema cautela a causa assenza di controllo sociale (*suǒ bù jiàn* e *suǒ bù wén*). Nel XZMC, il carattere *rén* è stato definito con *ài*, ma ciò non implica che la premura verso il prossimo sia il punto di partenza del senso di circospezione descritto dal *Zhōng yōng* e da *Wǔ xíng*; il punto è che non sembra apparire alcun legame tra questo aspetto del carattere e alcun accenno alla soggettività descritta da *Wǔ xíng* che, seppur alluda a un disegno di perfezionamento interiore, appare al tempo stesso come capacità di unire e giungere a una sintesi coerente e globale delle cinque forme di condotta. Ciò forse può dipendere dal fatto che nel contesto del XZMC il carattere *shèn* non sia stato usato solo con il significato di "essere prudente, cauto, circospetto", ma anche con altre sfumature. Il *Dàxué* riporta 小人閒居為不善，無所不至，見君子，而后厭然。揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外。故君子必慎其獨也。 "Non vi è azione malvagia che l'uomo mediocre, nel privato, non sia capace di compiere. Alla vista di un uomo esemplare, però, si nasconde per coprire le sue malefatte e cerca di mostrare il bene di cui è capace. Gli altri lo guardano come se potessero scrutare polmoni e fegato. A cosa potrà mai essergli servito il suo tentativo di nascondersi? Ciò significa mostrare fuori ciò che genuinamente risiede in noi, per questo motivo l'uomo esemplare, in privato, è cauto nella sua condotta individuale" (*Lǐjì, Dàxué*). Dopo l'analisi appena fatta, che il concetto di *shèn qí dú* sia associato a quello di *zhōng*, il centro, la sede del cuore, non dovrebbe sorprendere; merita più attenzione il fatto che sia stato introdotto un altro carattere, *chéng* 誠. In un passo del *Xúnzǐ*, *chéng* è direttamente associato a *dú*:

夫此順命以慎其獨者也，善之為道者，不誠則不獨

*Questo è seguire ciò che è stato decretato dal Cielo per salvaguardare gli aspetti più intimi della propria coltivazione interiore. Quando ci si perfeziona lungo la moralità, se non*



*si agisce in sincera e autentica conformità al dào, non sarà possibile salvaguardare la coltivazione dei propri aspetti più intimi. (Xúnzǐ, Zhòng Ní)*

Mark Csikszentmihaly (2004, pp. 173-4) spiega il concetto di *dú* come di un tipo di solitudine nella quale il saggio, o l'uomo esemplare, coltivano gli aspetti più sottili e straordinari delle proprie capacità. Molto convincentemente, dimostra che la traduzione di *dú* con "unicità" debba essere sempre oggetto di cautela se si tratta di testi del periodo degli Stati Combattenti e aggiunge che, spesso, il ricorso a locuzioni come *xiánjū* 閒居 indicano non tanto una condizione di reclusione o la sfera privata, bensì una situazione di introspezione come se ci si trovasse esclusivamente da soli.

Quello che a noi interessa è la presenza del carattere *chéng*, che sembra essere una condizione indispensabile affinché si possa verificare *dú*. *Chéng* indica non solo quello che comunemente è indicato con la parola "sincerità", ma anche completezza (dal verbo *chéng* 成)<sup>135</sup> e, nel nostro caso, la completezza che si può raggiungere solo attraverso una totale e autentica conformità al *dào*. L'idea di sincerità, veracità (*chéng*) nel contesto dell'auto coltivazione non è intesa nel senso di dire la verità, bensì è una condizione e uno stato di concentrazione della mente per trovare l'essenzialità e che si traduce all'esterno nel momento di agire. E' dunque uno stato di sincerità con se stessi che, come conseguenza si riflette nelle relazioni con gli altri. E' un significato che non solo denota il nostro impiego della parola "sincerità", ma implica l'aderenza alla realtà più essenziale di se stessi e delle cose. Nel XZMC anche a *rén* è ascritta una precisa evoluzione e sviluppo: 篤, 仁之方也. *Dǔ* nello *Shuōwén* è spiegato con il carattere *hòu* 厚 "spesso, onesto, profondo" e oltre a essere impiegato nel suo senso letterale è anche usato per indicare una condizione di estrema risolutezza, fermezza e costanza nelle proprie azioni e nel pensiero: 君子厚於親, 民興於仁 "Quando l'uomo esemplare si mantiene costante e risoluto nell'amare rispettosamente i suoi genitori, il popolo prospererà nella benevolenza" (*Lúnyǔ, Tàibó*). In questo ambito il suo significato non si discosta da quello di *chéng* 誠 o di *xìn* 信 con il quale può essere spiegato<sup>136</sup> e che spesso sono in diretta correlazione fra loro come mostra il seguente commento di Wáng Bì 王弼 al *Zhōuyì*:

---

<sup>135</sup> Rimando all'analisi fatta recentemente da Maurizio Scarpari (2010, p. 102-4) sul carattere *chéng* e sulla ricchezza dei suoi significati.

<sup>136</sup> Il *Jīngdiǎn shìwén* nell'analisi del carattere *Dǔ* riporta la seguente spiegazione di Wáng Bì all'esagramma *Zhōngfú* del *Zhōuyì*: 上九, 翰音登于天, 貞凶。(上九) "Nove superiore: Il fagiano dorato intona un canto che si eleva in cielo. Pronostico: catastrofe". Il commento di Wáng Bì è il seguente: 翰, 高飛也。飛音者, 音飛而實不從之謂也。居卦之上, 處信之終, 信終則衰, 忠篤內喪, 華美外揚, 故曰 "翰音登于天"也。 "Hàn significa volare in alto. Fēi yīn si-

九二，鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。

Commento: 處內而居重陰之下，而履不失中，不徇於外，任其真者也。立誠篤至，雖在暗昧，物亦應焉。故曰 "鳴鶴在陰，其子和之" 也

*Nove in seconda posizione: una gru nell'ombra intona il suo canto e i suoi piccoli si accordano al richiamo in perfetta armonia. Ho un calice con del buon liquore, lo dividerò con te.*

Commento di Wáng Bì: *La gru che risiede nella profonda oscurità, menzionata nella seconda linea dell'esagramma, si comporta in modo da non smarrire la sua centralità, poiché non è passiva agli stimoli provenienti dal mondo esterno ma si fa carico della sua autenticità.*

*Gettate le fondamenta della sua completezza e sincera conformità alla sua natura originaria, perviene ad uno stato di stabilità, perciò le cose rispondono (al suo canto) pur nell'oscurità. Per questo motivo nel testo è scritto: "una gru nell'ombra intona il suo canto e i suoi piccoli si accordano armonicamente al richiamo." (Zhōuyì, Zhōngfù)*

La gru può manifestare stabilità dei propri intenti solo se è in accordo con la parte più autentica e genuina di sé, la sua natura originaria. Il carattere *dǔ* mette in risalto la stabilità dell'azione, poiché la gru assumendo la sua più pura autenticità come punto di partenza e preservandola da qualsiasi fonte di danno è in grado di rispondere e prendere l'iniziativa senza subire passivamente la contingenza delle circostanze esterne, ma di rispondere in perfetta sintonia. La sua azione è percepita come autentica, per questo motivo i suoi cuccioli non solo rispondono al suo canto, ma lo fanno in assoluta armonia. Il carattere *dǔ* non solo presuppone stabilità nell'azione, ma anche stabilità e impegno concreto nella volontà di compierla; in altre parole, *dǔ* coinvolge non solo il risultato finale, ma anche *zhì* 志. Nel prossimo esempio *dǔ* e *rén* sono di nuovo presentati in stretta relazione: 子夏曰：“博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣” “Zǐ Xià disse: ‘Quando si mantengono costantemente concentrati e risoluti i propri intenti e ci si applica allo studio in ogni campo, quando si indaga in modo incisivo e si è capaci di riflettere sulla realtà circostante, la virtù della benevolenza risiede dentro di noi’ (Lúnyǔ, Zǐ Zhāng).

---



gnifica indica un canto che si propaga in aria il cui contenuto, però, non trova corrispondenza nella realtà. In questa linea è mostrato il venir meno dell'affidabilità e quando l'affidabilità viene meno vi è decadenza, lealtà e sincera determinazione periscono dentro di noi e si eleva soltanto la bellezza esteriore. Perciò è scritto: “Il fagiano dorato intona un canto che si eleva in cielo”. Il carattere *hàn* oltre a significare “volare in alto” indica anche il fagiano dorato (*chrysolophus piccus*).

La stabilità dei propri intenti e delle proprie intenzioni è sottolineata anche dallo stesso manoscritto, dove il carattere è usato sempre per descrivere la perseveranza e la genuinità dell'adesione alla premura verso il prossimo: 惡之而不可非者，達於義者也。非之而不可惡者，篤於仁者也 “Ciò che si avversa ma che non si può contrastare si estende al senso di ciò che giusto e appropriato. Ciò che si contrasta per il quale però non è possibile provare avversione denota stabilità nella manifestazione dell'amore verso il prossimo.” (XZMC, 54; cfr. 慎，仁之方也，然而其過不惡)

Quello che a noi interessa però è l'accostamento di *shèn* a *rén*. Abbiamo visto che *shèn* è spesso associato a *dú*. Il carattere *shèn*, come abbiamo visto, indica cautela, circospezione, ma anche assegnare particolare attenzione ad aspetti delicati di certe circostanze, valori, o persone che devono essere salvaguardate:

此三者，有道者之所慎也。有慎之而反害之者，不達乎性命之情也。不達乎性命之情，慎之何益？

*Queste tre sono oggetto di particolare attenzione e cautele da parte di chi possiede il dào. Ma coloro che pur prestando le dovute attenzioni e cautele a queste tre alla fine danneggiano la vita, non comprendono le qualità e le componenti basilari della propria natura; che vantaggi ci sarebbero allora se non si comprendessero le caratteristiche, le qualità e le componenti basilari della propria natura? (Lǚshì Chūnqiū, Zhòngjì)<sup>137</sup>*







Tuttavia, la gran parte dei testi della tradizione non lo collega direttamente a *rén*; *shèn* è più un atteggiamento di attenzione, riguardo e protezione verso *rén*, così come verso gli altri valori etici o azioni più pratiche, frutto del livello di coltivazione interiore, che, inevitabilmente, si riverberano sulla vita di un uomo. Il XQL riporta al posto di *shèn*, *rén zhī fāng yě* 慎，仁之方也，慎，之方也, trascritto dai curatori dell'edizione di riferimento con *lǚ*; è necessario dunque fare una breve digressione non tanto sulle possibili relazioni tra *shèn* e *lǚ*, quanto sulla possibilità che il carattere del XQL possa effettivamente essere trascritto con questa struttura: se osserviamo attentamente i suoi grafemi  possiamo discernere il grafema *gōng* 躬 al centro, *mián* 𠂔 nella porzione superiore e *xīn* 心 in quella inferiore. Questa struttura, seppur priva del grafema cuore compare in un altro manoscritto di Guōdiàn, il

<sup>137</sup> Il testo parla della necessità di preservare la propria vita e il corso della sua crescita. Poco prima, a proposito di *cǐ sǎn zhě* aveva detto: 論其輕重，富有天下，不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得 “Se dovessi assegnare (alla vita) del valore, non lo cambierei per tutte le ricchezze sotto il cielo; se dovessi parlare in termini di sicurezza, non la recupererei neppure se la perdessi per una mattina.”

*Táng Yú zhī dào*: 匱 (*Táng Yú zhī dào*, 2); 窮 (*Táng Yú zhī dào*, 3). Ci sono varie possibilità per spiegare questo carattere: Lǐ Shǒukuí (2010, p. 429-30), assumendo la pronuncia del carattere *gōng*, ritiene che esso possa essere un prestito per *gōng* 恭. Il carattere può essere però inteso non solo come prestito per *gōng*, ma anche per *qióng* 窮, parola che non ha solo il significato di “povero, indigente” ma anche di “esaurire”; in questo senso, lo ritroviamo nel capitolo 45 del *Lǎozǐ*: 大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥 “La grande perfezione sembra come se mancasse di qualcosa, ma il suo uso non la consuma; la grande pienezza sembra come vuota ma il impiego non la esaurisce; la grande rettitudine sembra curva, grandi risorse e capacità assomigliano alla stupidità.” Da un punto di vista prettamente intellettuale, la sfumatura semantica di esaurimento la si ritrova nello *Ēryǎ*: 鞠、究，窮也 “*Jū* (indagare scrupolosamente), *jiū* (ricercare) significano *qióng* (ricercare esaustivamente)” (*Ēryǎ, Shiyán*, p. 63); da un punto di vista prettamente spirituale e morale, nel *Lǐjì* il carattere *qióng*, oltre a indicare una condizione di indigenza e di povertà, indica modo di manifestare pienamente la propria essenzialità (*běn* 本). Il passo è molto simile al XZMC e al XQL poiché, come vedremo più avanti, affida alla musica il ruolo di strumento privilegiato per la conoscenza della propria natura e delle componenti più essenziali ed è tratto, guarda caso, dallo *Yuèjì*: 樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異，禮樂之說，管乎人情矣。窮本知變，樂之情也 “La musica è ciò è un tratto della natura istintiva dell’uomo che non può essere cambiato; i riti sono modelli di ordine che non possono essere mutati. La musica unifica nel suo senso di comunanza mentre i riti operano distinzioni e differenziazioni e le loro parole si accordano sulle manifestazioni più autentiche dell’uomo. L’essenza della musica è quella di manifestare pienamente le proprie disposizioni più essenziali e conoscerne le loro alternanze.” Inoltre, il carattere *qióng* e *gōng* 躬 sono molto vicini l’uno con l’altro e in quest’ultimo significato assume il significato 好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣 “Se non si pongono delle restrizioni a gradimento e avversione, se non si è capaci di alcuna forma di introspezione, l’ordine del Cielo sarà distrutto.” (*Lǐjì, Yuèjì*). Queste due ultime spiegazioni però, benché a nostro avviso coerenti dal punto di vista della dottrina del manoscritto, sotto il profilo grammaticale non sembra ricevere dai testi della tradizione sufficiente riscontri, in quanto in essi il sintagma *gōng/qióng zhī fāng yě* non compare: compare invece *gōng* come complemento locativo, oppure come soggetto o complemento oggetto per indicare il corpo umano e se stessi, ma non è usato nel significa-


to di “sé” al di fuori delle espressioni locative; una simile obiezione vale per *qióng*, che svolge la funzione di verbo e che nel sintagma *qióng zhī fāng* non è specificato quale deve essere l’oggetto del verbo.

Il carattere *gōng* è presente nelle ossa oracolari nella grafia 龔, che è definita dallo *Shuōwén*, *què* 慤 (*Shuōwén jiězì*, p. 241). Sempre lo (*Shuōwén jiězì*, Xīnbù, p. 957) spiega il carattere *què* con *jǐn* 謹 e con questo spiega anche *shèn* 慎. Lǐ Jiāhào (2009)<sup>138</sup> spiega il sintagma *zhōng gōng* 中躬 che ricorre sui sigilli del periodo degli Stati Combattenti con *zhōng xìn* 忠信, ma da un punto di vista puramente fonetico, i caratteri *gōng* e *xìn* appartengono a due categorie di rime diverse a meno che non si desideri isolare il grafema *rén*, nel quale caso si avente pronuncia simile a *xìn*, e ipotizzare una possibile lettura 躬 → 信. Tuttavia, ci sembra molto più convincente la vicinanza semantica tra 躬~躬~龔~恭, gli ultimi due spiegati entrambi con *jǐn* che non la glossa del carattere con *xìn*; il manoscritto distingue le grafie e *xìn* compare più di una volta con la grafia con la quale solitamente compare negli altri manoscritti. Il carattere *jǐn* significa “guardare attentamente con circospezione” e spesso è impiegato in congiunzione con *shèn* per indicare l’atteggiamento di cautela che deve assumere un uomo esemplare nel momento in cui si relaziona con gli altri, non per mancanza di senso di fiducia, bensì come forma di cura e di attenzione mentale verso di sé e gli altri, in un gioco costante fra la dimensione interiore e quella esteriore. *Gōng* è una virtù che concerne più l’apparenza esteriore dell’individuo che non quella interiore, tuttavia essa non può prescindere dall’aderenza ai riti ed è, al contrario, una manifestazione nata dall’adesione al senso di ciò che ad essi si conforma e ne è espressione.<sup>139</sup>

Bái Yúlán (2002) sostiene che il carattere debba essere interpretato *rén* 仁, in quanto poco comune, ma pur sempre possibile variante grafica; egli porta ad esempio il *Qióng dá yǐ shí* e *Lǎozǐ yǐ* nel quale sono presenti delle strutture aventi i grafemi *shēn* 身 e *mián* 宀. Bái Yúlán cita uno studio di Lǐ Jiāhào: “躬”字古有“身”音。而在楚文字当中，“穷”字亦常可写作  (郭店楚简《窮達以時》简十四) :  (郭店楚简《老子乙》简十)  (郭店楚简《窮達以時》简十), 俱从身声, 可见李先生之说不误 “Il carattere *gōng* anticamente si pronunciava come *shēn*. Nei testi manoscritti dello stato Chǔ, tuttavia, il carattere *qióng* poteva essere scritto  (*Qióng dá yǐ shí*, 14) :  (*Lǎozǐ yǐ*, 14)  (*Qióng dá yǐ shí*,

<sup>138</sup> Si veda [ell.pku.edu.cn/chlib/articles/从战国忠信](http://ell.pku.edu.cn/chlib/articles/从战国忠信)

<sup>139</sup> Si confronti il *Lǐjì*, *Zhòngní Yàn jū*: 恭而不中禮, 謂之給 “Se il contegno di un uomo è maestoso ma totalmente privo della dimensione rituale è solo disinvolta scioltezza”. e 曾子曰: 「晏子可謂知禮也已, 恭敬之有焉。」 “Possiamo dire che Yàn zǐ comprenda i riti: in esso alberga rispetto e il suo aspetto emana senso di deferenza.” (*Lǐjì*, *Tán gōng xià*).

10) tutti aventi come elemento fonetico *shēn*, per cui è chiaro che le argomentazioni di Lǐ Jiāhào sono corrette.” (Lǐ Shǒukuí, *Ibid.*, p. 429) Il punto, tuttavia, è che, sebbene entrambe le strutture comprendano il grafema *shēn*, i carattere usati per spiegarli non hanno pronuncia identica: *shēn* 身 <syin<\*hljin; *gōng* 躬 <kjuwng<\*k(r)jung; *gōng* 恭 <kjowng<\*krjong; inoltre nell’occorrenza del *Lǎozǐ yǐ*, il carattere è scritto dove il testo trasmesso recita *shí yòng bù qióng* 其用不窮. Inoltre, nelle listarelle di *Bāoshān* troviamo un carattere che ha al suo interno il grafema :  (*Bāoshān*, 132)  (*Bāoshān*, 228); in quest’ultima occorrenza, il carattere è affiancato da *shēn*  formando la parola *gōngshēn* 躬身 che ritroviamo nella letteratura ricevuta: 王若行之，将妨于国家，靡王躬身 “Maestà, se muoverete guerra allo stato di Wù, danneggerete il Paese e l’aristocrazia e rovinerete la vostra persona” (*Guóyǔ, Yuèyǔ xià*). Nella prima occorrenza (*Bāoshān*, 132) ,  funge da elemento fonetico, mentre nella seconda il carattere non può essere *shēn*, poiché compare immediatamente dopo. Lo stesso binomio compare nella listarella 234 dove il grafema *shēn* è affiancato non da  E’ dunque possibile che nonostante il grafema *shēn* sia presente nella struttura esso non sia un costituente fonetico, ma semantico così come il grafema *mián*. E’ possibile pertanto che in determinate occasioni possa essere stato aggiunto o sottratto il componente che troviamo nella porzione di destra del carattere , anche se questa non rimane che un’ipotesi. Inoltre, il carattere compare nel *Chéng zhī wén zhī* mantenendo il grafema *shēn* e presentando una variante di *mián*, *xué* 穴 alla quale sono poi alterati il grafema *chén* 臣 e *gōng*:  (*Chéng zhī wén zhī*, 11)  (*Chéng zhī wén zhī*, 14); tutte e due le occorrenze sono impiegate nel manoscritto per scrivere la stessa frase: *qióng yuān fǎn běn* 窮源反本 “realizzare pienamente le proprie potenzialità originarie volgendosi alle proprie radici.” Per questi motivi, riteniamo l’analisi di Lǐ Shǒukuí più convincente in quanto la struttura dei grafemi del carattere della frase del XQL, con ogni probabilità, non possa essere la parola *rén*.

Ma indipendentemente se si voglia intendere la frase come *rén zhī fāng*, *xìn zhī fāng* o *gōng zhī fāng*, il carattere *shèn* è usato nel *Zhōuyì* come indicante l’attenzione scrupolosa a evitare di danneggiare se stessi o gli altri: 「括囊無咎」，慎不害也 “‘Il sacco è legato. Nessuna calamità’ significa essere accorti nel non compiere danni” (*Zhōuyì, Kūn*) nella sua accezione di base. Sfortunatamente, il XZMC non spiega quale legame ci sia tra *shèn* e *rén*, perciò, possiamo soltanto avanzare delle ipotesi: è certo che questo accostamento è estremamente raro nella storia della filosofia cinese del periodo degli Stati Combattenti. Soli-

tamente, *shèn* è usato nelle prescrizioni, spesso preceduto dalla costruzione *bù kě bù* 不可不: è necessario essere cauti e vagliare con estrema attenzione le preferenze, le avversioni dei superiori (*Zīyī*, 8), nell'educare la prole del sovrano (*Lǐjì*, *Wén wáng shìzǐ*) e nel vagliare attentamente una circostanza o una situazione (*Shàngshū*, *Tàijiǎ*). Wáng Yǐnzhi (*Xúnzǐ jǐjiě*, p. 109) sostiene che il carattere *shèn* fosse interscambiabile con *shùn* 順 nel periodo degli Stati Combattenti, ma applicare questa ipotesi all'esegesi del passo del XZMC (come a volte dire seguire in modo spontaneo la propria natura) appare poco convincente in quanto il manoscritto ricorre al carattere *shùn* quando si presenta la necessità di impiegarlo sempre nella sua struttura grafica, senza adoperare grafie differenti; inoltre, dal punto di vista fonologico i due caratteri sono dissimili e non possono essere scambiati o confusi.

A nostra conoscenza, vi è un passo del *Lǐjì* che accosta *shèn* a *rén*:

儒有合志同方，營道同術；并立則樂，相下不厭；久不相見，聞流言不信；其行本方立義，同而進，不同而退。其交友有如此者。溫良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；寬裕者，仁之作也；孫接者，仁之能也；禮節者，仁之貌也；言談者，仁之文也；歌樂者，仁之和也」

*I rú hanno identità di vedute e osservano le stesse regole, ricercano la perfezione morale impiegando gli stessi metodi. Sono felici quando sono insieme, né disprezzano la compagnia di persone più umili di loro. Quando sono lontani gli uni dagli altri per molto tempo, non credono alle calunnie sui loro compagni. I loro principi di condotta sono ineccepibilmente corretti e radicati nei principi di giustizia. I loro legami di amicizia si rafforzano quando c'è comunanza di idee e comportamenti e si allentano quando questa comunanza viene meno. Mitezza e bontà sono la radice della benevolenza. Senso del rispetto e circospezione sono il terreno sul quale la benevolenza dimora; magnanimità e tolleranza sono le azioni della benevolenza; le sue facoltà si esplicano nei momenti di commiato e di accoglienza; il suo aspetto si acquisisce sotto la forma delle tradizionali norme rituali e le forme di cortesia; le dottrine e i discorsi ne costituiscono la forma più rifinita; i canti e la musica sono la sua armonizzazione [...] (*Lǐjì*, *Rú xíng*)*

Ma questa descrizione sembra procedere in senso opposto a quello del XZMC: laddove quest'ultimo descriveva *shèn* come un processo evolutivo di *rén* (慎，仁之方也), il passo del *Lǐjì* lo descrive come terreno ideale. Kǒng Yíngdá commenta la frase *jìng shèn zhě, rén zhī dì yě* 敬慎者，仁之地也: 仁者之儒，以敬慎為地。地所以居止萬物，仁者之儒，

亦居止敬慎，故云：「仁之地」 “I *rú* dediti alla pratica dell’amore della premura verso il prossimo trattano il senso del rispetto e della cautela e circospezione come se fosse un terreno. Il terreno è quel luogo dove tutti gli esseri possono edificare le loro dimore e muoversi e anche i *rú* dediti alla pratica dell’amore e della premura verso il prossimo dimorano e si prendono le mosse a partire dal senso del rispetto, della cautela e della circospezione. Per questo il testo parla di ‘senso del rispetto e circospezione sono il terreno sul quale la benevolenza dimora’” (*Lǐjì zhèngyì*, p. 1233).

Sembra che, ad esclusione del passo del *Lǐjì*, *shèn* sia una caratteristica che accomuna la messa in pratica degli ideali etici e delle pratiche di perfezionamento morale. E’ pur vero che, come abbiamo visto, il XZMC definisce *rén* come *xiū shēn* “perfezionamento di sé” e che l’espressione *shèn qí dú* indica un senso di preoccupazione e di salvaguardia della propria crescita morale; sebbene il XZMC non adoperi mai una tale terminologia filosofica (a differenza di *Wǔ xíng*), possiamo cercare di delineare, seppur provvisoriamente, il senso dell’uso di *shèn* nel manoscritto. Riprendendo *Wǔ xíng*:

「君子慎其獨」，「慎其獨」也者，言捨夫五而慎其心。之謂□□。然後一。一也者，夫五為一心。此一也，乃德已。

*“Essere sempre presenti e attenti nella coltivazione della propria unicità” contenuta nella frase “L’uomo esemplare è sempre presente e attento nella coltivazione della propria unicità” si riferisce a non tenere più in considerazione queste cinque e concentrarsi esclusivamente sul cuore. Questo significa □□ Dopo di che si giunge a una sintesi. Con sintesi si intende unificare nel cuore queste cinque. Solo dopo che questo processo di unificazione sarà compiuto vi sarà la potenza morale. (Wǔ xíng shuō, 17)*

Dopo quanto detto, abbiamo individuato uno spettro semantico abbastanza ampio che non può limitarsi soltanto al concetto e al significato di “cautela, prudenza”. Non possiamo certo avanzare equivalenze tra *xiū shēn* e *shèn qí dú*, ma si direbbe che quando il XZMC parla di *shèn* si stia riferendo a un atteggiamento di attenzione e salvaguardia della propria interiorità derivante dall’acquisizione di *rén*. Ma *rén* lo si acquisisce non con atti sporadici derivanti da una fortunata convergenza di eventi capaci di stimolare una determinata reazione delle inclinazioni naturali (*xìng huò shēng zhī*), bensì attraverso un accorto processo di coltivazione interiore (*xiū shēn*) dato dal volgere lo sguardo su di se (*fǎn jǐ*). Sembra che *shèn* sottolinei più la dimensione interiore e individuale del soggetto piuttosto che la sua capacità di relazionarsi con la sfera sociale. D’altra parte, abbiamo visto come in alcuni testi *shèn*



sia trattato come una preoccupazione scrupolosa volta a non arrecare alcun danno alle persone.

*Rén* conduce, in sintesi, allo sviluppo di due dimensioni: la prima, forse più recondita, è quella dell'attenzione verso il processo di auto coltivazione, esso stesso culminante con l'acquisizione della benevolenza; l'altra, l'attenzione verso il prossimo e la premura verso i membri della comunità, dato dal fatto che *rén* è stato definito come manifestazione prossima a *xìng'ài*. *Shèn* deve inteso non come attitudine grazie alla quale è possibile sviluppare ed estendere *rén*, bensì come una sua conseguenza. Perché? E' difficile rispondere a questa domanda ma a nostro modo di vedere *shèn* indica un livello di consapevolezza della salvaguardia di sé alla quale si giunge soltanto dopo aver perfezionato se stessi sulla via del *rén*. Non possiamo chiarire con certezza per quale motivo il soggetto dovrebbe salvaguardarsi, a parte situazioni abbastanza ovvie (dottrine perverse; azioni in contrasto con le norme cerimoniali, etc.), tuttavia, l'analisi del manoscritto ci porta in una direzione: quella di *yì* 義, poiché *yì* si avvicina all'avversione di ciò che non manifesta premura verso il prossimo (唯惡不仁為近義). *Shèn* sembra, in conclusione definire una tendenza che parte dalla soggettività, dal profondo di sé continuamente volto alla perfezione e alla ricerca di *rén* e si conclude con l'attenzione verso gli altri nel momento in cui il soggetto compie le sue azioni nello sforzo di non incorrere nell'avversione altrui.<sup>140</sup>

Naturalmente, il testo si guarda bene dal definire *shèn*; è opportuno aggiungere, però, che il carattere porta con sé un altro significato che abbiamo già analizzato quando abbiamo trattato la definizione di *rén* come *dǔ*: quello di *chéng* 誠:

笑，禮之淺澤也。樂，禮之深澤也。凡聲其出於情也信，然后其入於人之心也厚。

聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則慍如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悸如也斯歎。觀

---

<sup>140</sup> Riprendendo la listarella 54, *yì* concentra la sua attenzione su un giudizio prettamente morale, laddove *rén* agisce più sulla capacità di gradimento e avversione delle inclinazioni naturali. Inutile dire che la completezza dell'azione si ha soltanto quando si è in grado di armonizzare perfettamente *rén* e *yì* e quando l'agire umano non incorre più in errore alcuno. Kenneth Holloway (2009, p. 19-20) ha analizzato ciò che egli intende essere la presa di coscienza della natura contraddittoria di un'azione etica basata su *rén* e *yì*, intendendo con questi due caratteri la manifestazione di premura e amore verso i membri del proprio clan che influenza la politica e la conduzione dello stato e il secondo l'attenzione nei confronti delle persone meritevoli di incarichi pubblici e promozioni. Pur non essendo questa la sede più adatta per discutere l'interessante ipotesi di Holloway, possiamo qui riassumerla: Holloway parte dall'assunto che nelle listarelle 8-9 del *Táng Yú zhī dào* gli autori esprimano la difficoltà di conciliare una politica che possa coniugare in modo perfettamente equilibrato *rén* e *yì*: 愛親忘賢，仁而未義也。尊賢遺親，義而未仁也。 Egli traduce queste frasi intendendole in un rapporto di causa e conseguenza: "Se ci si premura amorevolmente verso i membri del proprio clan, ci si dimentica delle persone meritevoli e con ciò si è benevoli ma non completamente giusti; se si onorano i meritevoli, si trascurano i membri del proprio clan e, di conseguenza, ci si comporta secondo il senso di ciò che è giusto e appropriato ma non si mostra benevolenza". Tuttavia, queste frasi possono anche essere intese come avente una carica avversativa, indicando delle azioni che avvengono quasi l'una in contrasto all'altra: "Se ci si premura amorevolmente verso i membri del proprio clan, dimenticandosi però delle persone meritevoli si è benevoli ma non completamente giusti; se si onorano i meritevoli, ma si trascurano i membri del proprio clan, ci si comporta secondo il senso di ciò che è giusto e appropriato ma non si dimostra sufficiente benevolenza.

賚武，則齋如也斯作。觀韶夏，則勉如也，斯儉。咏思而動心，如喟也。其居次也久，其反善復始也慎，其出入也順，始其德也。

*Quando i suoni, la voce e i versi scaturiscono dalle risposte genuine delle inclinazioni naturali, sono veritieri ed entrano nel cuore stimolandolo in profondità. Quando udiamo il riso si manifesta in noi un sorriso innocente e solare e ciò significa che siamo contenti; quando ascoltiamo canzoni e ballate proviamo gioia al punto da sentirci trascinati dalla musica; quando ascoltiamo i suoni del qín e del sè, ci sentiamo attraversati da moti di tristezza e diamo sfogo ai nostri lamenti; quando osserviamo le danze Lài e Wǔ manifestiamo un contegno severo e austero; quando osserviamo le danze Xià e Sháo proviamo una sensazione di forza che ci spinge ad agire ma al tempo stesso siamo contenuti. Quando le emozioni sono espresse dal canto, scuotono il cuore facendoci sospirare. Esse dimorano per lungo tempo nel cuore, il loro volgere alle manifestazioni di bontà e all'inizio dell'uomo è sincero, sono emessi dall'uomo e penetrano nel suo cuore senza incontrare alcuna resistenza dando inizio alla potenza morale.*

Nell'ode *Qiǎo yán* (Mǎo, 198) si legge: 昊天已威，予慎無罪 “Il Cielo ha inviato il suo terribile castigo, ma io in verità non ho commesso alcuna colpa” e Zhèng Xuán commenta: 慎，誠也 “shèn, significa “davvero, sincerità.”<sup>141</sup> Anche lo *Ēryǎ* fornisce la stessa spiegazione per il carattere (*Ēryǎ, Shì gǔ*). Un'altra soluzione è data dal carattere *jīng* 靜, spiegazione sempre offerta dallo *Ēryǎ*. Si tratta di una piena consapevolezza data solo da una riflessione che può avvenire entro la propria soggettività. Anche nel passo del *Xúnzǐ* che abbiamo esminato prima, il carattere *shèn* è spiegato da Yáng Liàng indirettamente con *chéng*, poiché egli si concentra sulla cautela con la quale l'uomo esemplare deve guidare la sua condotta per tenersi al riparo da qualsiasi influenza potenzialmente pericolosa ed estranea alle sue conoscenze: 慎其獨，謂戒慎於其所不睹，恐懼乎其所不聞。至誠不欺，故人亦不遠之 “*Shèn qí dú* significa mantenersi cauti e guardinghi verso ciò che non si vede e timorosi verso ciò che non si sente. Essere completi significa non ingannare, perciò gli uomini non si allontanano da questa condizione.” Hǎo Yìxíng 郝懿行 (1757-1825) tuttavia, contesta la spiegazione data da Yáng Liàng essendo in disaccordo sul significato che lo studioso ha accordato a *dú*: 楊氏不得其解，而以謹慎為訓。今正之云：獨者慎者，人之所不見也。慎者，誠也；誠者，實也。心不篤實，則所謂獨者不可見 “Yáng Liàng

<sup>141</sup> La traduzione del commento di Zhèng Xuán è dovuta al fatto che nell'esempio fornito dallo *Shījīng*, il carattere è impiegato come modificatore del sintagma verbale *wú zuì* 無罪.

non è riuscito a sciogliere il significato dell'espressione *Shèn qí dú* e l'ha inteso come se significasse essere pudenti. Nelle odierne edizioni il carattere *dú* è spiegato come ciò che l'uomo non è in grado di percepire; *Shèn* significa perfezione e completezza morale, sincerità. Se il cuore non è si mantiene autentico e sincero non si potrà manifestare quello che nel *Xúnzǐ* è chiamato *shèn qí dú*.” (*Xúnzǐ jíjiě*, pp. 46-7)

Finora abbiamo visto come *rén* porti e sia anche il risultato di un percorso di perfezionamento individuale; abbiamo constatato la dimensione individuale, soggettiva di *rén*. Quello che manca è una dimensione esterna, nella quale l'individuo che si fa carico delle sue azioni nella comunità umana deve confrontarsi con il giudizio di tutti coloro che lo osservano e alla quale abbiamo appena accennato a proposito della listarella 54: 慎，仁之方也。然而雖過不惡。速，謀之方也，有過則咎。人不慎則有過信矣，“l'attenzione scrupolosa è la direzione nella quale l'amore e la premura verso il prossimo si sviluppano. In tal modo, pur avendo commesso delle trasgressioni, non si incorrerà nell'avversione altrui. La rapidità è il modo in cui si manifestano le capacità strategiche; se nella sua attuazione si commetteranno degli errori si incorrerà nella riprovazione altrui. E' dunque assodato che quando l'uomo non mantiene un atteggiamento di prudenza e cura scrupolosa, egli ricadrà in errore” (XZMC, 49). *Bù* è sembra ricordare *wéi è bù rén wéi jìn yì* che abbiamo in precedenza incontrato. Dal momento che, secondo il XZMC, 行之不過，知道者也 “Una condotta che non incorre in alcuna trasgressione è tipica di chi ha maturato piena consapevolezza della perfezione morale” (XZMC, 55) e che *zhōng zhě jìn yì*, si direbbe che la condizione di *shèn* non sia quella di conseguimento del *dào*, bensì conseguenza dell'azione morale condotta nell'ambito determinate istanze insite nell'uomo (*rén*) senza incorrere nel biasimo o nella riprovazione della comunità, poiché la condizione di *shèn* non esenta il soggetto dal commettere o incorrere in trasgressioni (*suī guò*), ma poiché è manifestazione di *rén* e, in virtù di ciò, azione scaturita dall'attenzione di non nuocere agli altri, frutto di un accurato e scrupoloso processo di auto coltivazione (che avviene poiché si è in ascolto del *dào*) della propria soggettività, concetto che rimanda alla propria natura, non può dare spazio ad alcuna forma di risentimento. Vediamo qui chiaramente le differenze con la concezione di *shèn qí dú* di *Wǔ xíng*: mentre nel XZMC *shèn* è una conseguenza della coltivazione della soggettività che si riflette tanto nel processo di sviluppo di *rén* quanto nella manifestazione dell'azione, *Wǔ xíng* sembra marcatamente concentrato nella dimensione interiore del soggetto, poiché *shèn qí dú* entra in gioco come momento in cui egli cerca di arrivare a una situazione di unità e coerenza delle singole virtù (*rén, yì, lǐ, zhì, shèng*). Inoltre, XZMC ribadisce l'importanza del giudizio della comunità sul comportamento del soggetto, giudizio

che non rispecchia l'avversione degli osservatori grazie a *shèn*; in altre parole, *shèn* nel XZMC è indice sia di una dimensione interiore che di una esteriore. Come vedremo in seguito, *wù* 惡 non solo è una reazione ai comportamenti che non manifestano amore e premura verso il prossimo, ma anche verso tutte le manifestazioni umane ritenute false, artificiose, in altre parole, non conformi alla propria genuina capacità di risposta agli eventi, *qíng*.

*Rén* non è soltanto un ideale etico che ha per base l'amore verso il prossimo e che si manifesta nella premura verso il popolo poiché l'uomo esemplare desidererebbe mai procurare danno a qualsiasi essere umano, ma è anche senso di auto coltivazione, attenzione alla cura di sé poiché *rén* può essere acquisito soltanto con un cammino conforme al *dào*, il percorso che porta alla perfezione morale. Il legame di *rén* con *chéng* e con il processo di auto coltivazione non ci sembra essere stato apprezzato debitamente. I caratteri stessi comprendono tutti e due questi processi:

篤 (誠↔慎): 仁之方也

慎 (誠↔篤): 仁之方也

E il carattere *shèn* non è solo ascrivibile a *rén*, poiché segna il momento in cui il soggetto non solo agisce tenendo conto delle ripercussioni delle sue azioni sulla comunità, ma anche salvaguardando l'autenticità dell'azione. Tale azione è segnata dall'aderenza a una forza morale che non è presente nell'uomo ma che deve essere generata dentro di sé attraverso le creazioni culturali che incarnano i valori morali fondativi dell'umanità. Ma questi valori (e di conseguenza l'azione che li esprime) non possono essere stabiliti arbitrariamente ma devono fondarsi sulla parte più genuina dell'uomo.

L'insegnamento (*jiào*) fornisce i parametri attraverso i quali è possibile conoscere se stessi e sviluppare le proprie potenzialità; di esso, è la musica che nel XZMC sembra assumere un ruolo privilegiato nella ricerca delle motivazioni che possono spingere l'uomo all'azione e nella riflessione sul cuore.

凡學者，求其心為難，從其所為近得之矣，不如以樂之速

*In genere, per ciò che riguarda lo studio la ricerca del proprio cuore è la parte più ardua, ma se si seguono le proprie azioni si sarà prossimi al successo, tuttavia a tale scopo nulla agisce con più rapidità della musica. (XZMC, 35)*

Erica Brindley (2006, pp. 247-55) mette questo passo in parallelo con il *Mèngzǐ* (*Gàozǐ shàng*, 11): 孟子曰：「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」 “La benevolenza è un tratto insito nel cuore degli uomini, il senso di ciò che è giusto e appropriato è la sua strada. Che dolore che l’uomo non segua più la sua strada e la perda, che smarrisca il suo cuore e non sappia più ritrovarlo! Se gli uomini smarriscono cani e polli sono in grado di ritrovarli ma quando smarriscono il proprio cuore allora non lo sono più. Non vi è altro scopo nello studio che quello di ritrovare il proprio cuore.” Un punto in comune che rinveniamo è il legame che si instaura l’attività di ricercare il proprio cuore e quella dello studio (學問之道無他，求其放心而已矣 e 凡學者，求其心為難), ma le differenze saltano subito agli occhi: Mencio quando parla di *qiú qí xīn* non sta semplicemente facendo riferimento al cuore come organo o come l’insieme delle facoltà mentali ed emotive, bensì a un altro concetto, quello di *liáng xīn* 良心 e *běn xīn* 本心, sedi delle facoltà innate che devono essere preservate (*cún* 存, si confronti il capitolo *Lí lóu xià*, 28) per poter consentire il corretto e naturale sviluppo morale, poiché nel cuore stesso si trovano già, sebbene in modo germinale, le virtù morali.

Brindley (*Ibid.*, p. 251), fa notare come, tuttavia, l’attività descritta dalla locuzione *qiú qí xīn* non sia necessariamente di natura auto riflessiva: nel capitolo *Liáng Huì wáng shàng* (7), è Mencio a capire istantaneamente i motivi che hanno indotto il re Xuān di Qí a risparmiare il bue e a sostituirlo con un agnello a differenza del suo interlocutore che non era riuscito a collegare il suo gesto con la sua realtà interiore che lo aveva portato a muoversi a compassione alla vista dell’animale. Questo significa che, nel XZMC, attraverso la musica non solo è possibile capire lo stato delle proprie motivazioni, ma anche quello dell’esecutore, poiché la musica è la descrizione oggettiva della realtà interiore, emotiva dell’esecutore i cui suoni entrano nel cuore degli uomini stimolandolo all’istante (XZMC, 23. Cfr. Brindley, *Ibid.*, p. 252). La capacità di saper valutare i comportamenti e le motivazioni sia proprie che degli altri è uno dei punti cardini dell’insegnamento morale del XZMC, nonché dei requisiti che un uomo esemplare deve possedere. Per quale motivo? Brindley così risponde a questo quesito:

*How is it that seeking after it will bring one to the Dao? The text underscores the importance of music and, to a lesser extent, ritual practice as tools that effectively help shape the heart-mind in a moral manner. However, significantly, the author assigns music a special*

*status as the most effective means of giving the heart-mind a moral direction. Why? There are many possible reasons that one might posit the special position of music in moral cultivation, but I believe that this author does so because he sees music as capable of providing special access to human psychology. (Ibid., p. 254)*

Che la musica dischiuda all'esecutore e all'ascoltatore la realtà interiore di entrambi è accertato. In questo siamo d'accordo con Brindley, così come ella ha ragione quando afferma che la ricerca del cuore ha, fra gli altri obiettivi, quello dell'interiorizzazione delle norme morali e della promozione della genuinità dell'azione umana, libera da ogni forma di autoinganno. Vogliamo tuttavia completare il quesito posto da Brindley: la studiosa correttamente sottolinea come la varietà delle note e delle melodie influenzi profondamente le reazioni emotive e le azioni degli uomini; in ciò il manoscritto è perfettamente in linea con le teorizzazioni dello *Yuèjì*, del *Xúnzǐ* e dello *Shǐjì*. E' indubbio che la ricerca del cuore faccia in modo da evitare al soggetto sia di essere ingannato che di ingannare gli altri, ma la questione dell'autenticità dell'azione e delle intenzioni alla sua base sono poste in termini di *qíng*, mentre sembrerebbe che *qiú qí xīn* sia un risultato da conseguire all'inizio del percorso di perfezionamento morale. Per poter intraprendere tale percorso, la musica si rivela strumento privilegiato proprio per le ragioni addotte da Brindley, ma anche perché è responsabile, prima di ogni altra forma culturale che interviene sull'uomo, della generazione e del dispiegamento di *dé* 德, la potenza morale, la virtù. Riprendiamo nuovamente la porzione delle listarelle 25-7:

凡聲其出於情也信，然後其入於人之心也厚。聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則慍如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悸如也斯歎。觀賚武，則齋如也斯作。觀韶夏，則勉如也，斯儉。咏思而動心，如喟也。其居次也久，其反善復始也慎，其出入也順，始其德也。

*Quando i suoni, la voce e i versi scaturiscono dalle risposte genuine delle inclinazioni naturali sono veritieri ed entrano nel cuore stimolandolo profondamente. Quando udiamo il riso si manifesta in noi un sorriso innocente e solare e ciò significa che si è contenti; quando ascoltiamo canzoni e ballate proviamo gioia al punto da sentirsi trascinati dalla musica; quando ascoltiamo i suoni del qín e del sè, ci sentiamo attraversati da moti di tristezza e diamo sfogo ai nostri lamenti; quando osserviamo le danze Lài e Wǔ manifestiamo un contegno severo e austero; quando osserviamo le danze Xià e Sháo proviamo una sen-*

sazione di forza che ci spinge prontamente agire impiegando tutte le proprie forze, ma al tempo stesso siamo contenuti. Quando le emozioni sono espresse dal canto prolungato, scuotono il cuore facendoci sospirare. Esse dimorano a lungo nel cuore, volgendosi verso le manifestazioni di bontà della natura dell'uomo e ritirando al suo principio è sincero, sono emessi dall'uomo e penetrano nel suo cuore senza incontrare alcuna resistenza dando inizio alla virtù. (XZMC, 25-7)

Ōuyáng Zhēnrén 欧阳贞人 (in Páng Pǔ, 2001, pp. 177-87) ha voluto riconoscere nella frase *qí fǎn shàn fù shǐ yě shèn* 其反善復始也慎 le tracce di una teorizzazione sulla bontà della natura umana, pur prendendo le dovute distanze da Mencio. Secondo lo studioso, sotto il punto di vista letterario strutture a quattro caratteri costruite secondo lo schema [V+O]+[V+O] [反善]+[復始] sono ravvisabili, più degli altri testi della tradizione, nel *Zhōuyì*: in questa struttura, la prima frase rappresenterebbe un modalità per poter raggiungere un obiettivo espresso dalla seconda frase (*Ibid.*, pp. 179-80).<sup>142</sup> Se l'ipotesi di provenienza di questa locuzione resta valida, ma non verificabile, le tre frasi descrivono dei processi che sembrano imputabili all'ascolto e alla vista delle danze e delle musiche rituali tradizionali. Le Odi Sháo e Wǔ sono menzionate in un passo dei *Lúnyǔ* (*Bā yì*, 25) nel quale si afferma: 子謂《韶》：「盡美矣，又盡善也。」謂《武》：「盡美矣，未盡善也。」 “Il Maestro riteneva la musica Sháo sublime e altrettanto benefica, mentre la musica Wǔ sublime ma non completamente benefica.”<sup>143</sup> Le due odi sono caratterizzate da un giudizio estetico e uno di natura morale; ciò non implica che l'ode Wǔ fosse ritenuta da Confucio perversa: la presenza dell'avverbio *wèi* non indica una negazione traducibile con “mai” o “ancora”, ma acquisisce una funzione che Harbsmeier (1981, pp. 41-8) chiama “gnomica”, il che implica che sebbene l'ode Wǔ non fosse completamente benefica come quella Sháo ciò non comporta che non lo fosse affatto. L'ode Sháo è menzionata in un'altra occorrenza del *Lúnyǔ* (*Shù ér*, 14): 子在齊聞《韶》，三月不知肉味。曰：「不圖為樂之至於斯也！」 “Mentre si trovava a Qí, il Maestro udì la musica Sháo e per tre mesi non fu in grado di percepire e distinguere il sapore della carne. Disse: ‘non avrei mai pensato che la musica potesse raggiungere simili livelli.’” Lo *Zuǒ zhuàn* (*Xiāng gōng*) riporta: 夫樂以安德，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之 “La musica è eseguita per stabi-

<sup>142</sup> E' interessante notare come fra i testi costituenti il *corpus* da insegnare il *Zhōuyì*, a differenza di manoscritti come il *Lìu dé*, vergato con uno stile molto vicino a quello del XZMC, non sia menzionato in quest'ultimo.

<sup>143</sup> Tiziana Lippiello (2003, p. 33, n.34) fa notare come tale giudizio fosse basato sul fatto che la musica Sháo fosse la musica cara a Shùn che ascese al trono senza ricorrere alle armi a differenza della musica Wǔ, creata dal re Wǔ che dovette sconfiggere il re Jié con l'uso della forza.

lizzare la potenza morale, i principi di ciò che è giusto sono messi in pratica per fornirle una dimora, i riti si eseguono affinché la potenza morale possa essere dispiegata, la fiducia serve a preservarla, la benevolenza a temprarla.”

A differenza del passo dello *Zuǒ zhuàn*, nel XZMC la musica non è impiegata per stabilizzare la virtù ma per generarla:

鄭衛之樂，則非其聲而從之也。凡古樂龍心，益樂龍指，皆教其人者也。

*Non si devono liberare gli effetti provocati dalle melodie delle arie di Zhēng e Wèi. Generalmente la musica antica pone il cuore in uno stato di perfetta armonia, quella più recente armonizza gli intenti umani, ma entrambe si pongono come insegnamento per gli uomini spingendoli ad agire.*<sup>144</sup>

Le difficoltà di questo passo sono date dal carattere 益 di difficile interpretazione: Liú Zhāo (2005, pp. 98-9) lo spiega con 益 inteso come “lascivo, sregolato”, un chiaro riferimento alle arie di Zhēng e Wèi, delle quali, poco prima, si prescriveva il divieto del loro ascolto. Il carattere, tuttavia, può anche riferirsi alle arie Lài e Wǔ, che saranno riprese subito dopo. In questo caso il carattere 益 manterrebbe il suo significato di “aggiungere”, inteso come composizioni che si sono successivamente aggiunte al repertorio musicale della tradizione. La presenza del verbo 教 ci fa protendere per questa interpretazione, specie se affiancata alla frase successiva: 賚武樂取，韶夏樂情 “le musiche Lài e Wǔ rappresentano le conquiste per mano militare, quella Sháo e Xià le genuine manifestazioni istintive dell’uomo.” Un altro carattere che ha generato delle controversie è quello che abbiamo scritto come 聽 聽: Liào Míngchūn (Lǐ Tiānhóng, 2003, p. 161) ritiene che il carattere debba essere letto come 聲 聲 in contrapposizione a 越 (che rappresenta composizioni musicali e danze incarnanti i valori morali e culturali della tradizione), ma il manoscritto, ponendolo in posizione di tema, si serve del carattere 越 per indicare le arie di Zhèng e Wèi. Lǐ Tiānhóng (*Ibid.*) sostiene che entrambe le letture 聲 e 聽 sono possibili. Lǐ Líng (2002, p. 106) spiega il carattere con 聲 e lo stesso fanno Liú Zhāo (2005, p. 98) e Dīng Yuánzhí (2000, p. 67-8). Lǐ Xuéqín ha spiegato il carattere 縱 con 縱 縱, ma noi siamo più propensi a intenderlo nel suo senso corrispondente alla sua struttura grafemica poiché lo stesso significato sembra lievemente riecheggiare nella listarella 35, dove la rapidità

---

<sup>144</sup> La traduzione dell’ultima frase è data dal fatto che il testo gioca su due aspetti semantici del verbo 教: il carattere ha sia il significato di “insegnare” che quello di “far fare”.



dell'azione della musica è preferita come metodo per ricercare il cuore seguendone le risposte (*cóng qí suǒ wéi*).

L'espressione *fǎn shàn fù shǐ* è piuttosto problematica nella sua seconda parte. Nel *Xúnzǐ*, e più precisamente nel capitolo *Yuèlùn*, troviamo un'espressione quasi analoga che sottolinea come la musica possa influire sulle manifestazioni di bontà degli esseri umani che per il filosofo si compiono nell'osservanza delle norme rituali e dei principi di ciò che è giusto e appropriato:

先王惡其亂也，故制《雅》、《頌》之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不謬，使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。

*Gli antichi sovrani odiavano il disordine, per questo istituirono le Odi Yǎ e Sòng per guidare gli uomini; per questo motivo fecero in modo che i suoni fossero sufficienti a esprimere la gioia senza scadere nell'eccesso e nella dissolutezza. Fecero in modo che la forma di tali composizioni fosse sufficiente a marcare le separazioni senza dover ricorrere alle parole e alla riflessioni e che melodie intricate e dirette, la complessità e la semplicità dei suoni. (Xúnzǐ, Yuèlùn)*

Nel XZMC tanto le arie e le danze Lài e Wǔ, Xià e Sháo sono dette di penetrare nel cuore dell'uomo generando in lui delle reazioni che possono permanere a lungo e nel far ciò, oltre a non incontrare alcun ostacolo nella produzione e nella ricezione sono capaci di far pervenire a uno stato di bontà e di ritorno all' "inizio" (*fù shǐ* 復始). Il carattere *fǎn* che abbiamo visto nella frase si ritrova molto più avanti nel manoscritto indicante l'operazione di riflessione e di auto introspezione: 聞道反己，修身者也 “Esaminare se stessi udendo il *dào* significa coltivare se stessi.” Secondo Ōuyáng Zhēnrén (*Ibid.*, p. 180) *fǎn shàn* trae la sua origine da *fǎn jǐ* ma porterebbe con sé una carica più trascendente. L'intera frase affonderebbe, come già detto, le sue origini nel *Zhōuyì* pensante come sostrato che pone una relazione tra il procedere armonica assieme alle leggi e ai principi celesti e quelli che governano l'agire e il comportamento del mondo fenomenico (*Ibid.*, p. 181). Più avanti nella sua trattazione, Ōuyáng Zhēnrén riporta numerosi esempi tratti dal *Zhōuyì* e dal *Lǐjì* che menzionerebbero questa relazione ternaria cielo – uomo – realtà fenomenica che nel XZMC sembrerebbe emergere nella struttura *fǎn shàn fù shǐ*.

Sfortunatamente, non sembrano esserci nel manoscritto testimonianze di questa relazione, in modo particolare quella con i principi del cielo. Il cielo è assunto come garanzia di pura autenticità dell'agire morale umano, la discriminante che consente di stabilire l'attendibilità non solo delle azioni, ma anche della crescita morale del soggetto. Su una cosa però concordiamo con Ōuyáng Zhēnrén: il carattere *shǐ* ha quasi sicuramente una relazione con l'uomo, con le sue qualità originarie. Per poter dimostrare ciò, è necessario introdurre un concetto poco menzionato nel XZMC, ma non per questo meno importante: *dé* 德. Le tre frasi 其居次也久, 其反善復始也慎, 其出入也順 sono costruite tutte in base alla medesima e sono poi concluse da una costruzione nominale il cui ambito semantico sembra essere ricoperto da tutte e tre le frasi struttura (*qí X yě Y 其 X 也 Y*). Sebbene tra le frasi contenenti riferimenti alle odi Lài e Wǔ e Sháo e Xià e le tre appena analizzate ve ne sia una frapposta (咏思而動心, 如喟也) ciò non implica che l'ambito di 其居次也久 [...] sia racchiuso solo nell'ultima, poiché, come abbiamo detto, poco più avanti è ribadito il concetto che tali musiche sono veicolo di insegnamento e, sempre nel manoscritto, l'insegnamento è ciò che genera la potenza morale.

Nel XZMC e nel XQL il carattere *dé* compare soltanto in altre due occorrenze: la prima nella listarella 17 (教, 所以生德於中也) e pone in relazione *dé* con *jiào*, la seconda nella listarella 58.<sup>145</sup> In essa si sostiene come i rapporti fra persone che condividono il medesimo senso di appagamento e di ammirazione verso l'altro sono quelli basati sulla forza morale. La relazione che si instaura fra le tre frasi sembra imprescindibile affinché *dé* possa manifestarsi. Il carattere *zhōng* ci porta in una dimensione di interiorità che coinvolge inevitabilmente le emozioni e i sentimenti dell'uomo che sono liberati dalle inclinazioni naturali. E *rén* stesso a essere definito *xìng zhī fāng yě* 性之方也 “La benevolenza è manifestazione delle inclinazioni naturali.” Da ciò gli anonimi compilatori ricavano anche le virtù di *zhōng* e *xìn*. Da questo è possibile ricavare che:

- I) L'insegnamento produce (*shēng* 生) la potenza morale nell'interiorità dell'uomo.
- II) La potenza morale ha il suo inizio quando le odi menzionate e il canto intonato dall'uomo perturbano il cuore dimorando.

Di fatto, nella seconda frase il verbo impiegato non è *shēng* ma *shǐ*. Questo verbo condivide un altro soggetto: *dào* 道, in una delle frasi poste all'inizio del manoscritto: 道始於情,

---

<sup>145</sup> Si veda capitolo 1.

情生於性。始者近情，終者近義 dove il momento di inizio coincide con le capacità di risposta del soggetto alla realtà esterna. Dal momento che entrambi i caratteri condividono il medesimo verbo, che la musica stimola delle risposte emotive (si confronti ancora gli ammonimenti a non liberare le emozioni e ogni altro tipo di risposte udendo le arie di Zhèng e Wèi) e che essa, limitatamente alle arie e alle danze approvate dai *rú* in quanto rispondenti ai valori degli antichi sovrani, che contribuiscono alla ricerca del proprio cuore e delle motivazioni che inducono il soggetto ad agire (Brindley, *Ibid.*), ci si potrebbe aspettare che quando il manoscritto scrive *shǐ qí dé* intenda l'inizio di risposte di natura prettamente morale, poiché la potenza morale, grazie all'insegnamento, comincia a generarsi nell'individuo, potenza che si esplica in concomitanza delle sue risposte istintive. *Shǐ*, tuttavia, designa anche un momento di ritorno alla ciò che è più genuino e autentico nell'uomo: nel *Lǐjì*, la locuzione *fǎn gǔ fù shǐ* 反古復始 indica il momento di ritorno verso l'inizio, verso le proprie origini e, in un contesto cerimoniale verso i propri antenati. Si tratta di una posizione ancora troppo ancorata alla dimensione familiare e clanica a differenza di quella del XZMC, che ne acquisisce una di ricerca squisitamente spirituale (Ōuyáng Zhēnrén, 2001). Nel *Xúnzǐ shǐ* assume sia il significato di “origine”, inteso come origine della vita, il suo inizio, sorgente della vita che quello di natura umana: 故曰：性者、本始材樸也 “Per questo affermo che la natura umana è radice, inizio, la materia più grezza” (*Xúnzǐ, Lǐlùn*).

I verbi *fǎn* e *fù* rimandano a un'idea di circolarità che richiama alla mente la necessità di coltivare la propria natura per giungere a una situazione di completezza che culmina con il ritorno alle proprie qualità originarie: 性修反德 “Quando si coltiva la propria natura si fa ritorno alla propria potenza originaria.” Ma Zhuāngzǐ ha in mente un altro concetto di *dé*:

泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德；未形者有分，且然無間謂之命；留動而生物，物成生理謂之形；形體保神，各有儀則謂之性；性修反德，德至同于初

*Nel supremo inizio non v'era nulla, nulla esisteva, nulla aveva nome. Da esso nacque l'Uno, unico e omogeneo ma ancora privo di forma. Virtù originaria si intende ciò che dall'Uno i fenomeni ricevono per poter venire al mondo; nel suo stato privo di forma si divide e pur tuttavia in questo stato non presenta alcun interstizio o separazione. Ciò è detto decreto. Attraverso l'alternanza di stasi e movimento i fenomeni vengono alla luce e quando essi furono completi si produssero dei modelli e configurazioni. Ciò sono detti forme.*

*Le forme proteggono lo spirito ciascuno di essi avente i suoi propri principi. Ciò è detto natura originaria. Quando si coltiva la propria natura si fa ritorno alla virtù originaria e quando essa raggiunge il suo culmine si identifica con il supremo inizio. (Zhuāngzǐ, Tiāndì)*

E tale concetto è inteso come una realizzazione del *dào* che permette ai fenomeni non solo di nascere, crescere e morire, ma di consentire ad essi di mantenersi in piena attività conforme al *dào*, quindi *dé* si concretizza nella natura originaria delle cose che se opportunamente coltivata consente ai fenomeni di ritornare ad uno stato di identificazione con l'assoluto, con il *dào* e di agire secondo il suo proprio regime di attività di spontaneità e naturalezza. Indica la concretizzazione del *dào* così come nel *Lǎozǐ*. In esso i concetti di *fǎn* e *fù* e *guì* 歸 designano il ritorno alla sostanza primigenia, ritorno all'assoluto. L'assoluto è l'unità da cui tutto apparentemente si distanzia e nel distinguersi cominciano un percorso di anterità che è solo apparente poiché il *dào* è suprema unità.

Nel XZMC il concetto di *dé*, come ci si può aspettare, non ha nessun valore etico o morale, non è qualcosa già presente nell'uomo, né è responsabile della sua nascita, bensì, come specifica il manoscritto stesso, è qualcosa che si genera. L'uomo dunque, potenzialmente, può far sorgere questa potenza che nel manoscritto è squisitamente morale; contemporaneamente, però, tanto nel *Zhuāngzǐ* quanto nel XZMC *dé* è legato alla natura originaria dell'uomo il quale coltivando se stesso è in grado (nel XZMC) non di identificarsi con il principio alla base dell'esistenza, ma di implementare le sue risposte e la sua natura stessa salvaguardando la sua autenticità e il suo sviluppo, che è il punto di partenza del *dào* nella sua manifestazione nella realtà mondana.

Il XZMC può asserire che la musica si volge verso la parte più autentica dell'uomo perché è essa stessa un suo prodotto: nel momento in cui il manoscritto afferma che 凡聲其出於情也信，然后其入撥人之心也厚 “Quando i suoni, la voce e i versi scaturiscono dalle risposte genuine delle inclinazioni naturali sono veritieri ed entrano nel cuore stimolandolo profondamente.” le implicazioni a esse sottese sono riscontrabili nella reazione che tali musiche e melodie provocano nel cuore. Sia lo *Yuèjì* che il *Xúnzǐ* riconoscono come origine dei suoni non tanto le inclinazioni naturali bensì il cuore. Il XZMC non fa alcuna eccezione e ci chiediamo se con il concetto di *zhōng* gli anonimi compilatori stiano alludendo al cuore stesso. Come abbiamo visto, per lo *Yuèjì* l'emissione dei suoni non è un'espressione delle inclinazioni naturali poiché esse sono definite come stato potenziale delle reazioni umane la cui estrinsecazione (per ciò che riguarda la produzione di suoni e

musica) è affidata al cuore che reagisce sulle sollecitazioni delle inclinazioni naturali che hanno già risposto agli stimoli esterni.

La relazione tra musica e potenza morale non è presente soltanto nel XZMC: lo *Yǔcóng sān* (54) riporta: 樂，服德者之所樂也 “La musica è ciò di cui gioiscono coloro che mettono in atto la loro potenza morale.” Nello *Yuèjì* è scritto:

故觀其舞，知其德；聞其謚，知其行也。《大章》，章之也。《咸池》，備矣。《韶》，繼也。《夏》，大也。殷周之樂，盡矣。天地之道，寒暑不時則疾，風雨不節則饑。教者，民之寒暑也；教不時則傷世。事者民之風雨也；事不節則無功。然則先王之為樂也，以法治也，善則行象德矣。

*Perciò, osservando le danze si può essere consapevoli della potenza morale delle persone; ascoltando i loro nomi postumi si possono conoscere le azioni che hanno compiuto in vita. Dà zhāng rifletteva luminosamente la virtù di Yáo.<sup>146</sup> L'aria Xián chí<sup>147</sup> manifesta la completezza della potenza morale dell'Imperatore Giallo. L'aria Sháo è prosecuzione (della virtù morale di Yáo). L'aria Xià è grandezza. La musica delle dinastie Yīn e Zhōu comprende ogni tipo di attività umana. Nel mondo naturale se il caldo e il freddo non si susseguono secondo i ritmi stagionali ci saranno malattie, se vento e pioggia non hanno alcun contenimento ci saranno carestie. L'insegnamento (della musica) è come i periodi di caldo e di freddo per il popolo: se esso è impartito senza alcun accordo con i tempi e le stagioni nuocerà alle generazioni che lo ascoltano. Le attività umane sono come il vento e la pioggia per il popolo: se ad esse non impongono delle restrizioni, non saranno portate a termine con successo. In base a ciò gli antichi sovrani composero la musica per regolare e governare. Quando è espressione di bontà, essa simboleggia la forza morale nel momento in cui è attuata. (Lǐjì, Yuèjì)*

Il concetto di *xiàng dé* è ribadito poco oltre:

樂者所以象德也；禮者所以綴淫也。是故先王有大事，必有禮以哀之；有大福，必有禮以樂之。哀樂之分，皆以禮終。樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉

---

<sup>146</sup> Tradizionalmente, l'ode *Dà zhāng* è ritenuta essere composta da Yáo nelle spiegazioni di Kǒng Yǐngdá (*Lǐjì Zhèngyì*, p. 1494-5)

<sup>147</sup> Ode tradizionalmente attribuita all'Imperatore Giallo.

*La musica è ciò grazie a cui si configura la forza morale; le tradizionali norme rituali sono ciò che possono frenare l'insorgere di inclinazioni licenziose. Per questo motivo, nei funerali degli antichi sovrani, esprimeva il dolore attraverso i riti. Nelle questioni che portavano con sé grandi auspici, esprimevano la loro gioia sempre grazie ai riti. Dolore e gioia terminano con i riti. La musica è manifestazione della gioia del saggio ed è in grado di trasformare il cuore degli uomini rendendolo buono, poiché lo tocca nella sua più viva profondità, cambiandone profondamente costumi e abitudini. Per questo motivo i sovrani dell'antichità ne hanno fissato l'insegnamento. (Lǐjì, Yuèjì)*

Appurato il rapporto tra musica e potenza morale, che cosa intende, allora, il manoscritto con il carattere *dé*? Le sue occorrenze sono molto poche e anche non molto chiare; dall'analisi della listarella 17 sappiamo che *dé* è qualcosa che si genera all'interno dell'uomo e non è un valore acquisito. Il *Liù dé* definisce *dé* come *shèng*, *zhì*, *rén*, *yì*, *zhōng*, *xìn* e a ognuna di queste sei virtù fa corrispondere una figura sociale ben definita (ad esempio *yì* per il sovrano, *xìn* per la moglie, *zhōng* per il ministro e così via) e ciò potrebbe portarci a chiedere se nel momento in cui il XZMC parla di *shēng dé yú zhōng* stia in qualche modo accennando al fatto che le sei virtù descritte dal *Liù dé* possano generarsi nell'interiorità umana grazie alla musica o all'insegnamento; in effetti *shēng dé yú zhōng*, in mancanza di qualsiasi determinante o contesto che possa indicare il numero, può anche essere inteso come un plurale. Sebbene in questi casi i testi diano delle indicazioni o specificino addirittura il numero delle virtù (sei, cinque, etc.) in teoria la grammatica cinese classica ammette questa possibilità anche se non in presenza di un determinante o di un modificatore.

Noi, tuttavia, riteniamo che l'intera tassonomia introdotta dal *Liù dé* non si debba applicare al XZMC. Dobbiamo tenere fermo un punto: *dé* è un fattore del tutto interno all'uomo. A differenza di *rén*, *xìn* e *zhōng*, *yì* non è mai caratterizzato come un'istanza morale che ha inizio nell'interiorità umana, ma come elemento da incorporare dall'esterno (*tǐ qí yì* 體其義, *zhī yì zhě, néng nà zhī* 知義者能納之). Di *shèng* il manoscritto non presenta alcuna traccia se non nel sintagma *shèng rén*; anche ammettendo che il manoscritto intenda *rén*, *xìn* e *zhōng* come virtù e che esse si generino all'interno di un uomo per via dell'insegnamento dei saggi, resterebbe da capire per quale motivo *yì* non debba essere considerato tale, essendo in alcuni punti la virtù più importante, al punto da essere definita come il criterio di tutte le manifestazioni di bontà. Tuttavia, qualche dubbio, al tempo stesso, è legittimo. Se confrontiamo le listarelle 19-20 dello *Yúcóng yī*, notiamo come *rén*, *xìn*

e *zhōng* siano delle manifestazioni della condotta morale dell'uomo che scaturiscono dalla sua interiorità e con tale termine il manoscritto termine con il quale noi abbiamo tradotto *zhōng*.

Se *dé* non è nel XZMC le virtù descritte dal *Liù dé*, nondimeno rappresenta dimensione interiore dell'uomo, come dimostra *Wǔ xíng*: 五行：仁形于內謂之德之行，不形于內謂之行。義形于內謂之德之行，不形于內謂之行。禮形于內謂之德之行，不形于內謂之行。智形于內謂之德之行，不形于內謂之行。聖形于內謂之德之行，不形于內謂之德之行。 “L'amore e la premura verso il prossimo che prendono forma all'interno si definiscono condotta virtuosa; si definiscono come semplice condotta quando non prendono forma all'interno. Le azioni guidate dal senso di ciò che è giusto e appropriato si definiscono condotta virtuosa quando prendono forma all'interno; si definiscono come semplice condotta quando non prendono forma all'interno. La conformità alle tradizionali norme rituali si definisce condotta virtuosa quando prende forma all'interno; si definisce come semplice condotta quando non prende forma all'interno. La sagacia si definisce condotta virtuosa quando prende forma all'interno; si definisce come semplice condotta quando non prende forma all'interno. La saggezza si definisce condotta virtuosa quando prende forma all'interno; si definisce come semplice condotta quando non prende forma all'interno.” (*Wǔ xíng*, 1-4). Ma *Wǔ xíng* compie un passo ulteriore che il XZMC non avanza, a causa della diversità con la quale si approcciano al tema del Cielo: 德之行五，和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也 “Sono cinque le forme di condotta virtuosa e la loro armonia si definisce virtù. Bontà si definisce la condizione di armonia delle quattro forme di condotta; la bontà è la via dell'uomo. La virtù è la via del Cielo” (*Wǔ xíng*, 5) e a causa del fatto che nel XZMC, pur essendo manifesta l'idea dell'esistenza di un regime di attività non rispondente alla volontà umana, nondimeno esso non si configura come modello per quello umano: in altre parole, come abbiamo detto nel capitolo precedente, *tiān dào* sembra avere la sua importanza nell'azione umana solo perché ne sancisce la sua autenticità in quanto scaturita dalla sua interiorità. *Dé* è tuttavia legato al cuore: nella listarella 27 del XQL (assente nell'edizione di Guōdiàn) leggiamo 凡用心欲德而毋憊 frase che stabilisce un legame tra l'impiego del cuore (e, di conseguenza, le sue risposte) e la forza morale e mostra come *yòng xīn* sembra differenziarsi proprio in virtù della presenza della potenza morale stessa: questo perché è l'insegnamento che permette di differenziare l'impiego del cuore negli uomini, così come è sempre l'insegnamento che genera la forza morale nei loro cuori.

Notiamo inoltre che *fǎn shàn fū shǐ* è anch'esso, come *rén*, seguito dal carattere *shèn*. Ancora una volta, la traduzione “cauto, guardingo” si rivela insufficiente, poiché l'inizio dell'azione o di stati mentali conformi alla virtù che conducono verso l'esplicazione dei principi morali che costituiscono il *dào* non si accompagnano con la stessa cautela che si può riscontrare in presenza di eventi verso i quali bisogna mostrare assoluta vigilanza. Certo, questo non significa che l'uomo esemplare non si debba mostrare cauto nei confronti delle circostanze contingenti nelle quali si trova in ogni momento, ma quello che il manoscritto sottolinea è un momento specifico che avviene nell'interiorità del soggetto, quando egli risponde autenticamente ai suoni poiché essi penetrano nel cuore in quanto provenienti dalla capacità istintiva e genuina dell'uomo di rispondere alla realtà (*qíng*). Izzati, tale obiettivo deve essere conseguito solo grazie a uno sforzo costante e perseverante (*dǔ*) che permette al soggetto di sviluppare gli impulsi e i sentimenti di amore verso il *rén*; il processo, affinché possa realizzarsi, deve essere deve compiersi all'insegna di un senso di prudenza, attenzione e concentrazione (*shèn*) verso la propria interiorità (*wén dào fǎn jǐ*). Nel *Lǎozǐ* di Guōdiàn si legge 至虛，恆也；守中，篤也 “Sii costante nell'essere vacuo; sii dedito a salvaguardare la tua centralità” (*Lǎozǐ jiǎ*, 24). Nella stanza 16 del *Lǎozǐ receptus* leggiamo 致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復 “Consegui l'estrema vacuità, preserva con dedizione l'assoluta tranquillità. La molteplicità dei fenomeni si attivano fianco a fianco ed io le osservo ritornare” (*Lǎozǐ*, 16). Come spiega Gāo Míng (p. 299) mentre i caratteri *xū* e *jìng* designano degli stati che si conseguono attraverso l'auto coltivazione, *jí* e *dǔ* sono stati mentali che consentono di pervenire alle condizioni di tranquillità (*wúwéi* 無為) e vacuità (*wú yù* 無欲). *Dǔ* identifica una condizione di cautela ma al tempo stesso di consapevolezza della propria interiorità che nel XZMC è il momento in cui udendo il *dào* l'uomo esemplare esamina se stesso e implementa le potenzialità delle inclinazioni naturali al tempo stesso salvaguardando la sua interiorità.

Integrando quanto detto con le riflessioni fatte fin qui sulla dicotomia interno esterno, possiamo tracciare il seguente schema:



内 (性/心)		外
唯性爱為近仁→  修身近至仁→  仁，性之方也→  篤，仁之方也→  篤於仁也→	↔ 慎 ↔	唯惡不仁為近義   非之而不惡

Ribadiamo ancora il fatto che nel XZMC il carattere *shèn* è lungi dal rappresentare uno stato di piena completezza morale (si ricordi la listarella 54), ma indica una condizione di cura e salvaguardia dello sviluppo della propria autenticità che si manifesta pienamente in *rén* in quanto maturazione dei sentimenti di amore e premura scaturiti dalla natura originaria, una condizione di estrema risolutezza, dal momento che per poter giungere alla perfezione morale è necessario che gli intenti che albergano nel cuore siano stabili.; contemporaneamente, *shèn* è uno stare in presenza nel mondo nel momento in cui ci si relaziona con gli altri, si compiono determinate azioni, in ogni aspetto della vita. Siamo dunque ben lontani dal senso dato dal passo del capitolo *Rú xíng* del *Lǐjì*, dove il carattere *shèn*, impiegato in congiunzione con *jìng* 敬, sembra indicare il senso di cautela e circospezione proiettato verso più l'esterno che verso l'interno, descrizioni queste che servono all'autore per ritrarre il fondamento dei rapporti di amicizia tra i *rú* e tutti quegli elementi che li rendono unici e moralmente elevati; al tempo stesso non siamo esplicitamente entrati nell'ambito della soggettività di *Wǔ xíng*. A proposito dell'ultimo passo citato, Ikeda (2006, p. 10) sostiene che:

不用说，这是“慎独”思想表示之一。但是，这不是仅仅停留於自己的‘心’对‘体’诸器官的支配，而是将人体中的身体、物质的性质（。。。）去除出去，解除来自于体的束缚（。。。），由此升华至一种世界精神或绝对理性，通过这样的阶段，获得可以成为人的真正的主体性，可以说这是高扬主体性哲学

*Inutile dire come questo sia una delle manifestazioni del concetto di shèn dú. Ma tale manifestazione non si ferma soltanto al dominio della mente sul corpo, ma è eliminazione delle specificità della materialità del corpo umano [...], dissoluzione di legami da esso provenienti [...] sublimandola in una razionalità universale assoluta o spirituale che, attraversando tale fase, sfocia in una vera soggettività capace di rendere un essere umano degno di tal nome. Possiamo dunque affermare come questa sia un'elevata filosofia della soggettività.*

Benché nel XZMC la problematica mente/corpo non sia affrontata esplicitamente e in dettaglio, la citazione del commentario dell'edizione rinvenuta a Mǎwángdūi di *Wǔ xíng* ci porta alla conclusione del manoscritto, 君子身以為主心 che ha dato da pensare a molti studiosi per le sue diverse chiavi di lettura. Franklin Perkins (2009, pp. 118-9) riassume le più autorevoli proposte finora avanzate. Fra esse, quella di Liú Zhāo (2005, p. 106) sostiene che la frase indichi come l'uomo esemplare debba fare in modo che il suo corpo incarni, manifesti gli stati e le istanze del cuore (君子的身體是體現其心的); per Guō Yí (citato in Lǐ Tiānhóng, 2003, p. 197), tra *zhǔ* e *xīn*, durante il processo di copiatura del testo sarebbe stata omessa la preposizione *yú* 於 che introdurrebbe un complemento d'agente (*xīn*) con il risultato di esprimere la completa padronanza del corpo da parte del cuore. Secondo Liào Míngchūn (*ibid.* p. 197) la frase deve essere intesa come se fosse stata scritta nella struttura 君子以身為主心, con il carattere *xīn* avente il significato di “rappresentare, riflettere, manifestare”. Infine, citiamo l'interpretazione data da Páng Pǔ che, sulla scia di *Wǔ xíng*, intende l'espressione come invito a un processo di coltivazione strettamente mentale. Lǐ Tiānhóng stessa ritiene che Páng Pǔ abbia correttamente interpretato questa frase. Scrive: 简文本章主要讲述君子应有的仪容举止, “君子身以為主心”似是全章的总结, 这样看来“君子身以為主心”很可能是讲仪容举止对心的影响、作用。那么, 刘昕岚、庞朴之说当更贴近简书原义, “Questo paragrafo descrive principalmente il modo di presentarsi e il comportamento che l'uomo esemplare deve osservare. La frase *jūnzǐ shēn yǐ wéi zhǔ xīn* sembra essere la conclusione dell'intero paragrafo e, seguendo questo assunto, è probabile che descriva la funzione e l'influenza che il modo di presentarsi e il comportamento esercitano sul cuore. In tal modo, le posizioni di Páng Pǔ e di Liú Xīnlán sono da considerarsi più vicine al significato del testo” (*ibid.*, p. 197). Infine, Franklin Perkins (*ibid.*, p. 118) traduce la frase: “junzi know that their bodies are ruled by the heart”.

Ciascuno degli studiosi offre valide ragioni a supporto delle loro tesi e giova qui ricordare come questa frase, assente nel XQL, sia strutturata in modo tale da essere inserita o sottratta all'interno del testo se impiegata come conclusione. In tal modo, la sua struttura sintattica consente di esprimere un significato non completamente determinato (Perkins, *ibid.*, p. 119), che si presta a numerose interpretazioni. La caratteristica comune a tutti è che il XZMC conferisce importanza primaria al cuore; l'importanza di tale organo, nella storia della filosofia cinese (e non solo), risiede nella sua autonomia operativa rispetto a tutte le altre parti del corpo. Si veda *Mèngzǐ* (*Gàozǐ shàng*, 15) o *Wǔ xíng*:

耳目口鼻手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；諾，莫敢不諾；進，莫敢不進；後，莫敢不後；深，莫敢不深；淺，莫敢不淺。和則同，同則善。

*Orecchie, occhi, bocca, naso, mani e piedi sono schiavi del cuore. Se il cuore ordina di compiere un'azione nessuno osa non compierla; se ordina di non compiere un'azione, nessuno non osa non compierla; se ordina di avanzare, nessuno osa non avanzare; se ordina di indietreggiare, nessuno non osa indietreggiare; se dice: "E' profondo", nessuno osa non considerarlo profondo; se dice: "E' di nessuna importanza" nessuno osa non considerarlo di nessuna importanza. Quando le parti del corpo sono in armonia, pervengono a una condizione di uniformità; una volta pervenute a tale condizione di uniformità si ha la bontà (*Wǔ xíng*, 45-6)*

La nostra posizione riconosce la validità della centralità del cuore sul resto del corpo, ma si basa, al tempo stesso, sulla constatazione che la frase *jūnzǐ shēn yǐwéi zhǔ xīn* non presenta una struttura sintattica né sbagliata né lacunosa. Notiamo come l'uso del carattere *yǐwéi zhǔ* 以為主 faccia eco e sia quasi in antitesi con una frase contenuta nella listarella 3: *fán xìng wéi zhǔ, wù qǔ zhī yě* 凡性為主，物取之也 “Le inclinazioni naturali sono ritenute assumere un ruolo preponderante, alla stregua di un vero e proprio padrone, quando rispondono passivamente agli stimoli dei fenomeni del mondo esterno.” Quello che abbiamo reso con un lungo giro di parole è in realtà espresso in cinese classico con pochi caratteri: fra essi, *zhǔ* 主 indica tanto l'assumere un ruolo fondamentale (ad esempio *fán dào xīn shù wéi zhǔ*) quanto la persona del padrone o del dominatore. Il carattere *shēn* è stato da alcuni studiosi interpretato come avente il significato di “corpo”, ma sappiamo che esso ha anche

la funzione di pronomi riflessivo e quella di indicare la propria persona, come dimostra questo esempio tratto dai *Lúnyǔ*.<sup>148</sup>

曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

*Il maestro Zēng disse: “Ogni giorno esamino me stesso ponendomi tre domande: ‘Nell’offrire consigli agli altri non sono stato leale? Nelle relazioni con gli amici e i compagni non sono stato degno della loro fiducia? Non ho messo in pratica ciò che mi è stato trasmesso?’ (Lúnyǔ, Xué ér)*

E più esplicitamente nel *Mèngzǐ*:

人有恆言：「天下國家」天下之本在國，國之本在家，家之本在身

*Far gli uomini vi è un adagio ricorrente nel tempo che dice: “Il mondo, lo stato, la famiglia.” Il mondo si fonda sullo stato, lo stato si fonda sulla famiglia, la famiglia sull’individuo. (Mèngzǐ, Lí lóu shàng)*

Qui il carattere *shēn* contenuto in *wú shēn* 吾身 e in *zài* ricopre la medesima posizione sintattica di *jūnzǐ shēn* 君子身 ed entrambe le occorrenze sembrano rivolte ad un contesto di auto analisi e sforzo da indirizzare verso la propria interiorità. Nel XZMC la contrapposizione *fán xìng wéi zhǔ* e *yǐwéi zhǔ xīn* sembra essere data dal fatto che la prima definisce un ambito nel quale il soggetto non ha alcun controllo poiché generato dall’inevitabile contatto con la realtà fenomenica. Questo insieme di circostanze pertiene alle inclinazioni naturali e al cuore prima di dell’inizio di qualsiasi percorso di perfezionamento morale, proprio come evidenziato dall’*incipit*. Sono i fenomeni che, esercitando la loro influenza sul soggetto, lo rendono del tutto passivo poiché il cuore determina la sua volontà in assenza di qualsiasi principio regolatore. Ma nella seconda frase l’accento sembra essere posto sia sul rendere il cuore organo sovrano, ma, soprattutto, sulla volontà di adoperarsi per raggiungere l’autonomia d’azione morale dal mondo fenomenico e contingente. Con ciò non vogliamo affermare che il XZMC intenda progettare un essere umano del tutto immune dalla sfera del necessario: le inclinazioni naturali devono rispondere alle sollecitazioni provenienti dal mondo esterno che continuano a essere fondamentali per l’azione morale (Graham, 1999), ma il cuore deve agire in conformità di principi che attengano alle potenzialità del

---

<sup>148</sup> Giova menzionare che nel manoscritto *Wǔ xíng* la parola “corpo” è scritta con il carattere *tǐ* 體, non con *shēn*.

soggetto pur rispettando la sua natura. Non si tratta, quindi, della ridondanza di una costruzione con diatesi fattitiva o putativa: a nostro avviso, il verbo *yǐ wéi* è impiegato per sottolineare lo sforzo consapevole dell'uomo esemplare nel porre l'esito e la causa delle sue azioni come risultato del suo personale percorso di coltivazione interiore.

Nel capitolo *Gōngsūn Chǒu shàng*, Mencio risponde al suo allievo che gli chiede 「不動心有道乎？」曰「有」 “C'è un metodo particolare per ottenere l'imperurbabilità del cuore?”. Mencio rispose: ‘Sì.’” Chéng Hào 程灝 commenta: 心有主，則能不動矣 “Si può pervenire allo stato di imperturbabilità solo conferendo al cuore suprema importanza” (*Sìshū zhāngjù jízhù*, p. 229). Indirettamente, la frase del XZMC ne richiama un'altra: 凡道心術為主 che tratteremo nel paragrafo successivo.

Possiamo ora fornire una traduzione che, per quanto provvisoria, a nostro avviso sembra illustrare il senso della frase: “L'uomo esemplare si adopera (*yǐwéi*) con tutto se stesso per conferire pieno dominio al cuore.”

## IL CUORE E IL DÀO

Analizzando la frase di chiusura del XZMC, abbiamo potuto notare come uno dei requisiti dell'acquisizione della perfezione morale sia quello di passare da una condizione in cui l'azione umana sia solo dettata dalle risposte delle inclinazioni naturali, il che implica un vincolo totale e assoluto con il mondo fenomenico, a un'altra in cui, pur essendo l'azione scaturita dal contatto con il mondo esterno, si possa fondare su una forza morale (*dé*) che ne connota la natura intimamente etica, acquisita attraverso l'apprendimento e la pratica costante (*xí*) di principi morali, verso un risultato conforme a una norma che consente al soggetto di rapportarsi con il mondo, conforme al *dào*. Si tratta di passare, per utilizzare la terminologia del XZMC da *fán xìng wéi zhǔ, wù qǔ zhī yě* 凡性為主，物取之也 a *jūnzǐ shēn yǐwéi zhǔ xīn* 君子身以為主心，situazione questa possibile quando *xīn shù wéi zhǔ* 心術為主. La prima frase non esclude di per sé che l'uomo non possa manifestare istanze etiche positive come *rén*, l'amore e la sollecitazione verso il prossimo e, a ben vedere, la situazione descritta non sembra essere solo una prerogativa di questo manoscritto: per Mencio, il fatto che una persona accorra allarmata verso il pozzo nel quale ha appena scorto cadervici (*Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng*) è segno che nel cuore sono presenti delle istanze etiche le quali non solo si sviluppano in conformità con la natura dell'uomo, ma ne nell'unica direzione ammessa dal loro corso spontaneo di crescita, esattamente in linea con la sua natura; o ancora, il fatto che il re Xuān di Qí alla vista di un bue condotto sull'altare

sacrificale si sia mosso a compassione e lo abbia risparmiato sostituendolo con una capra è visto da Mencio come la prova che nel re vi fossero quelle inclinazioni morali in stato germinale che, se sviluppate correttamente, avrebbero fatto del re Xuān una persona in grado di esercitare un governo che rispecchiasse fedelmente i valori dei re saggi dell'antichità (*Mèngzǐ, Liáng Huì wáng shàng*). Abbiamo visto anche che il fatto che *rén* sia una risposta delle inclinazioni naturali, implica che in esse sia presente una tendenza verso lo sviluppo di questa istanza, si tratta esclusivamente di permettere agli uomini di trovare il modo per renderlo un tratto sempre costante e non una manifestazione sporadica. Uno dei modi per permettere agli uomini di seguire direzione diversa da quella data fin dalla nascita (nessuna direzione prestabilita) è quella dello studio. La forza dello studio e dell'apprendimento è così grande da poter modificare le risposte del cuore che, come abbiamo visto, all'inizio risponde esattamente in conformità delle inclinazioni naturali nell'atto in cui queste ultime liberano i fluidi vitali che formano le emozioni umane e la volontà. Dal momento che l'uomo è sprovvisto di criteri morali normativi, egli si limita soltanto ad assecondare gli stimoli provenienti dal mondo esterno; non solo, ma tale direzione che si farà percorrere al cuore risulterà quella più appropriata, giacché un'educazione morale improntata sui classici, sui riti e sulla musica non può che plasmare il senso morale di un individuo in modo tale che egli possa rispondere agli stimoli del mondo esterno secondo quei criteri di giudizio acquisiti durante il suo apprendistato. E' dunque il cuore il protagonista assoluto dell'azione moralmente corretta, priva di errori, conforme al *dào*.

Il concetto di *dào*, nel XZMC, è assai complesso e, soprattutto, poco chiaro, elusivo; a tale proposito, il XZMC, contiene un passo che ha fatto colare parecchie quantità di inchiostro dalle penne degli storici della filosofia e dei paleografi, cinesi e non. E' opportuno notare, forse più a titolo di curiosità, come mentre i primi si siano lanciati in speculazioni ardite e, a nostro parere a volte forzate, i secondi abbiano prediletto un atteggiamento segnato dalla prudenza e dalla circospezione. A nostro avviso, questo passo si rivela utilissimo per l'analisi di alcuni dei concetti chiave del manoscritto.

道者，群物之道。凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道。其三術者，道之而已

Questi ventinove caratteri sono fra le porzioni più sfuggenti ed enigmatiche di tutto il testo. Anche in questo ambito, la reticenza del manoscritto, la sua elusività, hanno generato una serie di ipotesi molto diverse le une dalle altre. Una cosa, però, è certa: il cammino verso il *dào*, verso la perfezione morale prevede la padronanza del cuore e della mente e tale capa-

cità si rivela un requisito indispensabile (si veda quanto detto poco prima a proposito della frase *jūnzǐ shēn yǐ wéi zhǔ xīn*).

Prima di avanzare le nostre proposte, conviene passare in rassegna le principali ipotesi degli studiosi più influenti; fra essi, Pú Māozuǒ sostiene che i quattro *shù* sono le Odi, i Documenti, i Riti e la Musica (Mǎ Chéngyuán [Ed.], 2001, pp. 230-1) che sono trattati nelle listarelle immediatamente successive. Questa ipotesi è basata su un passo del *Lǐjì* secondo il quale:

樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。春、秋教以禮樂，冬、夏教以詩書。  
*Il direttore del Ministero della Musica, responsabile dell'istruzione dei figli della famiglia reale e dei ministri, promuove le quattro discipline, stabilisce i quattro insegnamenti, si conforma al contenuto e all'insegnamento delle Odi, dei Documenti, delle tradizionali norme rituali e della musica degli antichi sovrani per formare uomini colti. In primavera e in autunno impartisce l'insegnamento delle tradizionali norme rituali e della musica, d'estate e d'inverno quello delle Odi e dei Documenti. (Lǐjì, Wángzhì)*

Ci sono, tuttavia, dei problemi nel basare la spiegazione di *sì shù* solo su questo passo, nonostante questa sia, assieme a quella di Chén Wěi, di cui parleremo tra poco, fra tutte quelle che saranno passate in rassegna, una delle interpretazioni più convincenti. Il primo problema risiede nel fatto che il manoscritto, subito dopo questa porzione, prosegue accorpando *lǐ* e *yuè* nella porzione testuale successiva (e ciò si ravvisa in entrambi i testimoni) come se fossero un'entità unica (禮樂有為舉之也 “Come frutto del suo agire consapevole sono stati eseguiti riti e musica/attraverso riti e musica, l'uomo esegue le sue attività consapevolmente”) e tale accorpamento rimanda più al sintagma *sān shù* che non *sì shù* (Lǐ Líng, 2002, pp. 70-2).<sup>149</sup> Un altro problema concerne l'interpretazione del passo stesso: se è vero che i commentatori del *Lǐjì* identificano *shù* come *Shī*, *Shū*, *Lǐ* e *Yuè* è anche vero che il carattere *shù* significa anche “insegnamento, dottrina” e tale significato sembra essere confermato dal fatto che Odi, Documenti, Riti e Musica sono insegnati (*jiào*) per una stagione alla quale è dedicata un testo o, i riti, o la musica. In altre parole, tanto *shù* quanto *jiào* possono indicare Odi, Documenti, riti e musica.

Subito dopo, quando giunge a spiegare il significato di *sān shù*, Pú Māozuǒ isola *yuè*, la musica, dal resto delle creazioni culturali della tradizione in base al commento di Sūn Xīdàn, secondo il quale l'insegnamento della musica sarebbe particolarmente più profondo

---

<sup>149</sup> Ulteriore conferma sembra essere data dal *Liù dé* (24-5).

rispetto a quello di Odi, Documenti e riti; in più, Pú Māozuǒ basa la sua scelta su una citazione contenuta in *Lúnyǔ* (*Tài Bó*, 8): 子曰: 「興于《詩》, 立于禮, 成于樂。」 “Il Maestro disse: ‘traggo ispirazione dalle Odi, sono saldo nell’osservanza delle antiche norme rituali, giungo a completamento con la musica.’” (Trad. di Tiziana Lippiello, 2003) Ma nel manoscritto non solo non vi è traccia di una simile separazione, ma non ci sono neppure degli indizi (pur essendo in linea di principio possibile, ciò dovuto alla reticenza degli autori dei due manoscritti a definire tanto *sì shù* quanto *sān shù*) che possano indurci a ritenere che le parole di Confucio possano aver trovato una tale formulazione e (soprattutto) interpretazione nell’espressione *sān shù*. Occorre inoltre notare come il carattere *shù* (e lo vedremo a breve) indichi non solo un metodo ma anche una dottrina o una strada. Il passo potrebbe tanto indicare l’insegnamento di una dottrina, quanto dei metodi normativi.

Secondo Chén Lái (riportato in Lǐ Tiānhóng, 2002, pp. 147-9. L’ipotesi di Chén Lái è anche ripresa da Dīng Yuánzhí, 2000, p. 44), i sintagmi *mín dào* 民道, *shuǐ dào* 水道, *mǎ dào* 馬道, *dì dào* 地道 e *rén dào* 人道 presenti nel manoscritto *Zūn dé yì* (7-8) sarebbero quello che nei manoscritti XZMC e XQL è chiamato con *sì shù*, tuttavia lo *Zūn dé yì* elenca cinque principi, non quattro e non vi è motivo per il quale *mín dào* e *rén dào* debbano essere accorpati in un unico principio, dal momento che l’analisi fatta dal passo del manoscritto citato da Chén Lái è di natura politica e meno inerente il processo di auto coltivazione degli uomini. Torneremo in seguito alla discussione della citazione dello *Zūn dé yì*. Dīng Yuánzhí spiega le cinque occorrenze di *dào* in questa frase attribuendo a ciascuna ricorrenza un significato diverso: nella prima (*fán dào* 凡道) il carattere indicherebbe quella norma che è alla base delle operazioni di tutte le cose; la seconda (*dào sì shù* 道四術) indicherebbe la Via dell’uomo che si manifesta secondo quattro forme di azioni; la terza (*wéi rén dào* 唯人道) un percorso prettamente pertinente all’uomo; la quarta (*kě dào yě* 可道也) indicherebbe la Via da percorrere che incarna la possibilità dei principi umani di ciò che è giusto e appropriato. In questo senso il carattere *dào* 道 deve essere inteso come *dǎo* 導 “guidare, condurre”. L’ultima occorrenza (*dào zhī* 道之) indica la Via secondo la quale le cose esterne operano spontaneamente al di fuori dei limiti imposti dalla condotta umana. (Dīng Yuánzhí, 2002, p. 92)

Lǐ Tiānhóng nella sua monografia sul XZMC (*Ibid.*, p. 148) riporta l’ipotesi di Zhào Jiàn-wěi secondo il quale i quattro *shù* sono identificabili con *tiān* 天, *dì* 地, *rén* 人, *guǐshén* 鬼神, anche se non cita le opere della tradizione sulle quali lo studioso avrebbe basato la sua supposizione. La stessa Lǐ Tiānhóng (*Ibid.*, p. 148) è piuttosto reticente nel fornire una pre-



cisa spiegazione di ciò che potrebbe significare il sintagma *sì shù* e nella sua pubblicazione si limita soltanto a dar voce alle proposte più autorevoli senza però prendere posizione. Sulla stessa linea interpretativa di Zhào Jiànwěi si colloca Ikeda Tomohisa (Tr. Cinese di Cáo Fēng, 2006, pp. 271-320) che, sulla base di alcuni passi rinvenibili nelle opere trasmesse dalla tradizione, identifica i *sì shù* con *tiān, dì, rén* e *guīshén*.

Chén Wěi (2000, p. 185) sostiene che i quattro *shù* sarebbero da identificarsi con *tiān* 天, *dì* 地, *rén* 人 e *wù* 物, in primo luogo perché il XZMC definirebbe il *dào* come *qún wù zhī dào* 群物之道 “Il principio di tutto il mondo fenomenico”, in secondo luogo perché: 先秦时往往将天、地、物、人、四者并列 “Spesso in epoca pre-imperiale le categorie di Cielo, Terra, Uomo e del mondo fenomenico erano affiancate.” (*Ibid.*) e fornisce un esempio tratto dal *Lǐjì*: 是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也 “Perciò le stagioni del cielo hanno i loro prodotti secondo la loro successione, la terra ha i suoi prodotti più adatti in base ai suoi solchi e alla sue conformazioni, le strutture burocratiche degli uomini le loro competenze, tutte le altre cose la loro utilità.” (*Lǐjì, Lǐqì*).<sup>150</sup>

Menzioniamo anche Chén Lìguì (2002) che, in uno studio dedicato al *Xìng qíng lùn*, identifica *rén dào* con le tradizionali norme rituali e *sān shù* con Odi, Documenti e Musica, differenziandosi lievemente dalle posizioni di Pú Māozuǒ. Ma come per quest’ultimo, non c’è nulla nel manoscritto che possa indurci a ritenere *rén dào* identificabile solo con le tradizionali norme rituali: il testo dice esplicitamente *dào shǐ yú qíng, qíng shēng yú xìng* 道始於情，情生於性 “La strada che conduce al perfezionamento morale dell’uomo ha il suo inizio nella capacità di risposta alla realtà e tale capacità scaturisce dalle inclinazioni naturali.” Pur vedendo nella capacità di risposta agli stimoli esterni (*qíng*) il punto di inizio del percorso morale dell’uomo, il manoscritto non identifica tradizionali norme rituali con tale percorso, bensì vede nell’interiorizzazione del senso di ciò che è giusto e appropriato, nei principi morali (*yì*), quasi il punto di arrivo di questo percorso (*zhōng zhě jìn yì*).<sup>151</sup> Inoltre, l’insistenza che il testo dà a *rén* come ricerca della e manifestazione della propria autenticità, ci porta a credere che l’espressione *rén dào* possa andare al di là delle tradizionali norme rituali per abbracciare un ambito più vasto. Si potrebbe essere forse tentati dal ritenere la frase del XZMC 禮作於情，或興之也，當事因方而制之 “Le tradizionali norme ritua-

<sup>150</sup> È interessante notare come poco prima di questa porzione, il testo reciti: 禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理於萬物, ponendo in relazione, pur essendo l’ambito della discussione le tradizionali norme rituali, anche *guīshén*, “I riti si conformano alle stagioni del Cielo, si fondano sulle risorse della Terra, obbediscono agli esseri spirituali, si armonizzano sul cuore degli uomini, si modellano sulla realtà fenomenica.” Il passo aggiunge il sintagma *guīshén*.

<sup>151</sup> Il che non implica che le tradizionali norme rituali siano escluse. Il rapporto tra i riti e i principi di giustizia è complesso e qui è stato menzionato solo per mostrare come l’isolamento dei riti (così come della musica) non sembra trovare riscontro nel manoscritto.

li intervengono sulla capacità di risposta spontanea dell'uomo alla realtà esterna, consentendo di portarle a completo sviluppo facendole esprimerle nella loro pienezza; i riti sono istituiti sulla base dei principi fondanti tutte le attività (realtà) che concorrono a regolare e ad essi si conformano.” (XZMC, 18-9) come prova del fatto che i principi di giustizia siano esplicitati pienamente con l'esecuzione dei riti, ma in realtà il XZMC non dice esplicitamente che cosa sia *rén dào*. Inoltre, data l'importanza che il manoscritto attribuisce alla musica, anche quest'ultima potrebbe essere anch'essa ritenuta come Via dell'uomo. In altre parole, tanto Pú Māozuǒ quanto Chén Lìguì sembrano rappresentare i due lati di una medaglia la cui facce sembrano tuttavia essere immerse in una costante penombra.

Vediamo se le principali traduzioni in lingua inglese possono aiutarci:

*As a rule, regarding the Way, the techniques of the mind are primary. Of the four techniques of the Way, only the Way of humanity can be taken as the Way. One does no more than speak of the other three techniques.* (Goldin, 2000, p. 122)

*As for the Way's four techniques, only the human way can be way-ed [i.e., only the human way involves a fixed purpose]. As for the other three techniques, the person is moved and that is all.* (Puett, 2004, pp. 48-9)

*Generally speaking [as for] the dào, the devices of mind are the dominating [aspect] of [it]. Of the four devices of the dào, only the dào of man can be [considered something that] can be talked about. [As for] the [other] three devices, [one] utters them, and that is it.* (Meyer, 2008, p. 217)

Goldin (*Ibid.*, n. 27) sostiene che questa frase in realtà sia una glossa esplicativa mirante a chiarire al discepolo, allo studente, che la Via è identificabile con la Via dell'uomo,<sup>152</sup> mentre Puett, pur mantenendo la traduzione 'technique' per *shù*, non traduce la prima frase *fán dào xīn shù wéi zhǔ*, poiché fa iniziare la citazione da *dào sì shù*.

Per poter chiarire il senso del passo, a nostro avviso è necessario spiegare il significato dei caratteri *shù*, *dào* e *rén dào*. Poiché sembra che in nessun manoscritto sia spiegato che cosa si intenda con *sān shù*, è piuttosto difficile giustificare i motivi per i quali questo carattere

---

<sup>152</sup> La ripubblicazione dell'articolo in Goldin (2005), tuttavia, non include più l'ipotesi che aveva formulato nella prima redazione del 2000. (Goldin 2005, pp. 40-1 e p. 174, n. 27): “This is apparently a parenthetical gloss informing the initiated reader that ‘the Way’ is to be understood as ‘the Way of Humanity.’ I do not know precisely what is meant by the ‘other three techniques,’ and do not believe that they are explained in the Guodian corpus.”

sia stato tradotto con ‘tecnica’ e che cosa un simile termine possa significare nel contesto del XZMC. Ciò è dato dal fatto che la parola *technique* implica una serie di procedimenti che regolano l’esecuzione manuale o un procedimento intellettuale, procedimenti intesi come normativi per il conseguimento del risultato di tali attività. Tuttavia, l’uso di questo termine presenta alcune difficoltà poiché nel manoscritto non c’è alcun accenno a tecniche di qualsivoglia natura e sospettiamo che la scelta di utilizzare tale traduttore possa essere stata influenzata dai capitoli *Xīn shù shàng* e *Xīn shù xià* del *Guānzǐ*. Questa soluzione, tuttavia, si dimostra paralizzante se non supportata da spiegazioni: il campo semantico di *shù* è molto ampio e, a seconda dei contesti, può essere reso con parole che apparentemente (per lo meno nella lingua italiana) non hanno alcuna relazione fra loro (e abbiamo già visto che uno di questi può essere quello di “insegnamento”).<sup>153</sup>

Né devono essere trascurati problemi di natura ermeneutica che si stagliano davanti a simile scelta: il primo consiste nel fatto che nessun traduttore ha, a nostra conoscenza, spiegato che cosa intenda con la parola *technique* sia riferito al cuore che riferito al *dào*, né è stata ipotizzata una correlazione tra le due ‘tecniche’; il secondo è che la traduzione siffatta pone una relazione quasi identitaria tra le ‘tecniche’ e il *dào* stesso. Pur avendo simile significato, il sintagma *rén dào* rischia di indicare una serie di tecniche e metodi pertinenti agli uomini, la sola delle quattro tecniche (che non conosciamo) del *dào* che può essere considerata come *dào*.

Se, inoltre interpretassimo l’ultima occorrenza di *dào* (*dào zhī éryǐ*) come se fosse il verbo avente il significato di “parlare” le nostre difficoltà aumenterebbero considerevolmente, poiché se non è chiaro quali debbano essere queste “tecniche” (e la loro identificazione rimane una pura ipotesi), nel manoscritto non si scorge nemmeno alcun discorso in merito a esse (senza per altro chiedersi quale utilità comporterebbe il limitarsi a parlare di “tecniche”), perché non possano essere messe in pratica, oppure, vista la loro non appartenenza al *dào* dell’uomo, perché non semplicemente tacere, attitudine questa molto più vicina a Confucio (si veda, a titolo di esempio, *Lúnyǔ*, *Gōng Yě*, 11), specie se volessimo intendere corretta l’ipotesi di Zhào Jiànwěi o di Ikeda che annoverano fra i *sì shù* anche gli esseri spirituali e gli spettri.

---

<sup>153</sup> Rimandiamo a *Lièzǐ* (*Shuō fú*) per un esempio di *shù* inteso nel senso di “insegnamento” 彼三術相反，而同出於儒。孰是孰非邪？“Questi tre insegnamenti sono contraddittori eppure sono tutti usciti dalle bocche di *rú*. Quale di essi sarebbe corretto e quale sbagliato?”

Se partiamo da *xīn shù* inteso come ‘tecniche del cuore’,<sup>154</sup> tre sono i principali richiami: uno, già accennato, riferito ai capitoli del *Guānzǐ*, l’altro al *Mèngzǐ* e, con alcune puntualizzazioni, il *Guǐgǔzǐ*.

Che *xīn shù* indichi dei processi, dei metodi per controllare e sviluppare appieno le potenzialità del cuore non vi è alcun dubbio: il capitolo *Xīn shù shàng* del *Guānzǐ* definisce *xīn shù* come 無為而制竅者也 “le tecniche del cuore sono quelle tecniche che consentono senza sforzo alcuno il controllo degli orifizi del corpo” (*Guānzǐ, Xīn shù shàng*). Ma lo scopo del capitolo del *Guānzǐ* non investe gli stessi ambiti del XZMC, bensì si ricopre di sfumature di natura epistemica e spirituale che nei manoscritti di Guōdiàn e Shànghǎi sono assai diverse. Il cuore è definito come l’organo delle facoltà intellettive (心也者，智之舍也，故曰宮) e il trattato è esplicito nel sottolineare la subordinazione degli organi di senso al cuore, paragonando quest’ultimo al sovrano e gli orifizi (e quindi gli organi sensoriali) a dei funzionari deputati a un compito specifico. Tali organi non svolgono altra funzione se non quella di percepire il mondo circostante; il cuore, accecato dai desideri, condiziona questa provocata dal totale asservimento delle pulsioni e dei desideri agli stimoli suscitati dal contatto con il mondo fenomenico (il capitolo *Xīn shù xià* dice esplicitamente 毋以物亂官，毋以官亂心 “non permettere che gli organi di senso siano in balia totale degli oggetti del mondo esterno, né che il cuore sia in balia totale degli organi di senso”), impedisce agli esseri numinosi di penetrare, facendo in modo che l’uomo non acquisisca quello stato di coscienza morale e intellettuale simile pari a quella di tali entità sovranaturali. Il capitolo *Xīn shù shàng* si concentra sulla necessità di svuotare (*xū* 虛) la mente degli uomini dai desideri e da qualsiasi tipo di brama (unica risorsa di vita degli uomini da poco, secondo il capitolo *Miú chēng* dello *Huáinánzǐ*), in modo che gli organi di senso possano accordarsi perfettamente per poter accogliere quella potenza numinosa grazie alla quale è possibile comprendere il funzionamento delle cose e la realtà: 物固有形，形固有名，名當謂之聖人 “i fenomeni comportano una determinata forma, la forma comporta un determinato nome; saggio si definisce colui che riesce ad accordare il nome dei fenomeni alla realtà che compongono”.

---

<sup>154</sup> Incidentalmente, nel contesto del XZMC, date le condizioni di partenza della mente umana, una traduzione più corretta, nel contesto del XZMC, potrebbe essere non tanto quella di ‘tecniche del cuore’ ma di ‘tecniche per il cuore’, ovvero, quell’insieme di metodi che consentirebbero alla mente di acquisire fermezza e stabilità nell’azione e, in ultima analisi, farle acquisire uno stato di totale aderenza al *dào*. Si intende ciò sempre con la precisazione di voler trattare il sintagma *xīn shù* come recante l’influenza del capitolo *Xīn shù* del *Guānzǐ*.

I due manoscritti, lungi dall'affermare un totale abbandono ai sensi e alle sensazioni del cuore, non accennano mai al controllo degli organi di senso, si limitano a riconoscerne la loro importanza e la propensione degli uomini a rischiare la vita mossi dalle inclinazioni naturali (XZMC, 44).

La prospettiva di eliminare i desideri per poter comprendere la realtà, il *dào*, può essere realizzata soltanto attraverso una costante pratica di affinamento dei fluidi energetici che permeano ogni essere umano e che sono diretta espressione del *dào* stesso. Nel capitolo *Xīn shù xià* lo si trova in coppia con *yì* 意, “intelletto”: 是故意氣定然後反正, “per questo motivo potremmo ritornare a una condizione di perfetto allineamento soltanto dopo aver stabilizzato i fluidi vitali che costituiscono le nostre facoltà intellettive ed emotive” (si noti qui un'eco con l'*incipit* del XQL ponendo il carattere *zhèng* come variante lessicale: 凡人雖有生/性心無正[奠?]志). Vale però la pena riportare il passo integralmente poiché stabilizzare i fluidi che costituiscono gli intenti equivale a operare sul cuore stesso:

是故意氣定然後反正。氣者，身之充也。行者正之義也。充不美，則心不得。行不正，則民不服。是故，聖人若天然，無私覆也；若地然，無私載也。私者，亂天下者也。

*Per questo motivo potremmo ritornare a una condizione di perfetto allineamento soltanto dopo aver stabilizzato i fluidi vitali che costituiscono le nostre facoltà intellettive ed emotive. Tali fluidi pervadono il corpo. La condotta è la valutazione appropriata della correttezza del proprio comportamento. Se i fluidi vitali che permeano il corpo non saranno raffinati, il cuore non potrà essere compreso né padroneggiato. Se la condotta non è corretta, il popolo non si sottometterà. Per questo motivo il saggio si comporta proprio come il cielo, nulla ammantando sotto di sé per interessi personali; egli si comporta proprio come la terra, nulla sostiene per interessi personali poiché sono proprio questi a gettare nel caos il mondo intero. (Guānzǐ, Xīn shù xià)*

Ma come abbiamo visto, nel *Guānzǐ* la comprensione e il controllo del cuore e della mente (la traduzione “il cuore non potrà essere compreso e padroneggiato” si basa sul fatto che i due significati sono presenti nel verbo *dé*) si basa principalmente su tecniche di affinamento dei fluidi vitali, poiché sono tali fluidi a costituire la materia che forma gli stati di coscienza (emozioni, intenti, etc.) e sull'abbandono di ogni interesse personale.

Il caso di Mencio è ugualmente complesso: per il filosofo di Zōu il cuore degli uomini è dotato tendenze che se opportunamente nutrite e curate conducono per natura l'uomo verso il perfezionamento morale. Ma Mencio va al di là della semplice esortazione a prendersi cura delle potenzialità del cuore: servendosi delle dottrine sul *qì*, il fluido vitale, l'energia che permea gli esseri umani e che alla base della loro stessa sopravvivenza, egli conferisce alla coltivazione delle proprie energie vitali delle sfaccettature inedite poiché la coltivazione del *qì* strettamente collegata a quella dell'animo imperturbabile che denota l'assenza di incertezze e il raggiungimento di uno stato di fermezza e di assenza di dubbi ed esitazione. Tale stato è strettamente collegato non solo con la capacità di valutare in accordo con i principi di giustizia ma anche con l'azione stessa poiché *qì* è anche alla base della volontà umana.

Lo stato di fermezza interiore acquisito grazie a una vita incessantemente dedita ad azioni conformi ai principi di giustizia impedisce al *qì* di disperdersi e di generare nell'uomo il dubbio e l'incertezza. Le nozioni di fluidi vitali e di di vigore (un'altra sfumatura di *qì*) acquisiscono una dimensione morale che non si separa da quella fisica ed è grazie alla preservazione di tali fluidi che è possibile far sviluppare le potenzialità del cuore a livelli di crescita impensabili: in breve, Mencio affianca un valore propriamente etico al concetto di *qì*.

Mancando un collegamento diretto non soltanto con il mondo delle tecniche psico-fisiche del *Guānzǐ*, ma anche la potenza morale che i fluidi energetici possono essere in grado di acquisire se nutriti quotidianamente, non troviamo i presupposti per poter identificare l'espressione *xīn shù* come concetto contenente presupposti filosofici che rimandano a idee contenute nel *Guānzǐ* o nel *Mèngzǐ*.

Un testo non certo di ispirazione *rú*, il *Guǐgǔzǐ* 鬼谷子,<sup>155</sup> nel passo che segue, quando si serve del sintagma *xīn shù* lo intende nell'accezione di 'metodo'.<sup>156</sup>

故道者，神明之源。一其化端，是以德養五氣。心能得一，乃有其術。術者，心氣之道所由舍者，神乃為之使

*Perciò il Dào è l'origine degli esseri numinosi. Esso unifica le trasformazioni delle cose che avvengono nei loro stadi iniziali e terminali; in tal modo la virtù nutre i cinque soffi. Solo quando il cuore è stato aggogato con i metodi ad esso consoni, perviene a una con-*

<sup>155</sup> L'edizione di riferimento per il *Guǐgǔzǐ* è quella contenuta nel *Zhōnghuá Dàoàng* (Zhāng Jiyǔ 张繼禹, *Zhōnghuá Dàoàng*, vol. 24, pp. 723-55) e quella dell'edizione *Zhōnghuá Shūjǔ*.

<sup>156</sup> Allyn Rickett (1998, p. 23) scrive che "However in the *Guiguzi* 3/5b 1-6 [...] it clearly refers to the art of nurturing the mind."

dizione di unità. I metodi per la coltivazione del cuore sono ciò grazie al quale i fluidi vitali del cuore sono in grado di attraversare le dimore interiori del corpo, cosa che soltanto le facoltà numinose e spirituali possono realizzare. (*Guīgǔzǐ, Běn jīng yīn fú qī shù*)

Il passo successivo sembra descrivere un tipo di conoscenza che avviene tramite gli organi del corpo e che comunica con il mondo esterno tramite i suoi orifizi (*zài qiào* 在竅) il quale, senza l'intervento del cuore, tramite i processi ad esso pertinenti portati alla luce dal metodo più appropriato per la loro coltivazione, rischia di generare dubbi e incertezze; un altro tipo di conoscenza è quello derivante dalla soluzione dei dubbi nel momento in cui il cuore opera distinzioni sulla realtà percepita dagli orifizi del corpo umano. Qui, tuttavia, il sintagma *xīn shù* sembra indicare le capacità del cuore di comprendere la realtà elaborata dalla conoscenza sensibile piuttosto che i metodi che consentono tale conoscenza affinati dalle tecniche per lo sviluppo delle potenzialità del cuore: 知類在竅，有所疑惑，通於心術，心無其術，必有不通 “Quando la conoscenza della realtà multiforme avviene attraverso gli orifizi di cui dispone il corpo,<sup>157</sup> nel momento in cui vi è una qualche fonte di dubbio essi sono compresi attraverso i processi conoscitivi del cuore; quando il cuore non ricorre alle sue potenzialità, non vi sarà discernimento.” (*Guīgǔzǐ, Ibid.*) E' evidente che negare che il sintagma *xīn shù* abbia il significato di ‘metodi per la coltivazione del cuore’, porti a errori che pregiudicano la comprensione dei testi appena citati; la principale difficoltà, tuttavia, risiede nel fatto che, a differenza del XZMC, tutti i testi che impiegano tale sintagma sono soliti spiegare o accennare a una descrizione di tali metodi, fosse anche in modo sommario. Proviamo ad adottare un approccio diverso: cerchiamo, per un attimo, di uscire dal significato di “tecnica” per esaminare il campo semantico del carattere *shù* in modo da vedere quali altri significati possano essere applicati ad ogni occorrenza del carattere nelle frasi che compongono il periodo; a ciò aggiungiamo un altro assunto: il carattere *shù* del sintagma *xīn shù* potrebbe indicare un significato diverso da quello impiegato nel sintagma *dào sī shù*. Cominciamo con la prima assunzione; uno dei possibili significati di *shù* è quello di “livello, gradazione” e in tale ambito ci aiuta il *Mòzǐ*:

儒者曰：「親親有術，尊賢有等」言親疏尊卑之異也。其禮曰：「喪父母三年，妻，後子三年，伯父叔父弟兄庶子其，戚族人五月」若以親疏為歲月之數，則親者多而疏者少矣，是妻後子與父同也。若以尊卑為歲月數，則是尊其妻子與父母同，而親

---

<sup>157</sup> Indica la conoscenza prettamente sensibile, non mediata dall'intervento delle facoltà razionali che abbiamo introdotto all'inizio. (*Guīgǔzǐ jiàojié*, p. 204)

伯父宗兄而卑子也，逆孰大焉。

*Quando i rú sostengono che l'affetto verso i membri del proprio clan è commisurato alla loro posizione e che l'onorare i meritevoli si attua in rispetto alle gerarchie, vogliono dire che vi sono delle differenze tra il clan di appartenenza e quelli distanti dal proprio e tra le persone eccellenti e quelle meno distinte. Le loro norme rituali prescrivono un periodo di lutto di tre anni per i genitori, la moglie e i figli, un anno per gli zii paterni e i loro fratelli maggiori e minori, cinque mesi per gli altri membri del clan. Se dovessimo contare i mesi e gli anni del periodo di lutto distinguendo in base alla collocazione all'interno del clan, ai primi toccherebbe un periodo maggiore che ai secondi, il che significa che il periodo di lutto per la moglie e dei figli si equivarrebbe con quello riservato al padre. Se, invece, dovessimo fare lo stesso conto in base alla distinzione tra eccellenti e più umili, dovremmo onorare moglie e figli allo stesso modo in cui onoriamo i genitori, mentre trattare gli zii paterni (di età maggiore rispetto al padre) e i fratelli maggiori alla stregua dei figli.<sup>158</sup> Quale di queste due infrazioni è la più grave?" (Mòzǐ, Fēi rú xià)*

Si noti che le proposizioni che il Mòzǐ mette in bocca ai rú si ritrovano in un passo del Zhōng yōng che abbiamo già esaminato in precedenza:

仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也  
*La benevolenza è esclusivo appannaggio degli esseri umani e trova massima espressione nella premura verso i membri del proprio clan. La rettitudine è il principio di ciò che è giusto e adeguato e trova massima espressione nell'onorare le persone capaci e meritevoli. Le tradizionali norme rituali si realizzano gradazioni di affetto e di premura verso i membri del proprio clan e nell'osservanza delle gerarchie quando si onorano le persone capaci e meritevoli. (Lǐjì, Zhōng yōng)*

L'uso del verbo shā 殺 avente il significato di "graduare" è presente anche nel Táng Yú zhī dào:

堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之民。禪之禱，世亡





---

<sup>158</sup> Leggo ér 而 come rú 如. Sūn Yiràng considera il carattere qīn un errore ortografico per la scrittura del carattere shì 視 e bēi 卑 una variante grafica di bì 婢. La frase 而親伯父宗兄而卑子也 è letta 而視伯父宗兄如卑子也 "dovremmo onorare la moglie allo stesso modo in cui onoriamo i genitori e vedere gli zii paterni allo stesso livello dei figli e delle concubine". Tuttavia, la frase può essere tradotta, senza apportare alcuna emendatio, "dovremmo onorare la moglie allo stesso modo in cui onoriamo i genitori, mentre trattare gli zii paterni con lo stesso affetto riservato ai genitori e considerare i figli come persone più umili". (Mòzǐ xiángǔ, pp. 287-8)







隱德。孝，仁之冕也。禪，義之至也。六帝興于古，咸由此也

*La condotta di Yáo e Shùn era basata sull'affetto verso i genitori e il rispetto delle persone talentuose. Essi erano in grado di manifestare il giusto affetto verso i loro genitori, dimostrandosi pertanto filiali. Onoravano le persone talentuose e meritevoli e, di conseguenza, cedevano il trono in loro favore. Quando si attenua la pietà filiale nei confronti dei genitori, ci si prende cura di tutto il popolo; i grandi auspici della pratica dell'abdicazione risiedono nell'impedire che le generazioni future gettino la virtù nell'oscurità. La pietà filiale è il coronamento della benevolenza. La pratica di abdicare al trono è la perfezione del senso di rettitudine. I sei sovrani celesti sorsero nell'antichità e tutti si attennero al suo esempio. (Táng Yú zhī dào, 6-8)<sup>159</sup>*

Sūn Yíràng sostiene che, poiché tanto il carattere *shā* quanto *shù* sono composti dall'elemento *shù* 朮, i due possano essere stati usati uno al posto dell'altro. Questa spiegazione ha alcuni punti deboli: da un punto di vista grafico i due caratteri sono distinti e la struttura di *shā* non sembra presentare al suo interno l'elemento *shù*:  (*Bāoshān*, 83)  (*Bāoshān*, 84)  (*Bāoshān*, 133). Questa struttura è composta dal radicale *pū* 支 e da *shā* 杀. A differenza della sua grafia in *kǎishū*, che sembra comprendere nella porzione inferiore il componente *shù*, la grafia su bronzo mostra anch'essa delle notevoli divergenze. Róng Gēng (1985, p. 207) riporta una grafia simile al *gǔwén* dello *Shuōwén*. Hé Línyí (1998, p. 940) riporta la grafia  risalente al periodo Primavera e Autunno. La porzione di sinistra non sembra affatto coincidere con quella del carattere *shù*. Inoltre, le fonti trasmesse riportano come unico esempio di interscambiabilità dei due caratteri soltanto il passo del *Mòzǐ* appena citato, che da solo si rivela insufficiente per poter trarre una norma o una prassi linguistica e scrittoria tale che possa sancire incontrovertibilmente che i due caratteri fossero usati l'uno al posto dell'altro nel periodo degli Stati Combattenti.

Lo *Shuōwén* fornisce il significato di “strada, percorso”:

邑中道也。从行，朮聲

<sup>159</sup> Il carattere *shā* è, in realtà, scritto . A nostro avviso la spiegazione più convincente risulta quella di Chén Wēi (2002, pp. 65-6): egli, servendosi dello *Hànjiǎn* 汗簡 e del *Gǔwén sishēngyùn*, mostra come il carattere del *Táng Yú zhī dào* abbia delle somiglianze sorprendenti con quello delle due raccolte:  (*Hànjiǎn*, 41)  (*Hànjiǎn*, 41)  (*Gǔwén sishēngyùn*, 5 – 12a). Parziale eco della posizione del *Táng Yú zhī dào* è rinvenibile anche nello *Yúcóng sān*: 愛親則其殺愛人 “L'attenuazione dell'amore verso i genitori conduce alla premura verso il prossimo” (*Yúcóng sān*, 40).

Shù 術 è la strada al centro della capitale. E' composto dall'elemento semantico xíng 行 e dall'elemento fonetico shù 术. (*Shuōwén jiězì*, p. 173)

Il significato di 'strada' può essere esteso a quello di 'via, metodo' e 'tecnica' e lo stesso Duàn Yùcái commenta così la voce dello *Shuōwén*.<sup>160</sup> Il carattere ha anche assunto significati molto simili a quello di 'strada' come di "strategia, modo di agire, standard, legge", ma anche quello di "dottrina, studio, pratica (di qualcosa che si studia)".

Espandendo il campo semantico per mezzo delle estensioni del vocabolo, *shù*, in quanto percorso, non indica solo un modo di fare di natura pratica (come, ad esempio, il governare o lo stabilizzare la mente), ma anche uno stato che è il risultato di un cambiamento da una condizione precedente a quella finale. In questo contesto, applicato al cuore, non indica soltanto determinate tecniche psico-fisiche volte al controllo degli stati emotivi o mentali, ma anche il processo di formazione e le mutazioni di tali stati mentali, nonché la loro manifestazione, sia all'esterno che all'interno dell'uomo.

Determinante per l'esplorazione di questa sfumatura semantica risulta il capitolo *Yuèjì* del *Lǐjì*:

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。

*In base alla sua natura concessagli dal Cielo, l'uomo alla nascita è in uno stato di quiete. Nel momento in cui gli oggetti della realtà esterna scuotono tale natura stimolandola, si hanno i desideri. Le facoltà mentali ed emotive percepiscono la stimolazione provocata dal contatto con il mondo fenomenico e a questo punto prendono forma gradimento e avversione. Se non si pongono delle restrizioni a gradimento e avversione, se non si è capaci di alcuna forma di introspezione, l'ordine celeste sarà distrutto. Se le stimolazioni provocate dal contatto con la realtà fenomenica non avranno fine e se non si porranno freni a gradimento e avversione allora, nel momento in cui gli oggetti della realtà raggiungeranno le facoltà mentali dell'uomo, egli se ne lascerà trasformare. (*Lǐjì*, *Yuèjì*)*

Le occorrenze della parola *xīn shù* in questo trattato non sono molte:

---

<sup>160</sup> 邑國也。引申為技術“Yì significa 'capitale.' Per estensione il carattere significa 'tecnica, metodo.' (*Shuōwén jiězì zhù*, p. 78)

夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。

*Gli uomini per natura sono costituiti dal sangue e dai fluidi vitali, dispongono delle facoltà intellettive ed emotive, ma i loro stati di dolore, letizia, piacere e rabbia si susseguono incoantemente. Essi sono stimolati nel momento in cui rispondono alle sollecitazioni provenienti dagli oggetti della realtà esterna, subito dopo le quali seguono lo sviluppo e le manifestazioni degli stati del cuore. (Lǐjì, Yuèjì)*

Perché la frase *xīn shù xíng yān* è stata tradotta con “subito dopo le quali seguono lo sviluppo e le manifestazioni degli stati del cuore”? Per poter afferrare il senso della traduzione e del passo è importante notare come l’espressione *xīn shù xíng yān* 心術形焉 abbia qui un valore dinamico: essa non fa solo riferimento a uno stato del cuore conseguente alla stimolazione ricevuta dal mondo esterno, ma anche alla sua capacità di passare da uno stato a un altro, esattamente come se percorresse una strada (*shù*). È importante osservare il verbo che regge il carattere *shù*: *xíng* 形. *Xíng*, come verbo, ha sia il significato di “manifestarsi” sia quello di “prendere forma”; nel testo la predicazione del verbo *xíng* avviene soltanto dopo (*ránhòu* 然後) la stimolazione degli elementi della realtà fenomenica, il che implica che, prima di qualsiasi stimolazione, i *xīn shù* o non si manifestano o non sono ancora in fase di formazione, poiché essi dipendono in primo luogo dalla realtà fenomenica e precedono l’emissione dei suoni, delle melodie.<sup>161</sup> *Xīn shù xíng yān* indica dunque gli stati in cui versa il cuore, come risultato delle risposte di cui esso è capace, e il processo di formazione dei suoi stati da cui traggono origine le intenzioni dell’uomo. Tali stati si formano sempre grazie a un’interazione tra l’uomo e la realtà fenomenica, sia essa un oggetto concreto o la società che ci circonda. La traduzione “sviluppare” non è impiegata nel senso comune, bensì implica il processo che inizia dalla formazione alla manifestazione. Dal momento che è il cuore la fonte dalla quale si sprigionano i suoni e la voce, *xīn shù* sembra indicare proprio quel percorso. Un’altra considerazione da fare è che nel passo appena citato si sta descrivendo il comportamento del cuore in tutti gli esseri umani, dall’uomo esemplare all’uomo mediocre e non vi sono elementi per poter asserire che si stia parlando di tecniche per il cuore o la mente.

---

<sup>161</sup> Conferma ulteriore ci viene fornita circa il suo uso dalla Grande Prefazione al Classico delle Odi: 情動於中，而形於言 “quando la capacità di rispondere alle stimolazioni del mondo fenomenico è attivata, prende la forma di parole”.

L'espressione *xīn shù xíng yān* indirettamente ne richiama alla mente una simile che ritroviamo nel *Nèi yè* e che sembra essere impiegata per indicare gli stati emotivi e mentali in cui versa il cuore (Roth, 1999):<sup>162</sup>

生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過知失生。

*Una volta venuti al mondo pensiamo; pensando conosciamo. Con la conoscenza il processo si conclude. Tutti gli stati del cuore sono distrutti dalla conoscenza eccessiva. (Guānzǐ, Nèi yè)*

Si osservi ora il seguente passo tratto sempre dallo *Yuèjì*:

凡奸聲感人，而逆氣應之；逆氣成象，而淫樂興焉。正聲感人，而順氣應之；順氣成象，而和樂興焉。倡和有應，回邪曲直，各歸其分；而萬物之理，各以其類相動也。是故君子反情以和其志，比類以成其行。奸聲亂色，不留聰明；淫樂慝禮，不接心術。

*I suoni lascivi attivano la risposta dei fluidi energetici che costituiscono e sono alla base degli impulsi trasgressivi dell'uomo. Quando tali fluidi acquisiscono forma, da essi sorge musica licenziosa e lasciva. I suoni conformi ai principi morali attivano la risposta fluidi energetici dell'uomo alla base del senso di obbedienza. Quando tali fluidi acquisiscono forma da esso sorge la musica armoniosa. Sulla base delle risposte dei fluidi energetici alle stimolazioni provenienti dalla realtà esterna si categorizzano trasgressione, perversione, devianza e integrità morale, tuttavia, in base alle loro proprietà ed attributi,<sup>163</sup> i fenomeni interagiscono sulla delle loro categorie di appartenenza. Per questo motivo l'uomo esemplare analizza introspettivamente la sua natura delle sue risposte istintive di modo da poter armonizzare i suoi intenti; categorizza la realtà contingente di modo che la sua condotta possa raggiungere la perfezione. I suoni lascivi e le inclinazioni licenziose non riescono a fraporsi ostacolando la chiarezza e l'acutezza della sua vista e udito. Musiche lascive e riti perversi non influenzano lo sviluppo e la manifestazione degli stati del cuore. (Lǐjì, Yuèjì)*

---

<sup>162</sup> Mentre occorre segnalare come il commento tradizionale spieghi *xīn zhī xíng* come *xīn zhī fǎ* “i principi che regolano il cuore”. Si veda *Guānzǐ jiàozhù*, p. 937.

<sup>163</sup> Si confronti *Hánfēizǐ (Jiě Lǎo)*: 萬物各異理 “Le diecimila creature hanno ciascuna attributi e proprietà diverse.”

*Shù* dunque sembra indicare sia il processo di formazione (la “strada”) e anche quello di manifestazione. Si presti ora attenzione a questo passo sempre tratto dallo *Yuèjì*:

夫樂者樂也，人情之所不能免也。樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。聲音動靜，性術之變，盡於此矣。

*La musica è gioia, qualcosa che la natura istintiva dell'uomo non può evitare. La musica è emessa da voce, suoni e melodie che prendono corpo nei movimenti e nelle pause, in perfetto accordo con i principi che regolano il comportamento degli uomini.<sup>164</sup> I cambiamenti delle direzioni degli impulsi delle inclinazioni naturali sono contenuti e riassunti nei suoni, nelle melodie e nei movimenti. (Lìjì, Yuèjì)*

Lo stesso passo lo ritroviamo, lievemente riformulato, nel capitolo *Yuèlùn* del *Xúnzǐ* dove è stata inserita la congiunzione *ér* 而:

夫樂者、樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜；而人之道，聲音動靜，生/性術之變盡是矣。

*La musica è gioia, espressione istintiva dell'uomo che non si può fare a meno di manifestare, onde per cui gli uomini non possono non provare gioia né non manifestarla sotto forma di musica. Quando gli uomini provano gioia, la manifestano sotto forma di suoni, melodie e movimenti, al punto che i principi che regolano il comportamento dell'uomo sono tali che l'alternanza delle manifestazioni delle disposizioni naturali / delle manifestazioni delle sue risposte<sup>165</sup> è perfettamente contenuta nei suoni, nelle melodie e nei movimenti. (Xúnzǐ, Yuèlùn)<sup>166</sup>*

<sup>164</sup> Letteralmente: “E’ nella Via dell’uomo che la musica sia espressa dalla voce e dalle melodie e che prendono corpo nei movimenti e nelle pause.” Il sintagma *rén zhī dào* è di difficile traduzione poiché denota, come vedremo tanto un principio, quanto ogni istante della sua attuazione nella realtà.

<sup>165</sup> *Shēng* 生 indica qualsiasi processo generativo, ma *Xúnzǐ* in questo passo considera non solo quelli di pertinenza psicologica, che sono alla base delle emozioni e dei desideri umani, ma anche quelli fisici che si manifestano nei movimenti e nella danza.

<sup>166</sup> Alcuni studiosi, facendo notare la presenza del sintagma *shēng shù* 生術 nel capitolo *Lilùn*, hanno avanzato l’ipotesi secondo la quale l’occorrenza del sintagma *xìng shù* nel passo del *Xúnzǐ* possa essere un errore per *xīn shù* 心術, intendendo con questo termine delle tecniche volte al controllo e alla disciplina del cuore, poiché nel *Xúnzǐ* questa tematica sarebbe trattata e probabilmente influenzata dal *Guānzǐ*. Noi, però, non troviamo in questo passo alcun accenno a qualsivoglia tecnica per il controllo del cuore. Ammesso che *Xúnzǐ* abbia davvero tratto ispirazione e sia stato influenzato dalle idee contenute nel capitolo *Xīn shù* del *Guānzǐ*, tanto nello *Yuèjì* quanto nel passo appena tradotto, *shù* in queste occorrenze non sembra assumere il significato di “tecnica”, specie se messo in relazione con le inclinazioni naturali. Il carattere *biàn*, “mutare”, indica più alternanza che sostituzione (a differenza di *huà*, avente spesso il significato di “trasformazione”, si confronti a tal proposito Graham, 1999) e segna il passaggio da una determinata condizione a un’altra. Si noti che anche nell’occorrenza citata, *shēng shù*, il carattere *shù* è ben lungi dal significare ‘tecnica’. Inoltre, dal punto di vista grafico e fonologico, l’ipotesi non sembra trovare particolare riscontro, poiché né *xīn* 心 <sim<\*sjim né *xìng* 性 <srjæŋ<\*sreŋ hanno delle caratteristiche comuni tali da rendere probabile uno scambio o un eventuale errore di un copista (pur essendo quest’ultima eventualità, a differenza della prima, non escludibile a priori), a differenza di *shēng*

Nello *Yuèjì*, *xìng* non è mai trattato come le manifestazioni visibili degli stimoli provocati dal contatto con la realtà fenomenica:

是故其哀心感者，其聲噍以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。

*Per questo motivo quando il cuore reagisce agli stimoli provando afflizione, i suoni emessi saranno affannosi e tesi, carichi di dolore; quando il cuore reagisce agli stimoli provando gioia, i suoni emessi sono espressione di libertà da qualsiasi preoccupazione e sono completamente rilassati, armoniosi; quando il cuore reagisce agli stimoli provando letizia, i suoni emessi sono debordanti e si propagano con facilità; quando il cuore reagisce agli stimoli provando rabbia, i suoni emessi sono aggressivi e diretti e infine violenti; quando il cuore prova e manifesta il rispetto reverenziale, i suoni divengono, espressione delle virtù e della correttezza morale, privi della minima forma di perversità. Quando il cuore prova e manifesta amore, i suoni divengono espressione di armonia e tenerezza. Le sei espressioni appena descritte non sono le inclinazioni naturali, bensì il risultato delle reazioni agli stimoli dei fenomeni della realtà fenomenica. (Lǐjì, Yuèjì)*

*Xìng* indica l'insieme delle potenzialità di espressione degli esseri umani agli stimoli del mondo esterno; ma il suono, e conseguentemente la musica, non sono più parte di questo insieme, poiché *xìng* precede ed è alla base della formazione delle espressioni delle facoltà di giudizio umane che si manifestano sottoforma di predilezione (*hào*) e avversione (*è*), nonché della formazione dei suoi stati emotivi e delle capacità intellettive (夫民有血氣心知之性). Le potenzialità espressive delle inclinazioni naturali sono indicate dal carattere *jìng* 靜 il cui significato di base è “tranquillo, tranquillità” è indica lo stadio in cui le inclinazioni naturali non sono ancora state stimolate dalla realtà fenomenica e versano in uno stato di quiete.<sup>167</sup>

---

*shù/xìng shù*. Più avanti passeremo in rassegna le poche occorrenze nelle quali Xúnzǐ si serve del sintagma *xīn shù* e mostreremo come la traduzione ‘tecniche del cuore’ possa essere problematica, così come mostreremo un passo in cui egli incontrovertibilmente accenna a tecniche e metodi di autodisciplina del cuore nei quali però non sembrano essere contenute le idee del *Guānzǐ*. Il passo è comunque complesso, poiché alcuni commentatori hanno emendato il sintagma *shēng shù* con *xìng shù* sulla base di un passo contenuto nello *Shìjì* (*Yuèshū*, p. 1220) che presenta il passo riportando, come nello *Yuèjì*, *xìng shù*.

<sup>167</sup> A tale proposito, non è forse un caso notare come Lián Shàomíng (2000, p. 36) abbia ricorso alla dicotomia moto/quiete per spiegare i concetti di *qíng* e *xìng* nel XZMC, concetti le cui spiegazioni sono state integrate grazie all'utilizzo della coppia interno/esterno non solo come coppia ma come poli opposti di un percorso che segna i momenti

Rimane ora da accertare se i significati del sintagma *xīn shù* siano presenti anche nel XZMC. Se procediamo lungo la lettura del manoscritto, ci imbattiamo in un passo che sembra esprimere il concetto di *xīn shù*: a differenza dello *Yuèjì*, l'ambito tratteggiato dal passo che citeremo subito mette in stretta relazione i cambiamenti degli stati emotivi del cuore a quelli delle melodie e viceversa:

凡憂思而後悲，凡樂思而後忻，凡思之用心為甚。歎，思之方也。其聲變則，其心從之。其心變，其聲亦然

*Generalmente parlando, gli stati interiori generati da turbamenti si manifestano con la tristezza, gli stati interiori generati da pensieri felici si manifestano con la letizia. Generalmente parlando, pensieri angosciosi comportano un notevole impiego delle proprie facoltà mentali. Il sospiro è una delle sue manifestazioni; al mutare della voce, la mente si adatterà; al mutare degli stati mentali i suoni e la voce muteranno a loro volta. (XZMC, 31-2)*

La principale difficoltà traduttiva di questo passo risiede nel carattere *sī* che può indicare tanto il pensiero razionale, quanto particolari stati d'animo, i dolorosi o malinconici come la nostalgia, oppure indica il pensare fortemente a qualcosa, senza alcuna connotazione razionale che contraddistingue la riflessione, il desiderio di qualcosa.<sup>168</sup> Sebbene in mancanza di ulteriori indicazioni che possono esserci fornite dal contesto, il confine tra stati mentali ed emotivi è piuttosto labile, nondimeno le frasi successive sembrano affrontare entrambi gli aspetti semantici del carattere. Il passo non è semplice poiché ammette più soluzioni traduttive: il carattere *sī* di *fān sī* può sia indicare una situazione generale della riflessione umana e dell'effetto che compie sugli uomini, ma anche riprendere quanto detto dalle due frasi precedenti e illustrare l'effetto che producono gli stati mentali di dolore e gioia sulle facoltà mentali. Se *sī* indicasse soltanto il pensiero razionale, sarebbe difficile spiegare per quale motivo il carattere *tàn* 歎 sia stato indicato come una sua espressione.<sup>169</sup> Di diverso avviso è Dīng Yuánzhí (2000, pp. 75-6) che ritiene che l'impiego del carattere *sī* pre-

---

che vanno dagli stimoli iniziali alla manifestazione visibile. Questa analogia sarà ripresa e discussa più avanti a proposito del concetto di *qíng*.

<sup>168</sup> Si confronti a tale proposito il *Kōng cōngzǐ*: 於〈下泉〉，見亂世思明君也 “Nell'ode *Xià quán* si vedono generazioni che vivono nel caos sociale desiderare ardentemente un sovrano illuminato” (*Kōng cōngzǐ, Jì yì*).

<sup>169</sup> Franklin Perkins (2009, p. 124) è di diverso avviso e sostiene che il carattere *sī* indichi la riflessione razionale: “Generally, thinking uses the heart deeply” (XZMC: 32; in Liu); “Generally, the use of the heart is most frantic when thinking.” Tuttavia, il XZMC utilizza anche il carattere *lù* 慮 per indicare un'attività mentale più razionale e esorta il lettore a cosa fare affinché possa essere il più profonda possibile (XZMC, 62). Anche Perkins, però, è dell'avviso che la riflessione razionale non gioca lo stesso ruolo che riveste nel *Nèi yè* o nel *Mèngzǐ*. Si direbbe invece che il XZMC inimpieghi il carattere *sī* per indicare un tipo di attività mentale conseguente a determinati stati emotivi, anche quando non è accompagnato da determinanti indicanti specifiche emozioni come in 樂之動心，潛深鬱陶。其烈則流如也以悲，悠然以思， che tradurremo a breve.

senti delle somiglianze semantiche con quello usato dal *Nèi yè*: secondo lo studioso, *sī* 指一种深刻的内在思虑 “una forma di profonda riflessione interiore” 可及于道 “capace di raggiungere il *dào*”; ed è proprio a questo punto che lo studioso introduce i passi del *Nèi yè*. Dīng Yuánzhí poco dopo ribadisce il suo punto di vista sostenendo che “思”可及于“忧”、“乐”, 但均表现为哲学心灵的思索 “La riflessione può sconfinare nel dolore e nella gioia, ma si esprime sempre come riflessione filosofica sul cuore.” (*Ibid.*, p. 75)<sup>170</sup> L’uso di tale carattere nel manoscritto sembra essere associato a stati emotivi che inducono a un tipo di riflessione che non si identifica, tuttavia, con un processo marcatamente razionale, come è presente nel *Xúnzǐ*, nel *Nèi yè* o nel *Mèngzǐ*. Nel manoscritto *Wǔ xíng* (Csikszentmihaly, 2004, pp. 72-3) il carattere *yōu* segna l’inizio di un percorso di riflessione e di crescita morale che culmina con lo sviluppo delle virtù, con la gioia, senza intendere con ciò il rallegrarsi (*Ibid.*):

君子亡中心之憂則亡中心之智，亡中心之智則亡中心之悅，無中心之悅則不安，不安則不樂，不樂則亡德。

*Perciò se nell’uomo esemplare manca il senso di angoscia nella sua mente più profonda, mancherà anche in esso la saggezza; se manca nella sua mente più profonda la saggezza, mancherà anche la gioia; se manca nella sua mente più profonda la gioia non sarà pacificato. Se non sarà pacificato non sarà felice, se non sarà felice non svilupperà la virtù. (Wǔ xíng, 5-6)*

Si confronti a tal proposito la listarella 31 del manoscritto. Il carattere *sī* è impiegato per lo più per indicare la riflessione legata a emozioni come tristezza e scoramento. Quello che è assente nel XZMC, e che caratterizza *Wǔ xíng*, è il punto di arrivo delle emozioni e gli stati d’animo dell’uomo esemplare: in *Wǔ xíng* il punto di arrivo è *dé*, la virtù, ma nel XZMC queste emozioni sembrano essere necessariamente vincolate dal suo processo di formazione e sviluppo. Si prenda a titolo di esempio il passo compreso tra le listarelle 24-6: le emozioni non sono viste come necessarie per la formazione di *dé*, quanto per illustrare le mutazioni degli stati del cuore; invero, il carattere *dé* non compare mai se non nel passo com-

<sup>170</sup> Per quanto interessante, il paragone di Dīng Yuánzhí non risulta a nostro avviso molto convincente. Il *Nèi yè* parte dal presupposto che l’uomo possieda delle capacità tali che lo possano elevare al livello degli esseri più spirituali e tali capacità sono insite in lui. La riflessione è uno strumento indispensabile e se i due manoscritti avessero le medesime opinioni dovremo aspettarci di trovare nel XZMC un commento come il seguente 凡心之刑，自充自盈，自生自成；其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟 “Le forme del cuore sono di per sé piene, colme; nascono perfettamente e perfettamente giungono a completezza; questo stato decade a causa di dolore, gioia, letizia, rabbia, desideri e dalla ricerca del profitto.” che ci indica come gli sviluppi teoretici dei due scritti siano enormemente divergenti.



preso tra le listarelle 25-7, senza alcun accenno a emozioni varie, a meno di intendere l'effetto generato dalle odi *Lài e Wǔ* e delle danze e musiche *Xià e Sháo* un accenno a stati mentali ed emotivi vicini a quelli accennati da *Wǔ xíng*. Invero, gli stati emotivi legati alla musica sono genuini e le danze e le arie della tradizione contribuiscono a generare la forza morale nell'uomo; come sottolinea Csikszentmihaly (*Ibid.*, p. 67-70), *Wǔ xíng* si sforza di far convergere virtù e psicologia morale, puntando le sue ricerche sulle motivazioni che spingono gli uomini ad agire. Abbiamo visto che anche il XZMC insiste, seppur in misura minore rispetto a *Wǔ xíng*, sull'importanza di *dé* nel portare a compimento l'azione umana (雖能其事，不能其心，不貴 “Persino saper portare a compimento le proprie attività non avrà sufficiente valore se non si è capaci di comprendere le vere motivazioni del cuore.”, XZMC, 37), con la differenza che nel primo l'azione umana e la forza morale non sono così vincolate con il concetto di cielo che in *Wǔ xíng* assume considerevole importanza, in quanto nei due manoscritti le concezioni della natura umana e del ruolo del cielo partono da presupposti teorici molto differenti.

Il *Fāng yán* definisce *sī* come *yùyōu* 鬱悠 specificando che 晉宋衛魯之簡謂之鬱悠 “Nei territori degli stati di Jin, Sòng, Wèi e Lǔ si pronuncia ‘yùyōu’”. Di per sé questa spiegazione non aggiunge nulla, ma in una sua glossa Guō Pú 郭璞 scrive: 鬱悠，猶鬱陶，“Il significato di ‘yùyōu’ è simile a quello di ‘yùtáo.’” Questo composto lo troviamo nello *Shàngshū* nel capitolo *Yǔ gòng*: 万姓仇予，予將疇依？鬱陶乎予心，顏厚有忸怩 “La gente è in collera con me, su chi potrei mai fare affidamento? Il mio cuore è pieno di dolore e sul mio volto è dipinta la vergogna.” e spiegato: 鬱陶，憂思也 “‘Yùtáo’ significa ‘dolore.’” L'accostamento del carattere *sī* con l'universo emotivo (oltre che con quello razionale) non è azzardato: sebbene il carattere *sī* si trovi spesso dietro a un altro indicante un'emozione specifica (nel nostro caso *lè* e *yōu*) il manoscritto spiega: 樂之動心，潛深鬱陶。其烈則流如也以悲，悠然以思 “la musica perturba il cuore, penetrandone in profondità e permettendo di provare una gioia appena accennata, ma quando diviene eccessivamente intensa scorre fino a volgere nella tristezza, progredendo nel dolore fino a divenire pensiero affranto.” La traduzione di *sī* con “pensiero affranto” è data dal fatto che la progressione di emozioni tratteggiata da questo passo ha poco a che vedere con il pensiero razionale (si pensi ad esempio all'uso del carattere *sī* in opere come il *Mèngzǐ*, il *Xúnzǐ* e il *Nèiyè*), come dimostrato dal *Guǎng yǎ*: 悠，思也，憂也 “*Yōu* significa pensiero affranto, dolore” (*Guǎng yǎ*, *Yóu yùn*), nonché dallo *Shuōwén* che spiega la parola: 悠，憂也 “*Yōu* significa dolore.” Si direbbe che questi tre caratteri condividano alcune sfumature semanti-

che e ciò sembra essere confermato dallo stesso *Xīng zì mǐng chū* che se ne serve per descrivere l'evoluzione degli stati emotivi dell'uomo.<sup>171</sup> Vale la pena riportare l'intero passo, poiché è esemplificativo della musica come strumento per l'influenza degli stati mentali:

聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則慍如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悸如也斯歎。觀賚武，則齋如也斯作。觀韶夏，則勉如也，斯儉。咏思而動心，如喟也。

*Quando udiamo il riso si manifesta in noi un sorriso innocente e solare e ciò significa che si è contenti; quando ascoltiamo canzoni e ballate proviamo gioia al punto da sentirci trascinati dalla musica; quando ascoltiamo i suoni del qín e del sè, ci sentiamo attraversati da moti di tristezza e diamo sfogo ai nostri lamenti; quando osserviamo le danze Lài e Wǔ manifestiamo un contegno severo e austero; quando osserviamo le danze Xià e Sháo proviamo una sensazione di forza che ci spinge ad agire ma al tempo stesso siamo contenuti. Il cuore sembra quasi che debba emettere un profondo sospiro quando è scosso dai pensieri generati dai canti dai vocalizzi prolungati. (XZMC, 24-6)*

Nella porzione del testo appena citato, la descrizione degli stati mentali ed emotivi è condotta secondo una progressione lineare, dallo stato più lieve a quello più intenso che segna il culmine di determinate emozioni. Si noti come molti dei caratteri impiegati nel passo citato in precedenza compaiano sistemati quasi in ordine di intensità:

喜斯慍，慍斯奮，奮斯咏，咏斯猷，猷斯舞，舞喜之終也。愠斯憂，憂斯戚，戚斯撫，撫斯通，通愠之終也

*Quando siamo è felici siamo gioiosi, quando siamo gioiosi ci sentiamo come trasportati, quando ci sentiamo trasportati cantiamo, quando cantiamo ci muoviamo, quando ci muoviamo seguendo il ritmo e il tempo della musica danziamo, raggiungendo così il culmine della gioia. Quando si sente dolore ci sentiamo afflitti, quando ci sentiamo afflitti ci sentiamo angosciati, quando siamo angosciati soffriamo e ci percuotiamo il petto esprimendo disperazione, culmine essa del dolore. (XZMC, 35)*

Merita la nostra attenzione un fatto: quest'ultima citazione, oltre a ritrarre una progressione di emozioni, partendo da una di esse (la felicità, la letizia) arriva al culmine della sua manifestazione, che non è una sensazione vera e propria, bensì una serie di movimenti. La stes-

---

<sup>171</sup> Da menzionare il fatto che in cinese moderno la parola (nella lingua letteraria) *yōusī* 忧思 significa “preoccupazione”.

sa cosa accade per la parte dedicata a tutte le manifestazioni degli stati di tristezza e di dolore dell'uomo. Questo modo di ritrarre gli effetti della musica trova eco tanto nello *Yuèjì* quanto all'inizio del capitolo *Yuèlùn* del *Xúnzǐ*. Alle stimolazioni provocate dal mondo fenomenico, il corpo reagisce non soltanto rispondendo emotivamente ma anche attraverso movimenti che devono essere regolarizzati nelle forme codificate dagli antichi sovrani o saggi onde evitare un totale abbandono alle proprie inclinazioni naturali. Il XZMC sembra aver fatto propria questa progressione che ritroviamo anche nella Grande Prefazione al Classico delle Odi.

A conclusione di questa breve rassegna di testi, citiamo due passi tratti dallo *Hánshī wàizhuàn* (*Hánshī wàizhuàn jíjiě*, p. 77):

原天命，治心術，理好惡，適情性，而治道畢矣。原天命則不惑禍福，不惑禍福則動靜循理矣。治心術則不妄喜怒。不妄喜怒則賞罰不阿矣。

*Il termine del percorso di perfezionamento morale si raggiunge quando si esaminano le circostanze contingenti che si originano dal decreto celeste, si disciplinano le facoltà e i moti del cuore nonché i suoi stati emotivi, si stabiliscono i giusti criteri per le forme di gradimento e avversione e si controllano, moderandole, le manifestazioni istintive delle inclinazioni naturali. Se si indagano le circostanze contingenti che si originano dal decreto celeste, non si troverà di fronte ad alcun dubbio nelle situazioni avverse o favorevoli e l'azione e la quiete seguiranno con il giusto criterio. Quando si disciplinano i moti del cuore letizia e rabbia si manifestano con proprietà e nel momento opportuno. Quando letizia e rabbia si manifestano con proprietà e nel momento opportuno, le ricompense e le punizioni saranno distribuite senza alcun accenno di parzialità né favoritismi.*

能制天下，必能養其民也。能養民者，為自養也。飲食適乎藏，滋味適乎氣，勞佚適乎筋骨，寒煖適乎肌膚，然後氣藏平，心術治，思慮得，喜怒時。

*Se si è capaci di mettere in ordine il mondo, è necessario essere in grado di provvedere al sostentamento del popolo; chi è in grado di provvedere al sostentamento del popolo è in grado di coltivare se stesso. Quando gli organi interni ricevono la giusta quantità di cibo e bevande, quando odori e profumi circolano nei fluidi energetici nella giusta quantità; quando le ossa sopportano la giusta quantità di fatica e riposano nel momento adatto e non esageratamente, quando caldo e freddo non sono eccessivi per muscoli e pelle, allora i fluidi energetici e gli organi interni sono equilibrati, le facoltà di risposta del cuore saran-*

no in ordine, saranno possibili il pensiero e la riflessione, letizia e rabbia si manifesteranno nel momento appropriato. (*Hánshī wài zhuàn jijiě*, p. 103)

Il sintagma *xīn shù* presente in tutte e due le citazioni non ha alcuna relazione con il concetto di ‘tecnica’. Tradurre *zhì xīn shù* 治心術 con “si disciplinano le tecniche del cuore” rende la frase totalmente incomprensibile, poiché, esattamente come nel XZMC, non è ben chiaro che cosa si intenda con il concetto di tecnica. Se comprende una serie di procedure razionali psico-fisiche, dovremmo convenire che non sono le tecniche a dover essere dominate (治心術; semmai, a voler sostenere l’impiego del traduttore ‘tecnica’, dovrebbero essere le tecniche a disciplinare il cuore e la frase dovrebbe essere intesa come *zhì xīn (zhī) shù* 治心(之)術, ma questa struttura si porrebbe in contrasto con quella precedente e le tre successive, tutte aventi una struttura di tre caratteri) bensì solo il cuore. La nostra traduzione è giustificata dal fatto che come conseguenza per *zhì xīn shù* si ha *bù wàng xǐ nù* 不妄喜怒. Il carattere *wàng* significa ‘caotico’ e ha per oggetto *xǐ nù*: il contenuto del sintagma *xīn shù* è dunque di natura psicologica. L’importanza di *xīn shù*, in quanto indagine su tutte quelle modalità grazie alle quali il cuore è in grado di articolare le sue risposte, manifestando la sua aderenza e conformità al *dào*, nei due manoscritti è capitale poiché la loro formazione è alla base della formazione della volontà, delle intenzioni, poiché sono esse alla base dell’azione morale e senza di esse non vi può essere alcuna reazione visibile. Interpretare il sintagma *xīn shù* alla luce della lettura che ne dà il *Guānzǐ* potrebbe, come abbiamo visto, portare a qualche fraintendimento, non perché non possa darsi il caso che gli autori del manoscritto abbiano pensato a una serie di procedure psicofisiche volte alla disciplina del cuore (dopo tutto il manoscritto non è chiaro), bensì perché la mancanza di anche un semplice accenno alla natura di tali ‘tecniche’, ad eccezione del sintagma *xīn shù* stesso, non ci consentono di dimostrare questa ipotesi. Quando il manoscritto afferma che il cammino verso la perfezione morale ha come punto principale di riferimento i *xīn shù*, sottintende alcuni tratti: il primo e più importante è che, indirettamente, *xīn shù* rimanda a *zhì (fán xīn yǒu zhì)* 凡心有志), grazie al quale tutte le azioni umane sono possibili, e dagli intenti dell’individuo stesso; il secondo è che l’impiego delle facoltà mentali distingue un uomo volgare da uno superiore, ciò grazie all’insegnamento e questo implica che il cuore che ne è stato influenzato ha sviluppato (o sta sviluppando) la forza morale, *dé*. Da un lato *xīn shù* identifica tutti quei processi che sono dietro alla formazione sia degli stati mentali ed emotivi che della volontà, nonché la loro manifestazione, in altre parole, le sue capacità

di risposta, dall'altro non è azzardato ritenere che tali processi possano essere affinati in quanto è dietro a essi che si celerebbe la formazione della volontà e delle intenzioni degli uomini.

In altre parole, il *dào* si concentrerebbe sul percorso appropriato che porta alla formazione della volontà, delle intenzioni e all'interazione del soggetto con il mondo fenomenico; non sappiamo se il XZMC intendesse la volontà e le intenzioni umane anch'esse composte dai fluidi energetici che compongono la materia dell'universo (il *qi*), ma sappiamo che tali concezioni erano abbastanza diffuse nel periodo degli Stati Combattenti e non c'è ragione di non ammettere che anche il XZMC condividesse questi assunti. Dall'altra la manifestazione delle facoltà del cuore e dei suoi stati non può avvenire se il cuore stesso non ha sviluppato in sé la forza morale necessaria per regolare la condotta virtuosa.

Sin qui abbiamo interpretato il sintagma come designante tanto il processo di formazione e la manifestazione delle intenzioni e degli stati mentali ed emotivi, in altre parole le facoltà del cuore, concetto che vedremo ora, ma dal momento che il XZMC è preoccupato della ricerca di un metodo che possa permettere all'agire umano di essere coerente e stabile pur, al tempo stesso, fedele alle inclinazioni naturali concesse dal Cielo, si potrebbe pensare che il sintagma non solo traduca tale processo, ma si concentri su quelle manifestazioni del cuore che possano essere in linea con il *dào* stesso. Per ora lasciamo stare la questione dei fluidi energetici degli uomini per occuparci di due altri aspetti del sintagma *xīn shù*: quella che vede il sintagma *xīn shù* come indicante le potenzialità e le facoltà del cuore (cosa che abbiamo già intravisto in uno dei due passi del *Guǐgǔzǐ*) e quella che lo vede come manifestazione delle istanze morali del cuore traducibili nell'attuazione delle intenzioni del cuore stesso.

要在于主，詳在于臣。三軍五兵之運，德之末也；賞罰利害，五刑之闢，教之末也；禮法度數，形名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也；哭泣衰絰，隆殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。

*Ciò che è essenziale giace nel sovrano, i dettagli nei ministri. I movimenti e le operazioni dell'esercito e con le cinque categorie di armi sono solo la parte terminale della virtù; ricompense, punizioni, benefici e svantaggi, nonché l'applicazione dei cinque castighi sono l'estremità dell'insegnamento; riti, regole, istituzioni, computazioni, nonché le indagini sulla realtà appartengono alle estremità del governo; il suono delle campane e dei tamburi, le coreografie con piume e stendardi appartengono all'estremità della musica; pianto, lacrime, abiti di materiale grezzo, assieme alle varie gradazione nei riti funebri sono*

*l'estremità del dolore; queste cinque estremità, affinché possano compiersi necessitano del movimento dello spirito e delle capacità del cuore. (Zhuāngzǐ, Tiāndào)*

Che il sintagma *xīn shù* possa essere ricondotto alla traduzione ‘tecniche del cuore’ sulla base di 禮法度數, 形名比詳, 治之末也 è ammissibile; che possa esserlo per la frase 哭泣衰經, 隆殺之服, 哀之末也 no, poiché qui abbiamo a che fare con una disposizione del cuore stesso, con la manifestazione di uno stato psicologico che non necessariamente è riconducibile alla cultura (*kū qì* 哭泣). Il carattere *shù* è glossato da Guō Qìngfán 郭慶蕃 come: 術, 能也; 心之所能, 謂之心術 “*Shù* indica capacità, facoltà di compiere qualcosa. Le facoltà del cuore, ciò di cui esso è capace, si definiscono *xīn shù*” (*Zhuāngzǐ jijiě*, p. 469).

Nel *Xúnzǐ* troviamo un altro interessante uso del sintagma *xīn shù*:

古之人無有也, 學者不道也。故相形不如論心, 論心不如擇術。形不勝心, 心不勝術。術正而心順之, 則相形雖惡而心術善, 無害為君子也; 相形雖善而心術惡, 無害為小人也

*Presso gli uomini dell'antichità [la fisiognomica] non era praticata né era oggetto delle disquisizioni di coloro che si dedicavano allo studio.<sup>172</sup> Perciò la fisiognomica ha meno valore delle discussioni sul cuore; discutere sul cuore ha meno valore della scelta delle forme appropriate per disciplinarlo. La conformazione fisica non può competere con il cuore; il cuore non può competere con le forme appropriate per disciplinarlo. Perciò, se la forme che consentono la disciplina del cuore sono corrette e il cuore agisce in accordo a esse, l'uomo, pur essendo stato giudicato malvagio dal suo aspetto, non avrà difficoltà a divenire un uomo esemplare, se le sue intenzioni saranno moralmente eccellenti, mentre un uomo non avrà alcuna difficoltà a diventare mediocre se le sue intenzioni saranno malvagie, pur essendo stato giudicato buono in base al suo aspetto. (Xúnzǐ, Fēi xiāng)*

Fermiamo la nostra attenzione su due sintagmi, precisamente *shù zhèng* 術正 e *xīn shù shàng* 心術善: che il primo stia facendo riferimento a una serie di metodi e pratiche per la coltivazione del cuore, della propria interiorità non sembrano esserci dubbi e *Xúnzǐ* gioca in questo passo con la dicotomia esteriorità (fisiognomica) interiorità (le intenzioni morali

<sup>172</sup> La frase *xué zhě bù dào yě* 學者不道也 può anche essere tradotta “né era considerata conforme alla morale da coloro che si dedicavano allo studio.” Anche se da un punto di vista sintattico, si potrebbero sollevare delle perplessità sull'assenza del complemento oggetto, nondimeno è possibile interpretare la diatesi del verbo come putativa.

e le risposte del cuore), sottolineando come l'una non ha alcuna relazione con l'altra. Lo stesso Xúnzǐ nel secondo capitolo della sua opera si serve del carattere *shù* nell'accezione di "metodo": 凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。志意修則驕富貴，道義重則輕王公；內省而外物輕矣 “Dei metodi per la coltivazione del cuore e il controllo delle proprie energie vitali nessuno è più efficace e diretto delle tradizionali norme rituali, nessuno risulta più essenziale del trovare un buon maestro, nessuno risulta più penetrante e lungimirante dell'unificare le proprie predilezioni. E' questa l'arte di coltivare il cuore e le proprie energie vitali. Quando la volontà e l'intelletto sono propriamente rifiniti, ricchezze e riconoscimenti non sono più tenuti in considerazione orgogliosamente come prima; quando si dà più importanza ai principi morali, titoli nobiliari come quello di re o duca acquisiscono minore importanza; quando si esamina se stessi, le cose esterne stesse acquisiscono meno importanza.” (*Xúnzǐ, Xiū shēn*) La presenza del verbo attributivo *shàn* ci spinge a ritenere che l'occorrenza di *shù* nel sintagma *xīn shù* non stia facendo riferimento alle tecniche del cuore bensì alla capacità del cuore di rispondere e di manifestare le istanze morali, le quali possono essere buone o malvagie. Naturalmente, il fatto che il cuore manifesti la bontà o la malvagità è direttamente proporzionale al percorso scelto dall'uomo, tuttavia sembra che il carattere *shù*, ancora una volta, indichi il percorso che il cuore sceglie nel momento in cui l'uomo risponde alle circostanze esterne, l'insieme delle sue potenzialità che si attivano in quell'esatto momento. Che tale percorso debba coincidere con i principi morali indicati da Xúnzǐ, questo è, naturalmente, fuori discussione affinché si possa essere considerati delle persone esemplari. Anche nel prossimo esempio, sempre tratto dal *Xúnzǐ*, vedremo come il sintagma *xīn shù* non faccia riferimento a delle tecniche: 水至平，端不傾，心術如此象聖人 “L'acqua scorre in modo perfettamente orizzontale senza inclinarsi o propendere verso alcuna direzione; quando le capacità del cuore versano in questo medesimo stato sono pari a quelle di un saggio.” (*Xúnzǐ, Chéng xiāng*)<sup>173</sup> Nel passo a essere in discussione non sono i metodi e le tecniche per disciplinare il cuore, bensì le sue capacità, poiché è esplicito il richiamo e l'ingiunzione a essere imparziali, qualità queste che contraddistinguono l'azione e il pensiero del saggio e che caratte-

<sup>173</sup> A proposito del titolo *Chéng xiāng* 成相, Yáng Liàng scrive: 以初發語名篇，裸論君臣治亂之事，以自見其意，故下云：「託於成相以喻意」“(Xúnzǐ) intitola il capitolo con la prima frase di apertura. Discutendo in varie forme su come sovrano e ministro possano porre fine al disordine sociale, Xúnzǐ esprime il suo proprio punto di vista. Per questo motivo dice: ‘Ho assegnato a questo capitolo composto da componimenti in versi il compito di esprimere il mio pensiero’ (*Xúnzǐ jǐjiě*, p. 455). Knoblock (1994, p. 169) traduce la parola *chéng xiāng* con ‘working songs’. Secondo Yáng Liàng 或曰：成功在相 “Secondo altri (i caratteri utilizzati per il titolo si spiegano con il fatto che) il successo del governo risiede nel ministro” (*Ibid.*, p. 455). Knoblock, analizzando le spiegazioni dei commentatori che vedono in *xiāng* il riferimento a un suono ritmato impiegato per incoraggiare i lavoratori a proseguire i compiti loro assegnati, spiega il carattere come vincolato alla sfera delle responsabilità dei ministri e che, al tempo stesso, avente ancora tracce semantiche come strumento per incoraggiare una persona a eseguire i propri doveri. (*Ibid.*, p. 169)

rizzano le manifestazioni del cuore come buone (*shàn*),<sup>174</sup> mentre nel capitolo *Fēi xiāng* il carattere *shù*, privo del determinante *xīn*, è stato spiegato da Yáng Liàng come: 術, 道術 “*Shù* indica l’arte di seguire il *dào*.” (*Xúnzǐ jǐjiě*, p. 72)<sup>175</sup> Ma associato a *xīn*, *shù* può indicare, le azioni e i processi che producono nell’uomo la conoscenza e l’azione morale:

欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。昔人君之蔽者，夏桀、殷紂是也。桀蔽於末喜、斯觀，而不知關龍逢，以惑其心，而亂其行。

*I desideri, l’avversione a qualcosa, il suo inizio e la sua fine, ciò che è lontano e ciò che è vicino, ciò che è considerato ricco di contenuti e ciò che ne è considerato vuoto, l’antichità e la modernità costituiscono forme di pregiudizio. Poiché tutti i fenomeni sono diversi, ognuno costituisce a spese dell’altro una forma di pregiudizio per l’uomo. E’ questo il difetto universale delle facoltà del cuore. Fra i sovrani dell’antichità, accecati dai loro pregiudizi, possiamo annoverare Jié della dinastia Xià e Zhòu della dinastia Yīn. Il primo fu accecato da Mò Xǐ e Sī Guān al punto da ignorare completamente Guān Lóngféng e di conseguenza gettò il suo cuore in preda ai dubbi e al caos, mutando la sua condotta verso la dissolutezza. (*Xúnzǐ, Jiě bì*)*

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中懸衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。故心不可以不知道；心不知道，則不可道，而可非道。

*Il saggio è ben consapevole dei difetti alla base delle facoltà del cuore e percepisce il pericolo e il disastro che possono causare i pregiudizi che vi si frappongono, perciò egli non si lascia accecare dai pregiudizi dei desideri, delle avversioni, dell’inizio e della fine delle cose, della vicinanza e della lontananza, di ciò che considera ricco di contenuto e di ciò che considera privo, dell’antichità e della modernità, dispone davanti a se tutte le cose e ponendosi al centro ne valuta il peso. In questo modo tutte le cose nella loro diversità non possono costituire fonte di pregiudizio né rovinare la sua capacità di valutazione. Che co-*

---

<sup>174</sup> Yáng Liàng commenta questi versi: 聖人心平如水 “Il cuore del saggio è in condizione di equilibrio perfetto come l’acqua che scorre perfettamente orizzontale.” (*Xúnzǐ jǐjiě*, p. 461) Anche qui notiamo come Yáng Liàng non abbia fatto ricorso al concetto di tecnica per spiegare il sintagma.

<sup>175</sup> Incidentalmente, notiamo come in cinese moderno la parola *dàoshù* abbia acquisito il significato di ‘magia, stregoneria’, mentre *xīn shù* indica le intenzioni, spesso usate in un contesto negativo, di un individuo. Si confronti anche il *chéngyǔ xīnshùbùzhèng* 心術不正 “coltivare cattivi propositi”.



sa si intende con misurare?<sup>176</sup> Si intende il dào. Perciò il cuore non può non conoscere il dào. Se non lo conoscesse non potrebbe agire in sua conformità, ma in modo contrario ad esso. (*Ibid.*)

Che il cuore possa conoscere il dào significa che possa apprendere quale sia la strada che conduce alla perfezione morale ma anche i criteri di valutazione che consentono di giudicare se un'azione, una situazione siano conformi o meno ai principi morali che regolano una società che rispecchia i valori dei re saggi dell'antichità. I pregiudizi<sup>177</sup> ostruiscono e bloccano i processi mentali che sono indispensabili alla comprensione e all'applicazione di tutti quei criteri di valutazione appena menzionati.

Dei tre passi citati dal *Xúnzǐ*, abbiamo visto come la traduzione “tecniche del cuore” possa dare adito a diversi problemi interpretativi, specie per tutte quelle occorrenze in cui i *xīn shù* non hanno alcuna pertinenza con dei metodi per la coltivazione dell'individuo, bensì con il processo di conoscenza e valutazione della realtà. Ciò dimostra come questo sintagma fosse usato con più di un significato e non necessariamente nell'ambito del processo di disciplina del cuore. A dimostrazione di ciò, si prenda ad esempio l'uso del sintagma *xīn shù* del *Guānzǐ* nel capitolo *Xīn shù* e quello presente nel capitolo *Qī fǎ*:

實也、誠也、厚也、施也、度也、恕也、謂之心術

*L'essere concreto, onesto, sincero, generoso, giusto e altruista sono detti modelli normativi di condotta del cuore. (Guānzǐ, Qī fǎ)<sup>178</sup>*

La traduzione “modelli normativi” deve essere intesa nel senso di standard, *fǎ* 法 che è anche uno dei significati di *shù*. Il *Guānzǐ* prosegue dicendo che 不明於心術，而欲行令於人，猶倍招而必拘之 “Non comprendere i modelli normativi di condotta del cuore e volere al tempo stesso impartire ordini agli altri è come essere sicuri di colpire il bersaglio al quale si è girato le spalle.” (*Ibid.*) La differenza è notevole: mentre nel capitolo *Xīn shù* il sintagma indica una serie di metodi volti al perfezionamento e alla padronanza del cuore, nel passo appena tradotto indica una serie di comportamenti da tenere per poter esercitare il

<sup>176</sup> Letteralmente, la frase *xiàn héng* 縣衡, che abbiamo tradotto “valuta il peso”, indica l'atto di misurare il peso di qualcosa mantenendo in sospensione (*xiàn*) lo strumento con cui è condotta la misurazione. Si tratta di una costruzione verbo oggetto.

<sup>177</sup> Il carattere *bì* significa “accecare”. La traduzione “pregiudizio” è presa dal lavoro di Maurizio Scarpari (2010, p. 126).

<sup>178</sup> Il commento al passo recita: 凡此六者，皆自心術生也 “Tutti questi sei elementi sono prodotti dalle tecniche di disciplina del cuore”, spostando il contenuto della definizione di *xīn shù* (*wèi zhī xīn shù*) a prodotto dei *xīn shù* medesimi (*Guānzǐ jiàozhù*, p. 106).

buon governo o per impartire degli ordini. A differenza del *Xúnzǐ*, qui non sono presi in considerazione le facoltà del cuore responsabili dei processi alla base degli stati mentali, emotivi o delle intenzioni, bensì i modelli appropriati di condotta e, se dovessimo proprio mettere in paragone le occorrenze nei due testi, l'impiego del *Qī fǎ* si differenzia da quello contenuto nel capitolo *Fēi xiāng*, in quanto in quest'ultimo i *xīn shù* possono essere sia buoni sia malvagi, mentre nel capitolo del *Guānzǐ* sembrano essere un requisito indispensabile per chi desidera comandare gli altri. In base a questa implicazione abbiamo inserito l'aggettivo “normativo.”<sup>179</sup>

Il *Xúnzǐ* e alcune sezioni del *Guānzǐ* sono testi che risentono dell'influenza della cultura dei *rú* (il secondo) o che si possono tranquillamente ascrivere a quell'ambiente culturale (il primo), ma questo non implica che l'uso del sintagma *xīn shù* abbia il medesimo valore in entrambi i testi: abbiamo visto come nel *Guānzǐ* non sempre indichino la stessa cosa.

Finora ci siamo limitati a fornire soltanto una breve panoramica sui significati del sintagma *xīn shù* nella letteratura ricevuta e abbiamo anche provato a far collimare il significato della traduzione ‘tecniche del cuore’ con altri del manoscritto assi inerenti al cuore stesso. Tuttavia, a nostro avviso, i risultati non si sono rivelati molto soddisfacenti, poiché, come abbiamo già detto, non è ben chiaro a quali tipi di tecniche il manoscritto stia facendo riferimento. Quello che è invece possibile trovare sono una dei requisiti indispensabili che coinvolgono le facoltà di risposta del cuore quando si manifestano attraverso le intenzioni e la volontà di agire in conformità a delle finalità, stati che molto probabilmente, devono essere accompagnati dalla forza morale che l'uomo ha sviluppato attraverso l'insegnamento e che coinvolgono le motivazioni ad agire in conformità con i principi morali. Ciò non esclude a priori il fatto che gli autori stiano facendo riferimento a delle metodologie pratiche volte a controllare il cuore in modo da modificare la propria attitudine nei confronti delle innumerevoli situazioni che richiedono una precisa risposta morale, ma è tuttavia vero che, anche ammettendo che di quanto appena ipotizzato ci possa essere un minimo accenno, per quanto implicito possa essere, ciò non è sufficiente a chiarire la natura di questo programma di auto coltivazione.

Si notino alcune menzioni a determinati requisiti del cuore che è necessario ottenere:

有其為人之節節如也，不有夫秉秉之心則采。有其為人之秉秉如也，不有夫恆怡之志則縵。人之巧言利詞者，不有夫誦誦之心則流。人之悅然可與和安者，不有夫奮作之情則侮。有其為人之快如也，弗牧不可。有其為人之淵如也，弗輔不足。

<sup>179</sup> Si confronti la traduzione “pattern of mental behavior” fatta da Allyn Rickett (1985, p. 129).

*Se l'azione dell'uomo è conforme alle norme di buone condotta, risulterà tuttavia in un mero esibizionismo se non sarà accompagnata da un coinvolgimento sincero e completo. Se questa sincerità, che si manifesta nelle azioni dell'uomo, non sarà affiancata a una volontà costantemente priva di ostacoli nella sua realizzazione, diverrà pigrizia.<sup>180</sup> Se l'eloquenza dei discorsi e le parole penetranti degli uomini non sono accompagnate da intenti puri e semplici si riveleranno perverse.<sup>181</sup> Se l'atteggiamento disinvolto dell'uomo che gli permette di convivere in perfetto agio con gli altri non sarà accompagnato da una sentita e piena partecipazione, si rivelerà offensivo.<sup>182</sup> La sensazione di rapida gratificazione che conduce gli uomini all'azione se non adeguatamente coltivata e rifinita non è accettabile, né sarà sufficiente la profondità con la quale è condotta se non sarà supportata (XZMC, 42-4)*

Ciò su cui vogliamo porre l'attenzione è il fatto che il XZMC, nell'ammonire il lettore, sta ritraendo delle condizioni alle quali pervenire affinché si non si verificino le conseguenze che descrive, ma (e ciò vale specie per il cuore) non decide il percorso da intraprendere affinché tali condizioni possano essere raggiunte, affinché tali requisiti possano essere soddisfatti. L'idea che l'espressione *xīn shù* possa contenere o essere stata ispirata da idee presenti nel *Guānzǐ* e nell'opera di Mencio è già stata discussa nel precedente paragrafo.

Qui desideriamo aggiungere alcune precisazioni alle quali avevamo già accennato nell'*Introduzione*. Nel caso del *Mèngzǐ* o del *Guānzǐ*, ci troviamo di fronte a un programma di coltivazione interiore dove sono date anche le 'tecniche', vale a dire si menziona il percorso che è necessario intraprendere per arrivare allo stato interiore auspicato e quindi alle azioni conseguenti.

Fondamentale nei due testi, il concetto di *qì*. Questa energia presente in ogni angolo dell'universo non solo è responsabile della costituzione di tutto l'esistente, ma è anche in grado di determinare la crescita interiore del saggio che in base a un programma descritto nel capitolo *Nèi yè* del *Guānzǐ* può arrivare a comprendere la realtà al pari di un essere spirituale; grazie al processo di raffinamento del *qì* che si riflette sulle facoltà mentali, il sag-

---

<sup>180</sup> Il carattere *màn* 慢 significa "disadorno, privo di decorazioni". Riteniamo possa essere un prestito per *màn* 慢.

<sup>181</sup> Il carattere *qū* 拙 significa "sottomettersi" ma indica anche un discorso dalle parole semplici e ingenue. Consideriamo il carattere come avente il significato di *zhuō* 拙 che lo *Shuōwén* spiega: 拙, 不巧也 "Zhuō significa non ingegnoso, privo di risorse." Il carattere può essere usato come antitesi al carattere *qiǎo*, come dimostra il capitolo 45 del *Lǎozǐ*: 大直若屈, 大巧若拙 "La grande rettitudine sembra curva, grandi risorse e capacità assomigliano alla stupidità."

<sup>182</sup> Quest'ultima frase è molto complessa: tutti gli studiosi sono quasi concordi nel ritenere *fèn zuò zhī qíng* 奮作之情 un sentimento di profonda partecipazione dettato dall'aderenza ai valori morali del *dào*. Si veda Dīng Yuánzhí (2000, p. 95-6), Lǐ Tiānhóng (2003, p. 182). Liú Zhāo (2005, p. 162) intende la frase come esprime la volontà del soggetto, spiegando il carattere *qíng* come se fosse *zhì*.

gio è in grado di elevarsi al di sopra degli altri uomini e una volta ordinato il cuore, l'intelletto, è in grado di riequilibrare tutto l'assetto del corpo e degli organi interni.

Tanto il *Nèi yè* quanto il *Mèngzǐ* fondano il dominio, il controllo e il perfezionamento delle energie vitali sulle facoltà mentali e in particolare sulle capacità razionali dell'essere umano. Il tema della riflessione (*sī*) non a caso è portante in ambedue gli scritti:

氣意得而天下服。心意定而天下聽。搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。思索生知，慢易生憂。

*Quando si si acquisisce piena consapevolezza dei fluidi vitali il mondo si sottomette. Quando il cuore e l'intelletto sono stabilizzati il mondo intero ubbidisce. Concentrate i fluidi vitali al pari di un essere spirituale e tutti i diecimila esseri saranno presenti e completi (in voi).<sup>183</sup> Siete in grado di farlo? Siete in grado di giungere a questo stato di unificazione? Siete in grado di prevedere le situazioni di auspicio e quelle disastrose senza ricorrere alla divinazione? Siete in grado di arrestarvi? Siete in grado di fermarvi? Siete in grado di trovare in voi stessi ciò che non dovete cercare negli altri? Riflettete! Riflettete e ancora riflettete! Gli esseri spirituali penetrano a fondo ciò che voi, pur avendo pensato, non siete stati in grado di comprendere, non perché siano dotati di chissà quale forza, ma grazie alla loro essenza più pura. Le membra del corpo saranno allineate in perfetto ordine, sangue e fluidi vitali saranno calmati, l'intelletto sarà unificato in piena consapevolezza e la mente sarà concentrata, occhi e orecchie non saranno distratte da stimoli lascivi. Ciò che è distante sembrerà essere a portata di mano. Il pensiero e la ricerca generano conoscenza, indolenza e trascuratezza causano dolore. (Guānzǐ, Nèi yè)*

Ma nel XZMC non solo non sembrano esserci accenni alle concezioni del *Nèi yè*, ma neppure alla sua terminologia: abbiamo visto come delle molte delle occorrenze del carattere *sī*, la gran parte esprime sentimenti di dolore, tristezza o desiderio e la riflessione intellettuale o volta alla consapevolezza di poter stabilizzare il proprio intelletto e le facoltà mentali in modo da arrivare a uno stato di perfetto allineamento e unità è del tutto assente.

Assente, del resto, risulta anche ogni accenno alle energie che sono alla base dell'esistente (*qi*) se non in due occorrenze. E' pur vero che il manoscritto afferma esplicitamente

---

<sup>183</sup> Si confronti *Mèngzǐ* (*Jin xīn shàng*, 4).

l'identità o l'appartenenza di *qì* alle inclinazioni naturali, come dimostrano le listarelle 2 e 44 ed è sempre legittimo pensare che una volta posta l'identità tra il *qì* e *xìng* il manoscritto arrivi alla conseguenza implicita secondo la quale dicendo *lì xìng, yǎng xìng e zhǎng xìng* 屬性, 養性, 長性 il testo possa essere letto (così come nelle altre occorrenze che si presentano nella porzione delle listarelle 9-14) come *lì qì, yǎng qì e zhǎng qì*, intendendo tanto il *qì* delle emozioni primarie identificate dal manoscritto come *xǐ, nù, āi, bēi*, sia i desideri fisiologici, ma ad essere assente è tutto un lessico e l'elaborazione di concetti che possano far pensare a un contatto con gli ambienti culturali dello stato di Qí. Manca, dunque nel XZMC un concetto di accumulo del *qì* (e in questo si distingue da Mencio) e del suo stato più raffinato (*Nèi yè*) e sembra che il manoscritto stia facendo sue delle concezioni in voga nel periodo degli Stati Combattenti che spiegavano gli stati mentali ed emotivi, nonché la loro manifestazione sull'apparenza esterna degli uomini in termini di fluidi vitali. Lo *Yǔ-cóng yī* scrive: 凡有血氣者, 皆有喜有怒, 有真有佯。其體有容, 有色, 有聲, 有臭, 有味。有氣有志 【...】 容色, 目司也。聽, 耳司也。臭, 鼻司也。味, 口司也。氣, 容司也。志, 心司 “Tutti coloro che hanno sangue, tutti coloro nei quali scorrono i fluidi vitali, sono capaci di gioia e rabbia, sono capaci di esprimere genuinità così come di dissimulare. Il corpo ha un aspetto, colorazione, capacità di percepire i suoni, gli odori e i sapori. In presenza dei fluidi vitali c'è la volontà. [...] Percepire l'aspetto e i colori, è la funzione dell'occhio; l'udito è la funzione dell'orecchio; l'olfatto è la funzione del naso; il gusto è la funzione del palato. Il *qì* determina l'espressione esteriore; il cuore determina le intenzioni e la volontà.” (*Yǔ cóng yī*, 45-53). A causa della natura estremamente frammentaria dello *Yǔcóng yī*, non abbiamo incluso la listarella 54: 義, 亡能為也, 賢者能理之 “Il senso di ciò che è giusto non può essere manifestato forzatamente; le persone più capaci sono in grado di assumerlo come modello di riferimento per la propria condotta.” La difficoltà principale risiede nel fatto che queste due frasi si presentano in un'unica listarella senza che vi sia modo di accertare la sua posizione all'interno del manoscritto. Va da sé che la traduzione subisce sostanziali cambiamenti a secondo della posizione che si fa ricoprire a questa listarella.<sup>184</sup>

Quello che sembrerebbe mancare inoltre nel manoscritto, o che forse può essere implicitamente dedotto, è un rapporto tra la volontà e lo sforzo di conferire al cuore un ruolo attivo, di totale preminenza (君子身以為主心) nel percorso di perfezione morale e il *qì*. Leggendo il *Mèngzǐ*, sappiamo che era probabilmente parte di un retroterra filosofico religioso

<sup>184</sup> Per una stimolante analisi di quest'ultima listarella, si veda Slingerland (2008). Proposte alternative si possono trovare in Chén Wěi (2002) e Liú Zhāo (2005).

comune l'idea che le pulsioni umane fossero descritte come composte dall'energia vitale universale alla base della vita (*qi*); le intenzioni e la volontà del cuore non fa eccezione e Mencio si preoccupa di trovare un modo per poter trasformare il *qi* da mera potenza vitale a forza morale, trasformazione che vede come unico attore il cuore.

Ma il *qi*, per Mencio deve essere nutrito e coltivato, altrimenti potrebbe trovarsi in uno stato di disordine e essere direttamente responsabile della formazione della volontà umana e quindi delle azioni morali dell'uomo: il concetto di *bù dòng xīn* 不動心 è importante nella speculazione menciana ed è solitamente spiegato come assenza di paura, ma soprattutto di dubbio ed esitazioni. Il frutto del lungo lavoro di accumulo del *qi* grazie ad azioni scaturite dalle tendenze insite nel cuore degli uomini permette al cuore di raggiungere una condizione di stabilità che oltrepassa il coraggio e l'inamovibilità di personaggi come Běi Gōngyǒu 北宮黜 o Mèng Shīshě 孟施舍 (*Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng, 2*) o lo stesso Gàozi che secondo Mencio avrebbe raggiunto questa condizione ben prima di lui. La centralità del cuore nella speculazione di Mencio è data da questo passo: 「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。」「既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志，無暴其氣』者，何也？」曰：「志壹則動氣；氣壹則動志也。今夫蹶者趨者是氣也而反動其心。」“ ‘L'intenzione comanda i fluidi vitali; i fluidi vitali riempiono il corpo; laddove giunge l'intenzione arriva anche il *qi*, per questo dico: mantieni salde le tue intenzioni e non arrecare violenza ai fluidi vitali.’ ‘Voi avete detto di mantenere salde le intenzioni e di non arrecare danno ai fluidi vitali, ma che cosa intendete con queste parole?’ ‘Quando le intenzioni sono unificate, muovono i fluidi vitali, ma quando sono questi ultimi a essere unificati allora muovono le intenzioni. Inciampare e correre in gran fretta sono azioni che rispondono ai fluidi vitali e che di riflesso stimolano il cuore.’” (*Ibid.*) Dal punto di vista di Mencio, il *qi* segue per natura le intenzioni, ma ciò non significa che l'uomo tenda a rispettare questo movimento dei fluidi vitali: al contrario, il mancato sviluppo dei germogli insiti nel cuore è dato dalle continue interferenze alla naturale tendenza del *qi* di seguire le intenzioni del cuore. Ciò provoca uno stato di ansia, di smarrimento e in ultima analisi genera *huò* 惑, il dubbio e l'esitazione; in una parola *dòng xīn* 動心.<sup>185</sup>

Il XZMC da parte sua usa il concetto di *qi* per spiegare la costituzione delle inclinazioni naturali, ma non sembra presentare alcun programma di cura e coltivazione del *qi*, salvo i riferimenti dubbi che abbiamo accennato; ciò a cui invece sembra più interessato non è tan-

---

<sup>185</sup> Per un inquadramento delle analisi di questo concetto e la sua elaborazione nell'antichità, rimandiamo a Scarpari (2002), Shun (1999) e Chan (2002).

to il rapporto tra *qì* e *zhì* (del quale è sicuramente consapevole), bensì le mutazioni degli stati mentali ed emotivi del cuore e i legami che sussistono tra emozioni apparentemente in contrasto tra loro, come la gioia o il dolore. Data dunque l'enorme importanza conferita alla dimensione psicologica ed emotiva dell'uomo, l'attenzione degli autori sembra spostarsi non tanto su delle tecniche per il controllo del cuore quanto sulle sue capacità di risposta e rielaborazione delle reazioni delle inclinazioni naturali che determinano l'azione morale.

## IL DÀO

Per poter afferrare gran parte del significato della frase delle listarelle 14-5, vorremmo partire da un'assunzione: il concetto di *dào* 道 di *dào zhě, qún wù zhī dào* 道者，群物之道 è il medesimo di *fán dào xīn shù wéi zhǔ* 凡道心術為主 e *dào sì shù* 道四術. Introduciamo una seconda assunzione alla quale avevamo già accennato nel paragrafo precedente e che in questo dimostreremo: il concetto di *shù* presente nel sintagma *xīn shù* 心術 è differente da quello espresso dalla frase *dào sì shù* 道四術. Aggiungiamo ancora una terza assunzione: il carattere *shù* di *dào sì shù* ha lo stesso significato di *shù* presente nel sintagma *qí sān shù zhě* 其三術者. Concludiamo con una quarta assunzione: il concetto di *dào* e quello di *rén dào* 人道 nel manoscritto sono caratterizzati da un intimo legame, poiché il primo dei caratteri *dào* indica un percorso di natura squisitamente morale, un percorso di perfezionamento di sé che coinvolge i rapporti del soggetto con ogni aspetto della realtà fenomenica e non un sintagma che esprima l'appartenenza del *dào* a tutto il mondo esterno (espresso dalla traduzione: "Via si definisce la Via di tutto il mondo fenomenico"). Tutto ciò può sembrare a prima vista banale, ma l'esperienza spesso dimostra che nei testi cinesi classici concetti apparentemente semplici nascondono possibilità interpretative sorprendenti. Quando poi siamo di fronte a un testo manoscritto non trasmesso, per giunta non sempre chiaro, è necessario prendere in considerazione e vagliare qualsiasi soluzione si possa offrire ai nostri occhi scegliendo in seguito le possibilità più coerenti con il significato del testo.

La frase *dào zhě qún wù zhī dào* ammette dunque più di un'interpretazione. Goldin (*Ibid.*, p. 122) traduce la frase con "The way is the way of many objects", Puett (*Ibid.*, p. 48) traduce: "The Way refers to the way of the myriad things", Chén Níng (2002, p. 26): "The 'Way' is the way of all things."

In questo paragrafo vogliamo introdurre altre possibili analisi. Il significato della frase può essere dunque spiegato come:

- I Il *dào* è quel principio dietro alla totalità composta del mondo fenomenico.
- II Il *dào* è quel percorso morale e spirituale che regola le interazioni con la totalità del mondo fenomenico.
- III Il *dào* è quel principio con il quale si designano i principi che regolano l'azione di ciascuna manifestazione della realtà fenomenica.
- IV Il *dào* è il principio che guida tutto il mondo fenomenico. (La frase deve essere letta in questo caso 道群物之導)

La prima spiegazione è di natura ontologica, la seconda di natura etica, la terza riconosce l'esistenza di una pluralità di principi al punto che l'ultima occorrenza di *dào* potrebbe essere tradotta utilizzando il plurale (i *dào*). La prima e la terza forniscono una lettura del principio ultimo alla base dell'esistenza e dell'azione di ogni manifestazione della realtà fenomenica, la seconda sancisce che quando si parla di *dào* è necessario considerare un principio, una norma morale valida per interagire con ogni aspetto della realtà. La stessa porzione testuale definisce poco più avanti il *dào* come quel principio in grado di portare a completa maturazione le inclinazioni naturali e all'inizio del manoscritto il *dào* è detto avere origini nelle risposte istintive dell'uomo alle stimolazioni provenienti dalla realtà fenomenica: ciò presuppone che il concetto di *dào* impiegato in *dào shǐ yú qíng* 道始於情 sia lo stesso di quello presente in *dào zhě qún wù zhī dào*. Dal momento che l'obiettivo finale sancito dal manoscritto è quello di far acquisire all'uomo il senso di ciò che è giusto ed appropriato, tale da metterlo in condizione di rispondere a qualsiasi circostanza in modo conforme ai principi morali che hanno ispirato e dettato le azioni dei saggi fondatori della civiltà, ci si potrebbe aspettare che fra *dào* e *yì* sussista un legame molto stretto, quasi indissolubile, senza per questo implicare una relazione identitaria. Del resto, è il manoscritto stesso a distinguere i due concetti nel momento in cui tratta separatamente *yì* e *dào* (*lì xìng zhě yì yě* 厲性者; *yì yězhě qún shàn zhī jué* 義也者, 群善之莖 da una parte e *zhǎng xìng zhě dào yě* 長性者, 道也; *dào zhě qún wù zhī dào* 道者, 群物之道), nondimeno, come abbiamo appena asserito, il manoscritto all'inizio chiarisce: *zhōng zhě jìn yì* 終者近義.

La quarta proposta interpretativa prende le sue mosse da una frase contenuta nel capitolo *Miùchēng*<sup>186</sup> dello *Huáinánzǐ* (140 a.C.): 道者, 物之所導也; 德者, 性之所扶也; 仁

<sup>186</sup> Per un'interessante spiegazione del titolo del capitolo, rimandiamo a Lévi (1989, pp. 194-200).



者，積恩之見證也；義者，比於人心而合於眾適者也。故道滅而德用，德衰而仁義生。“Il *dào* guida i fenomeni, la sua potenza abbraccia la loro natura. L’amore e la premura verso il prossimo è dimostrazione manifesta di un accumulo incessante di benevolenza. Il senso di ciò che è giusto è rispondere a ciò che si adatta a un maggior numero di persone attraverso un confronto con le disposizioni interiori insite nel cuore. Per questo, con la scomparsa del *dào*, la sua potenza è impiegata e il suo declino dà avvio alla comparsa dei principi morali fondati sulla premura verso il prossimo e sul senso di ciò che è giusto e appropriato.”

Sotto il punto di vista testuale, la frase contenuta nel XZMC è molto simile a quella dello *Huáinánzǐ*, ma la concezione del *dào* per molti aspetti è diversa. Si prenda ad esempio l’incipit del capitolo: 道至高無上，至深無下，平乎準，直乎繩，圓乎規，方乎矩，包裹宇宙而無表裏，洞同覆載而無所礙。是故體道者，不哀不樂，不喜不怒，其坐無慮，其寢無夢，物來而名，事來而應。“Il *dào* è al di sopra di ogni cosa, così profondo da non avere nulla al di sotto; la sua orizzontalità è più precisa e perfetta di quella data dalla livella, la sua verticalità più precisa e perfetta di quella data dal filo a piombo. La sua rotondità travalica quella dei cerchi tracciati dal compasso; i suoi angoli sono più regolari e precisi di quelli tracciati dalla squadra. Abbraccia sia lo spazio che il tempo pur non avendo nulla al di fuori di sé come dentro di sé. Comunica con il cielo e la terra senza alcun ostacolo. Per questo motivo, chi incarna il *dào* non dimostra né dolore né gioia, né piacere né rabbia: egli è assiso senza alcun turbamento, dorme ma non sogna, nomina gli esseri quando fanno la loro comparsa, risponde agli eventi quando si presentano ai suoi occhi.” (*Huáinánzǐ*, *Miùchēng*) Sebbene la descrizione fornita dal capitolo *Miùchēng* non sia di natura cosmogonica, ci sono degli aspetti del *dào* che meritano di essere presi in considerazione: in primo luogo la sua esistenza al di là dello spazio e del tempo indicato dal sintagma *yǔzhòu* 宇宙 che ritroviamo sia nello *Huáinánzǐ* stesso che nel *Zhuāngzǐ* (*Zhuāngzǐ*, *Gēng Sāngchǔ*; *Huáinánzǐ*, *Qí sù*) e che è impiegato anche per designare il Cielo e la Terra. (*Zhuāngzǐ*, *Ràng wáng*) La caratterizzazione metafisica del *dào* che si rinviene nello *Huáinánzǐ* è dunque assente nel XZMC. A ben vedere, la natura creatrice dell’esistente nei manoscritti di *Guōdiàn* spesso è conferita al Cielo, non al *dào*, che, secondo lo *Yǔcóng yī* si può conoscere nel momento in cui si è in grado di discriminare l’azione umana da quella celeste. Con ciò non intendiamo affermare che gli autori dei manoscritti negassero o non fossero al corrente delle teorie cosmologiche vigenti nel periodo degli Stati Combattenti, solo che la creazione dei fenomeni inizia con il Cielo al di là del quale non sempre è possi-

bile conoscere le precedenti tappe del processo di creazione del mondo, dal momento che fra i manoscritti rinvenuti a Guōdiàn, solo lo *Yǔcóng yī*, il *Tài yī shēng shuǐ* e il *Lǎozǐ* menzionano un principio antecedente al Cielo:

有天有命，有物有名

*Vi è il Cielo, il suo decreto, i fenomeni e i nomi che li designano (Yǔcóng yī, 1)*

天生百物，人為貴

*Di tutte le innumerevoli creature che il Cielo ha messo al mondo, l'uomo è la più preziosa. (Yǔcóng yī, 18)*

知天所為，知人所為，然後知道

*Solo una volta divenuti consapevoli delle differenze tra l'azione del Cielo e quella dell'uomo si conosce la Via. (Yǔcóng yī, 29-30)<sup>187</sup>*

有天有命有生

*Vi è il Cielo, il suo decreto e dunque la vita. (Yǔcóng sān, 68R, 70R)<sup>188</sup>*

Il *dào* non è un principio creatore al di là dell'esistente e della non esistenza, bensì un principio che contraddistingue tanto il mondo morale quanto quello dell'azione di ogni categoria fenomenica.<sup>189</sup>

Poiché è nelle risposte istintive di cui l'uomo è capace la fonte della legittimità del *dào*, non è un caso che le facoltà di risposta del cuore dietro ai processi suoi stati mentali ed emotivi e le loro manifestazioni ne costituiscano l'aspetto predominante: da un lato i *xīn shù* sono la testimonianza della diversità dell'utilizzo delle facoltà mentali di ogni individuo e tali facoltà, dall'altra sono le facoltà mentali ad essere oggetto di affinamento grazie all'insegnamento.

---

<sup>187</sup> Giova ricordare che negli stessi *Lúnyǔ* il termine *tiān dào*, messo in bocca a Zǐ Gòng, non era fra gli argomenti di discussione di Confucio: 夫子之言性與天道，不可得聞 “Non ci era dato di ascoltare i discorsi del Maestro intorno la natura umana e i principi e l'operato del Cielo.” (*Lúnyǔ, Gōng Yě*) Questo passo costituisce a nostro avviso un'ennesima prova del fatto che il sintagma verbale *dào zhī* posto a fine della citazione che proponiamo di spiegare con ogni probabilità non è inteso avente il significato di “parlare.” Per un'analisi della reticenza di Confucio sulle questioni divine, rimaniamo a Crisma (2000, pp. 15-39)

<sup>188</sup> Li Ling (2002, p. 149) ricostruisce: 有天有命，（有命有性，是謂）生 “Vi è il Cielo, vi è il suo decreto; vi è il decreto e vi è la natura delle cose che è definita come processo vitale.” Purtroppo il manoscritto è così laconico che non possiamo comprendere il significato attribuito al carattere *shēng*; certo è che questa pericope ricorda quella del XZMC 性自命出。命自天降。

<sup>189</sup> Almeno nei manoscritti di Guōdiàn fin qui selezionati, la cui concezione di *dào* prende le distanze da quella delle tre edizioni del *Lǎozǐ* rinvenute nella stessa tomba.

Tenendo conto di queste precisazioni che spiegazione dobbiamo assegnare al carattere *dào* nel XZMC? Si tratta, dunque, di un principio regolatore di tutta la realtà fenomenica? Se il concetto di *dào* si riferisse a un simile principio che abbraccerebbe l'intero esistente, dovremmo spiegarci per quale motivo il manoscritto spinga l'uomo a seguire il *dào* ad esso più consono (*rén dào*), contemporaneamente affermi che anche gli tre altri *shù* altro non sarebbero altro che *dào* e che il *dào* (non *rén dào*) non solo è il principio che abbiamo appena descritto, ma è anche l'elemento che porta a maturazione le inclinazioni naturali:

道→群物之道

長性者，道也

三術↔三道 (天道、地道、鬼神?/天道、地道、萬物導?/詩、書、禮樂?) anche essi sono *dào* poiché: 道之而已

人道→為可道

Stando all'affermazione contenuta nel primo *piān*, se il *dào* fosse davvero il principio sottostante a tutto il mondo fenomenico, dovremo aspettarci che un concetto come *wù* 物, solitamente riferito alle categorie degli esseri viventi (ma nel manoscritto definito come “tutto ciò che è manifesto”),<sup>190</sup> sia ascritto sia alla categoria di *tiān dào* che di *dì dào*, ma non troviamo alcun accenno a una simile classificazione, se si eccettua quella contenuta a titolo esemplificativo nello *Zūn dé yì*, che, tuttavia, separa *dì dào* dagli altri fenomeni presi in considerazione. Del resto, se il testo stesse facendo riferimento a quattro tipi diversi di *dào* (Cielo, Terra, Spettri ed esseri spirituali, Uomo; oppure Cielo Terra, uomo, altri fenomeni), per quale motivo preoccuparsi di informare il lettore che il *dào* è il principio sottostante la totalità del mondo fenomenico? Dopo tutto, i *rú*, è lo *Zūn dé yì* a dimostrarcelo, erano ben consapevoli che i fenomeni non sono uguali (*fán wù wú bù yì* 凡物無不異 per usare le parole del XZMC) e che ciascuno obbedisce a dei suoi propri principi. L'uomo non fa alcuna eccezione e se il sintagma *qún wù zhī dào* esprimesse ciò che abbiamo appena descritto, l'uomo dovrebbe far parte a pieno titolo di quella categoria totalizzante di fenomeni. In al-

---

<sup>190</sup> Il concetto di *wù* è più complesso e il carattere può indicare tanto le cose quanto le persone. Spiegheremo meglio alcune delle sue differenze più avanti.

tre parole, l'uomo è compreso in *qún wù zhī dào* e che sia la più preziosa di tale manifestazione non vi sono dubbi:

天生百物，人為貴

*Di tutte le innumerevoli creature che il Cielo ha messo al mondo, l'uomo è la più preziosa.*  
(*Yǔcóng yī*, 19)

C'è un altro modo di interpretare il sintagma *qún wù zhī dào*. Con ciò intendiamo sostenere che il manoscritto chiama *dào* non tanto un principio normativo della totalità del mondo fenomenico, bensì quel percorso morale che consente di interagire appropriatamente e di rapportarsi con il mondo nella sua totalità e come tale è una norma relazionale, in quanto il carattere *qún* significa anche “aggregarsi”, che consente alle inclinazioni naturali di essere portate a maturazione durante il percorso di crescita morale di un individuo, percorso che non può esimersi di entrare in contatto con il mondo fenomenico.

Riconsideriamo alcune delle definizioni date dal manoscritto. Se la moralità in un individuo non temprato da sani principi morali è data esclusivamente da situazioni contingenti sulle quali egli non può assumere il controllo, ma che per definizione esercitano la loro forza e influenza in base alla loro posizione di preminenza, tali situazioni sono date dalle configurazioni del mondo fenomenico che assumono di volta in volta, egli deve trovare una strada che normi le relazioni tra il soggetto e gli oggetti di tali configurazioni alla base delle sue reazioni. Con ciò non significa che una persona che non intraprenda un simile percorso non sappia relazionarsi con il mondo esterno, ma che non è in grado di farlo nella sua piena autonomia morale (oltre che in modo moralmente corretto), non è in grado di uscire dalla dimensione della necessità (*mìng*).

Il *dào*, è importante sottolinearlo, è, come l'insegnamento, qualcosa che si ascolta e che produce delle modificazioni nell'uomo, non da ultimo l'auto riflessione che porta alla coltivazione e allo sviluppo di istanze morali come *rén*. Il XZMC sottolinea sempre la dimensione relazionale del soggetto all'ascolto del *dào*:

聞道反上，上交者也。聞道反下，下交者也。聞道反己，修身者也。上交近事君，下交得眾近從政，修身近至仁。同方而交以道者也，不同方而□□□□。同悅而交以德者也，不同悅而交以猷者也

*Riflettere sul giusto rapporto con i superiori nel momento in cui si ascolta il dào è di chi è in grado di relazionarsi con essi. Riflettere sul giusto rapporto con gli inferiori nel mo-*

*mento in cui si ascolta il dào è di chi è in grado di relazionarsi con gli inferiori. Volgere il proprio sguardo verso la propria persona mentre si è all'ascolto del dào è di chi è in grado di coltivare se stesso. Relazionarsi con i superiori si avvicina a servire correttamente il sovrano; relazionarsi con gli inferiori facendoli accorrere a sé significa seguire l'interesse del governo; perfezionando se stessi si è prossimi a giungere all'amore e alla premura verso il prossimo. I rapporti in cui si condividono gli stessi scopi sono quelli basati sul Dào; quelli in cui non si condividono gli stessi scopi sono quelli basati su un intento preciso. I rapporti nei quali vi sia lo stesso sincero senso di appagamento sono quelli basati sulla virtù; quelli in cui non vi è la stessa sincera ammirazione e accettazione (dell'altra persona) sono quelli basati su uno scopo recondito. (XZMC, 57-8)*

Quella dell'identità del concetto di *dào* è una questione molto complessa che non può non influire sulla comprensione dei caratteri del passo che fin dall'inizio ci siamo posti di spiegare.

La coltivazione e la maturazione delle inclinazioni naturali di un uomo sono gli strumenti grazie ai quali egli è in grado di raggiungere la perfezione morale: in questo ambito, il manoscritto non può che concentrarsi sull'unico organo in grado di uscire dalla passività comportante gli stimoli e le reazioni del mondo esterno, che necessariamente influenzano il giudizio e quindi l'azione. Ma se il *dào* trova piena espressione nelle capacità di risposta del cuore, esso è anche detto costituirsi in *sì shù*, il cui significato, per il momento, è destinato a non essere accertato con sicurezza.

Tra gli studiosi che hanno affrontato questo problema, merita particolare attenzione Ikeda (2006) che in un capitolo dedicato proprio alla natura del sintagma *sì shù*, offre una spiegazione particolarmente complessa che merita di essere esaminata in dettaglio. Ikeda costruisce un paragone tra il passo del XZMC e uno del *Xúnzǐ* contenuto nel capitolo *Rú xiào*:

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子所道也

*La via degli antichi sovrani consiste nell'esaltare l'amore e la premura verso il prossimo, nonché di agire aderendo strettamente a un ideale di assoluta imparzialità ed equilibrio. Che cosa si intende con assoluta imparzialità ed equilibrio? Si intendono i principi morali, costituiti dal senso di ciò che è giusto e appropriato e dal senso di ciò che è conforme alle tradizionali norme rituali. Il dào non è il dào del Cielo, né quello della Terra, bensì la*

*norma e il percorso morale che regolano le azioni e il comportamento umano e che l'uomo esemplare assume come guida. (Xúnzǐ, Rú xiào)*

Ikeda riassume le sue interpretazioni di questo passo in tre punti (Ikeda, 2006, p. 287):

一，此文认为现实存在着的“道”分为“天道”“地道”“人之所以道”“君子所道”四类型，这点与《性自命出》将现实存在的“道”合计为“四术”即四道，在表面上十分接近。

二，此文所认可的现实存在着的四种“道”中，“天道”“地道”“人之所以道”，包含在《性自命出》所认可的现实存在着的“四术”中。这一事实恐非偶然的一致。

三，此文并未对现实存在着的四种“道”全面加以肯定，而是否定其中的“天道”“地道”，只肯定“人之所以道”“君子所道”。这种评价，这点与《性自命出》将其他“三术”全部否定，仅仅肯定“人道”，几乎完全相同。

I Il testo suddivide il *dào* della realtà esistente in quattro categorie, il “*dào* del Cielo”, il “*dào* della Terra”, “i principi che regolano l’azione e il comportamento umano” e “il principio che l’uomo esemplare assume come guida”, una suddivisione vicinissima a quella operata dal *Xìng zì mìng chū*, che considera il *dào* come la somma dei quattro *shù*, cioè dei quattro *dào*.

II Il testo afferma che i tre *dào*, il “*dào* del Cielo”, il “*dào* della Terra”, “i principi che regolano l’azione e il comportamento umano”, all’interno dei quattro che costituiscono il *dào* della realtà esistente sono compresi all’interno dei quattro *shù* della realtà ammessi dal *Xìng zì mìng chū*. Questo fatto temo non sia una fortuita coincidenza.

III Il testo non approva completamente i quattro *dào* che costituiscono la realtà esistente, ma ne nega il “*dào* del Cielo” e il “*dào* della Terra”, affermando soltanto “i principi che regolano l’azione e il comportamento umano” e “il principio che l’uomo esemplare assume come guida”. Il giudizio di questo punto del testo è quasi completamente identico alla completa negazione dei *sān shù* fatta dal *Xìng zì mìng chū*.

Ikeda nota che tanto il *Xúnzǐ* quanto il XZMC concepiscono il *dào* come ripartito in quattro manifestazioni (*sì shù*) a secondo dell’aspetto della realtà che intendono comprendere, con la differenza che nel *Xúnzǐ* non vi sarebbe spazio per il mondo del sovrannaturale.<sup>191</sup> Questa precisazione non è irrilevante. Secondo Ikeda (*Ibid.*, p. 282), i caratteri *shù* di *dào sì shù* e *sān shù* dovrebbero essere intesi come se stessero esprimendo il carattere *dào*; dopo tutto, abbiamo visto che uno dei significati del carattere *shù* è proprio quello di “strada” e

<sup>191</sup> Anche Goldin (2005) ha notato la somiglianza tra il passo del XZMC e quello del *Xúnzǐ*.

“via” è uno dei significati di *dào*. Una precisazione che non possiamo non fare è che Ikeda pone i concetti di *shù* e di *dào* su due livelli, uno più alto, *dào*, e uno più basso, *shù*, quasi a sottolineare una lieve differenza, appena percettibile, fra i due.<sup>192</sup> Proprio partendo da questa spiegazione, Ikeda vede nei *sì shù* quattro manifestazioni del *dào*, come se il sintagma fosse scritto *sì dào*, ai quali associa, il Cielo, la Terra, gli spettri e gli esseri numinosi e l'uomo. (*Ibid.*, p. 283)

Sfortunatamente, il testo non ci mette in condizioni di poter operare una scelta netta nel momento in cui siamo chiamati a definire che cosa siano in realtà i *sì shù*. Notiamo che nella definizione di Ikeda compaiono gli spettri e gli esseri numinosi, *guǐ shén*, che, a differenza degli esempi citati nel saggio dello studioso, non sono menzionati da nessuna parte nei manoscritti rinvenuti a Guōdiàn<sup>193</sup> e, posto pure che il XZMC possa alludere a *shén* 神 come alla capacità di comprensione della realtà e di penetrazione delle cose pari a quella di uno spirito, il fatto che esso non sia contemplato come la via da seguire per gli uomini, ci induce a ritenere che nel manoscritto non si stia facendo riferimento al mondo del sovrannaturale. Ikeda (*Ibid.*, p. 293) nota correttamente come, se si dovessero includere fra i quattro *shù* anche *guǐ shén*, ciò implicherebbe una rottura, anche superficiale, della tradizionale reticenza dei testi *rú* a menzionare il mondo del divino. Lo studioso, tuttavia, considera il XZMC un manoscritto rappresentante la tradizione filosofica dei *rú*, la cui menzione al mondo degli spettri e degli esseri sovrannaturali sarebbe un sintomo del cambiamento di tali nozioni e credenze diffuse in ambienti culturalmente meno raffinati, credenze su cui i moisti avrebbero cercato di legittimare la loro influenza politica e dottrina. Concentrato sul bisogno di soddisfare il Cielo, gli spiriti e il popolo, il *Mòzǐ* considera positive tutte le azioni sia di governo, sia dei semplici individui finalizzate ad arrecare beneficio a questi tre ambiti.

L'ipotesi di Ikeda, però, merita di essere presa in considerazione: dopo tutto, il *Zhōuyì* presenta una simile tassonomia alla quale lo studioso attinge proprio per poter avanzare le sue tesi. Lo stesso Ikeda ammette che, non essendo presente in alcun testo coevo al manoscritto alcuna menzione sui *sì shù* (e quindi *sì dào*) oltre al *Zhōuyì*, tale testo sarebbe stato usato come punto di riferimento per le sue argomentazioni e scrive: 我推测“四术”指的就是上引文章所见的，“天道”“地道”“鬼神（道）”“人道”这类的四“道”。

---

<sup>192</sup> Di fatto, lo studioso scrive: 这段文章中的“道”和“术”在内容上并无差别，从文意上可以看得很清楚“Da un punto di vista semantico, i caratteri *dào* e *shù* non presentano alcuna differenza nel contenuto, cosa questa chiaramente ravvisabile nel testo.”

<sup>193</sup> Vi sono dei riferimenti a *shén míng* nella listarella 2 e 5 del *Tài yī shēng shuǐ* ma non sembrano avere alcuna relazione con quanto attinente al XZMC.

这是因为，遍搜同时代的其他文献，除此以外，再未能找出相应的“四道”“Sostengo che l’espressione *sì shù* indichi il *dào* del Cielo, il *dào* della Terra, (il *dào*) degli spettri ed esseri spirituali e il *dào* dell’uomo riportati nel passo appena citato. La ragione risiede nel fatto che al di là dei testi coevi al manoscritto che ho analizzato, non sono riuscito a trovarne altri contenenti un’espressione corrispondente a *sì dào*.” (*Ibid.*, p. 283)

Ma *shù* ha ulteriori sfumature: abbiamo visto che nel *Mèngzǐ shù* è stato impiegato a proposito della benevolenza come un suo aspetto specifico e una sua manifestazione (in questo caso la compassione provata dal re Xuān di Qí alla vista del bue condotto al macello e alla sua sostituzione con una pecora). Jiāo Xún (*Mèngzǐ zhèngyì*, p. 84) dice che diversi commentatori dell’antichità (Zhèng Kāngchéng, Gāo Yòu, Wéi Zhāo e Zhào Qí) hanno spiegato il carattere *shù* con quello di *dào* stesso e dal momento che, secondo Mencio, il processo di perfezionamento morale del re Xuān sarebbe potuto incominciare a partire da quella manifestazione concreta di premura verso un animale in quanto manifestazione dell’amore verso il prossimo, verrebbe da chiedersi se *dào sì shù* non possa assumere un significato vicino a quello del *Mèngzǐ*. Pur essendo stato spiegato con *dào*, il suo significato si discosta da quello proposto da Ikeda. Questa soluzione, sembra riecheggiare più quello che il manoscritto ha descritto come *fán dào xīn shù wéi zhǔ*, le risposte delle facoltà del cuore e dei suoi stati che si configurano appieno in *rén dào*. E tuttavia, l’uso che Mencio fa del carattere *shù* nel sintagma *rén zhī shù* consente di interpretare quest’ultimo come una specifica sua manifestazione, un’espressione di *rén*; quest’uso, seppur in un contesto diverso, è rinvenibile anche nel capitolo *Dào shù* del *Jiǎ Yì Xīnshū* 賈誼新書,<sup>194</sup> nel quale *shù* è definito: 術者，接物之隊也，“*Shù* è la norma che regola le interazioni del mondo fenomenico” e che è alla base del governo dell’uomo superiore, il presupposto delle sue azioni. La definizione del passo è straordinariamente simile a quella del XZMC, ma il testo concepisce il carattere in due ambiti: da una parte, come polarità estrema a cui si contrappone, secondo la più tipica analogia radice – ramo, il concetto di vacuità, *xū* 虛:

道者所道接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，平素而無設諸也。術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆道也

*Il dào è ciò che norma le interazioni e il contatto con il mondo fenomenico. La sua radice è detta vacuità, il suo polo opposto è detto shù. Il termine “vacuità” si riferisce ai suoi a-*

---

<sup>194</sup> Il *Jiǎ Yì Xīnshū* o *Xīnshū* è un’opera riportata nel catalogo bibliografico dello *Hànshū* e attribuito a Jiǎ Yì: 「賈誼五十八篇」, “*Jiǎ Yì*, in cinquantotto *piān*” (*Hànshū*, *Yìwénzhì*), ma non è chiaro se si tratti del titolo dell’opera, che il *Suíshū* riporta con il titolo di *Jiǎzǐ*, o se faccia riferimento semplicemente al suo compositore Jiǎ Yì.



*spetti più essenziali e sottili, a ciò che è più semplice e disadorno sul quale nulla è aggiunto. Il termine shù è ciò che conduce alla manifestazione delle azioni sul mondo fenomenico, i principi alla base del movimento e della quiete. Tutto questo è il dào” (Xīn shū, Dào shù)*

Dall'altra, come espressione normativa del rapporto tra il soggetto e il mondo esterno che nel *Xīn shū* si rivelano cruciali nella condotta del sovrano, poiché determinano a loro volta quella del popolo:

人主仁而境内和矣，故其士民莫弗親也。人主義而境内理矣，故其士民莫弗順也。人主有禮而境内肅矣，故其士民莫弗敬也。人主有信而境内貞矣，故其士民莫弗信也。人主公而境内服矣，故其士民莫弗戴也。人主法而境内軌矣，故其士民莫弗輔也。舉賢則民化善，使能則官職治；英俊在位則主尊，羽翼勝任則民顯。操德而固威立，教順而必則令行；周聽則不蔽，稽驗則不惶，明好惡則心化，密事端則人主神。術者，接物之隊。凡權重者必謹於事，令行者必謹於言，則過敗鮮矣。此術之接物之道也者。

*Quando il sovrano esercita la virtù dell'amore e della premura nei confronti del prossimo egli si troverà in uno stato interiore di armonia, per questo nessuno fra il popolo e le persone colte non lo amerà con la stessa sollecitudine che si riserverebbe ai propri genitori. Quando il sovrano agisce in conformità dei principi di ciò che è giusto e appropriato, egli dimorerà in uno stato di ordine, per questo motivo nessuno fra il popolo e le persone colte non si sottometterà a lui. Quando il sovrano agisce in conformità alle tradizionali norme rituali, in lui albergherà severità, per questo motivo nessuno fra il popolo e le persone colte non proverà rispetto reverenziale nei suoi confronti. Quando il sovrano emana senso di fiducia, si dimostrerà coerente nelle sue intenzioni,<sup>195</sup> per questo motivo tra il popolo e tra le persone colte nessuno non riporrà fiducia in lui. Quando il sovrano è dedito al pubblico interesse, poiché segue pedissequamente questo ideale, nessuno fra il popolo e gli uomini colti non lo venererà. Quando il sovrano agisce in conformità alle leggi, dentro di sé si rivela una persona rispettosa dei regolamenti e delle norme, per questo motivo nessuno tra il popolo e gli uomini colti non lo assisterà. Quando sono le persone più meritevoli ad essere elevate, il popolo cambia in meglio volgendosi verso la bontà; quando sono le perso-*

---

<sup>195</sup> Il carattere zhèn 貞 significa sia “lealtà, senso del proprio dovere” che “risolutezza, stabilità”. La nostra traduzione è data dalla definizione che ne dà il *Xīn shū* stesso sempre nel capitolo *Dào shù*: 言行抱一謂之貞 “La perfetta coerenza fra le parole e le azioni è detta zhèn”. Lo *Shì míng* (*Shì míng, Shì yán yǔ*) definisce zhèn: 貞，定也。精定而不動惑也 “Zhèn significa ‘stabile’. Si tratta di una condizione di pura stabilità che non lascia alcun adito al dubbio”.

*ne più capaci ad essere impiegate, gli incarichi ministeriali e amministrativi sono perfettamente espletati. Quando i posti più importanti sono riservati ai più eminenti, il sovrano è venerato; quando coloro che assistono i più eminenti sono a loro volta qualificati il popolo acquista visibilità e importanza. (Xīn shū, Dào shù)*

Vi sono alcuni punti di contatto tra il *Xīnshū* e il XZMC: il *dào* è definito in quanto appartenente a tutto l'esistente, anche se nel manoscritto di Guōdiàn esso non è concepito come vacuità (un concetto che le speculazioni dei *rú* nel periodo degli Stati Combattenti non hanno mai affrontato approfonditamente), bensì come un principio sottostante tutto il mondo fenomenico. Il punto che ci riguarda è la concezione di *shù*. Nel *Xīnshū* appare evidente come esso sia definito in quanto norma che condivide con il concetto di *dào* l'ambito del rapporto tra il soggetto e il mondo esterno. *Shù* è alla base delle reazioni del soggetto e delle sue relazioni, è l'estrinsecazione degli aspetti più sottili e reconditi che caratterizzano il *dào*, essendo in rapporto a quest'ultimo in una posizione speculare. Nel XZMC, l'attuazione delle interazioni tra il mondo fenomenico e il soggetto non è data dai *sì shù*, ma dai *xīn shù*, l'insieme delle facoltà di risposta del cuore che regolano le manifestazioni suoi stati mentali ed emotivi che conducono l'uomo all'azione e che sono responsabili della traduzione delle intenzioni del cuore nelle azioni corrispondenti, in ultima analisi morali: in questo senso, anche nel manoscritto *shù* è in rapporto con la realizzazione del *dào*.

Un punto di divergenza con l'autore del *Xīnshù* è che il XZMC menziona esplicitamente quattro *shù* e tale espressione è ripetuta in un'altra occorrenza:

愛類七，唯性愛為近仁。知類五，唯義道為近忠。惡類三，唯惡不仁為近義。凡道四，唯人道為可道

*Sette sono le categorie di amore ma soltanto quello scaturito dalle inclinazioni naturali si avvicina all'amore e alla premura verso il prossimo. Cinque sono le categoria di conoscenza, ma solo l'azione condotta in perfetta conformità dei principi di ciò che è giusto e appropriato si avvicina all'imparzialità nelle relazioni con gli altri. Tre sono le categorie di avversione delle quali solo l'avversione a ciò che non manifesta amore e premura nei confronti del prossimo si avvicina alla capacità di giudicare in base ai principi di ciò che è giusto e appropriato. Quattro sono [le strade] considerate come conducenti lungo il cammino di perfezione morale, ma di esse solo l'azione dell'uomo rispondente alla sua natura e ai suoi principi costitutivi può realizzarsi in quanto tale. (XZMC, 41-3)*

Poiché la frase non riporta il carattere *shù*, ci si potrebbe chiedere se il manoscritto stia ancora parlando in realtà di *shù*, oppure se stia facendo riferimento a quattro tipi di *dào*. Una simile costruzione è ravvisabile nel *Xúnzǐ* nel quale sono elencate quattro forme (*shù*) che consentono di poter essere definiti un maestro:

師術有四而博習不與焉。尊嚴而憚，可以為師；耆艾而信，可以為師；誦說而不陵不犯，可以為師；知微而論，可以為師：故師術有四而博習不與焉

*Ci sono quattro criteri normativi da rispettare per poter essere dei maestri, una vasta erudizione non rientra in essi. Si è maestri quando si ispira timore reverenziale, sprigionando deferenza e rispetto; si è maestri quando raggiunta l'età ragguardevole di cinquanta o sessant'anni,<sup>196</sup> si dimostra senso di fiducia e sincerità; si è maestri quando recitando e spiegando i testi che si insegna non si incorre in trasgressioni né in errori; si è maestri quando si comprendono e si è in grado di spiegare gli aspetti più sottili ed essenziali della realtà. Per questo ci sono quattro criteri normativi da rispettare per poter essere dei maestri. Tali criteri non includono una vasta erudizione. (*Xúnzǐ*, *Zhì shì*)*

Knoblock (1990, p. 209) traduce *shī shù* “techniques of being a teacher”, ma a nostro avviso *Xúnzǐ* non sta esaminando delle tecniche che possano consentire di essere un buon maestro, semmai sta fornendo dei requisiti indispensabili per poter svolgere questo compito. Wáng Xiānqiàn, a proposito di *shù* scrive: 術，法也 “*Shù* significa regola.” Noi abbiamo tradotto con “criterio normativo” per evidenziare da una parte la necessità di questi requisiti (senza i quali non si può essere maestri) dall'altra lo strumento valido per poter giudicare una persona, per poter stabilire se egli possa essere un maestro.

La citazione di questo passo è stata fatta unicamente per mostrare una struttura simile nella sua sintassi a quella del XZMC; in realtà, il carattere *shù* presente in questo passo non è inteso come modello, regola o criterio normativo, bensì come percorso che consente di realizzare il *dào*. Ikeda sostiene che quando il manoscritto scrive *Qí sǎn shù zhě dào zhī éryǐ*, intenderebbe negare la validità dei tre *dào* poiché egli interpreta *dào zhī* come se significasse “considerare come *dào*”, espressione del sentire della comunità intellettuale delle e sicuramente avvertita dagli anonimi compilatori del XZMC. Questo è uno dei modi permessi dalla sintassi della frase *dào zhī* e che è stato impiegato da Ikeda per interpretare *suǒ*

---

<sup>196</sup> Wáng Xiānqiàn (*Xúnzǐ jǐjiě*, p. 263) spiega i caratteri *qí* 耆 e *ài* 艾 come indicanti persone anziane di sessanta e cinquant'anni.

wéi dào sì 所為道四, una frase presente nel secondo *piān* del mansocritto quasi identica a quella che stiamo analizzando:

所為道者四，唯人道為可道

*Quattro sono [le strade che sono] considerate come conducenti alla perfezione morale, ma di esse solo l'azione dell'uomo rispondente alla sua natura e ai suoi principi costitutivi può realizzarsi in quanto tale.*

In questo passo il carattere *shù* è assente ed è invece presente il sostituto di nominalizzazione relativa *zhě*. Tuttavia, il fatto che la frase sia riformulata attraverso due diverse strutture, non implica che le affermazioni di Ikeda valgano anche per la prima occorrenza, piuttosto che vi è un lieve slittamento sul piano semantico: con *dào sì shù*, gli anonimi compilatori stanno esprimendo un fatto (vi sono quattro strade percorribili che possono condurre alla perfezione morale), che lo si condivida o meno, mentre nella seconda, la presenza del verbo *wèi* può indicare tanto l'espressione di un giudizio, quanto l'attuazione di qualcosa. Sebbene la locuzione *wéi dào* sia usata per esprimere un'opinione (ciò che si ritiene essere *dào*), nondimeno questa locuzione la si ritrova anche nel *Lǎozǐ* intesa nella seconda accezione da noi menzionata:

為學日益，為道日損。

*Chi di dedica allo studio ogni giorno accumula sempre più conoscenza; chi si dedica lungo la Via ogni giorno fa sempre meno. (Lǎozǐ, 48)*

古之善為道者，非以明民，將以愚之。

*Coloro che nell'antichità eccellevano nel mettere in pratica la Via non avevano per scopo quello di illuminare il popolo bensì di renderlo stupido. (Lǎozǐ, 65)*

古之善為道者，微妙玄通，深不可識。

*Coloro che nell'antichità eccellevano nel mettere in pratica la Via erano persone sottili, imperscrutabili, impenetrabili. La loro profondità era la di là di ogni comprensione. (Lǎozǐ, 15)*

(□□□□，大者以治) 人民，小者以修其身，為道者必由此

[□□□□ *Le persone più eminenti governano.*] *Fra il popolo, gli inferiori migliorano la propria persona: da qui deve avere inizio realizzazione della morale. (Liù dé, 47)*<sup>197</sup>

Si osservi come la frase *suǒ wéi dào zhě sì, wéi rén dào wéi kě dào* 所為道者四，唯人道為可道 mantenga la struttura delle precedenti tre per ciò che riguarda la menzione di una classificazione numerica e della menzione dell'unica manifestazione possibile praticabile o avvicinabile a un dato concetto (ad esempio l'amore generato dalle inclinazioni naturali come manifestazione più vicina a *rén* di tutte le sette categorie d'amore). Nel caso di *dào*, ci dovremmo aspettare l'espressione *wéi rén dào wéi jìn dào*, ma quest'uso non compare in nessun posto nel manoscritto, mentre vi sono esempi che riportano l'occorrenza *kě dào* anche nella letteratura ricevuta, valga come esempio su tutti il *Lǎozǐ*. Le implicazioni sono dunque differenti: il sintagma *kě dào* non indica vicinanza, approssimazione, bensì possibilità di realizzazione; la frase può essere tradotta tanto come se fosse: "Quattro sono gli aspetti che sono definiti come *dào* e di questi solo i principi che regolano il comportamento e l'azione dell'uomo possono essere seguiti e messi in pratica per conseguire la perfezione morale", oppure "Quattro sono [i metodi che si ritiene poter essere messi in pratica come] *dào* ma solo quello che si basa sull'agire dell'uomo, in quanto rispondente alla sua autenticità e ai suoi principi costitutivi, può identificarsi con esso" oppure ancora, a voler mantenere il significato di "strada" perveniamo alla nostra traduzione: "Quattro sono le strade che sono considerate come conducenti alla perfezione morale, ma di esse solo l'azione dell'uomo rispondente alla sua natura e ai suoi principi costitutivi può realizzarsi in quanto tale." Di fatto, questa frase è somigliante alle tre precedenti e non è del tutto insensato sospettare che l'intento tassonomico della sua occorrenza nel primo *piān* del manoscritto si possa ritrovare anche al termine di una serie di affermazioni su determinate tipologie di manifestazioni di virtù morali (come la facoltà di giudicare o di agire in base a ciò che è giusto e appropriato o la premura verso il prossimo) o di reazioni naturali (come l'avversione o l'amore). Per quale motivo questa frase, a dispetto della precedente presenta un cambio di diatesi? A nostro avviso, è probabile che gli anonimi compilatori con questa seconda occorrenza stiano cercando di sottolineare ancora di più la natura differente dei

---

<sup>197</sup> Lo stato lacunoso e i danneggiamenti vistosi del *Liù dé* consentono più di una proposta di edizione. Oltre a quella di Lǐ Líng (2002, p. 131) citiamo anche quella di Liú Zhāo: 君子如欲求人道 (….) 人民小者，以修其身。為道者必由 (….) (苟不) 由其道，雖堯求之弗得也 "Se l'uomo esemplare desidera ricercare la strada ad egli più adatta verso la perfezione morale [...] Fra il popolo, gli inferiori migliorano la propria persona: da qui deve avere inizio realizzazione della morale [...] Se il percorso di perfezione morale non procede da questi punti persino Yáo fallirebbe nella sua ricerca" (*Liù dé*, 6, 47, 7).

*sān shù*, rispetto a *rén dào*, in quanto unica dimensione che può essere realizzata in quanto *dào*. Mentre nella prima occorrenza, la presenza della diatesi attiva sembrava marcare una certa sicurezza nell'enunciazione, in quella del secondo *piān* i toni cambiano e si afferma con maggior forza il primato del *dào* dell'uomo: si noti come mentre nelle frasi precedenti il carattere *lèi* accompagna sempre ogni manifestazione, quasi ad ammettere la presenza di una pluralità di tipologie, nella frase del XZMC, questo carattere è assente, come a voler ribadire l'assenza non solo di alternative, ma anche di tipologie anche vagamente somiglianti. Da quanto detto sopra, in base alle analisi finora condotta dagli studiosi, possiamo distinguere le seguenti accezioni del carattere *shù* impiegato tanto nel sintagma *sì shù* quanto nel sintagma *sān shù*:

I *Shù* può essere spiegato come *dào* e rimanderebbe a una serie di principi soggiacenti a un diverso aspetto della realtà come l'uomo, il Cielo, la Terra, gli spettri e gli esseri numinosi.

II *Shù* indica un metodo che può condurre verso la perfezione morale. Di tali metodi, il XZMC ne distingue quattro dei quali solo il *dào* dell'uomo (che spiegheremo tra poco) può essere considerato l'unico in grado di poter essere assunto a principio che può condurre alla perfezione morale.

La frase *Dào sì shù wéi rén dào wéi kě dào yě. Qí sān shù dào zhī éryǐ* consente, grazie alla sua struttura sintattica di poter stabilire che è *rén dào* e non *xīn shù* a essere considerato come uno dei *sì shù* e che il significato dei due caratteri non può essere considerato identico. Ciò sembra essere confermato, oltre dalla sua struttura grammaticale, dalla frase rinvenuta nel secondo *piān*, nella quale è presente *rén dào* ma non *xīn shù*, e che, tuttavia, presenta la medesima struttura sintattica che consente al lettore di stabilire che l'elemento introdotto da *wéi* 唯 appartenga a quanto detto in precedenza dal testo (*sì shù* o *sì*).

Certo, è possibile sostenere che *xīn shù*, tanto se lo si intenda come 'tecniche del cuore' quanto come da noi esplicitato, facciano parte di *rén dào*, ma se volgiamo limitarci per ora soltanto sotto il punto di vista sintattico, riteniamo essere altamente improbabile che uno dei *sì shù* possa identificarsi con *xīn shù*. Le ragioni di questa affermazione saranno spiegate di seguito.

§§§§§§§§§§

La sintassi della frase *dào zhī* 道之 consente più di una traduzione:

- I “Discutere”: *Dào* avrebbe il significato di “parlare”.
- II “Guidare”: *Dào* assumerebbe il significato di *dǎo* 導.
- III “Considerare come *dào*”: *Dào* assume una funzione verbale nella quale la presenza del complemento oggetto *zhī* provoca un cambio di diatesi da attiva a putativa.
- IV) “Realizzare in quanto *dào*”, realizzata sotto le medesime circostanze di natura grammaticale menzionate in III.

Sulla prima ipotesi abbiamo già espresso i nostri dubbi e qui non ci dilungheremo ulteriormente. La seconda potrebbe essere valida se si esplicassero quali debbano essere i tre *shù* che dovrebbero guidare il sostituto *zhī*, la cui identità costituisce un problema controverso. Sappiamo che l’uomo deve essere guidato attraverso la via che a esso pertiene (*rén dào*), la sola in grado di farlo giungere verso la perfezione morale, ma quali altre dovrebbero guidarlo?

La terza ipotesi è quella formulata da Ikeda. Essa dovrebbe prevedere un’identificazione tra i tre *shù* e il *dào* stesso. E’ in questo contesto che Ikeda sostiene che il XZMC stia negando il ruolo di guida per l’uomo degli altri tre *dào*.

La quarta ipotesi considera, come la terza, il carattere *dào* come un verbo dalla diatesi causativa e implica che i *sān shù* consentano all’oggetto del verbo *dào* di realizzarsi come tale o di essere considerato come tale.

La seconda ipotesi ammette l’esistenza di più principi dietro l’azione della realtà fenomenica che ne caratterizzano la sua natura composita. Alcuni studiosi hanno voluto vedere in un passo dello *Zūn dé yì* la prova dei quattro *shù* menzionati dal XZMC. Lo *Zūn dé yì* affermerebbe che il funzionamento della realtà fenomenica ubbidirebbe a dei parametri che si differenzerebbero a seconda delle categorie dei fenomeni. Non possiamo, tuttavia applicare questa tassonomia nel caso dei due manoscritti:

仁為可親也，義為可尊也，忠為可信也，學為可益也，教為可類也。教非改道也，教之也。學非改倫也，學己也。禹以人道治其民，桀以人道亂其民。桀不易禹民而後亂之，湯不易桀民而後治之。聖人之治民，民之道也。禹之行水，水之道也。造父之御馬，馬之道也。后稷之藝地，地之道也。莫不有道焉，人道為近，是以君子人道之取先。

*La benevolenza si realizza verso ciò che può essere amato nello stesso modo in cui si amano i propri genitori; la capacità di giudicare in accordo ai principi di giustizia si attua verso ciò che è degno di rispetto reverenziale; la lealtà si dimostra verso ciò che può essere considerato degno di fiducia; studio è ciò che può essere aumentato; l'insegnamento è ciò che può essere categorizzato. insegnare non significa correggere i principi, ma insegnarli. Studiare non significa correggere i principi morali e naturali, bensì studiare se stessi. Yǔ agendo sfruttando i principi costitutivi degli uomini condusse il popolo all'ordine sociale, mentre Jié, sfruttando gli stessi principi, lo condusse al disordine. Jié non sostituì il popolo di Yǔ con il suo per farlo sprofondare nel caos, né Tāng sostituì il popolo di Jié con il suo per riportarlo all'ordine. Il saggio governa il popolo perché agisce in base ai principi costitutivi e alla natura del popolo; Yú è riuscito a incanalare le acque poiché ha agito seguendo i principi costitutivi e la natura dell'acqua; Zào Fù è stato in grado di montare a cavallo poiché ha agito in base ai principi costitutivi e alla natura del cavallo; Hòujì è stato in grado di coltivare la terra poiché ne ha seguito i suoi principi costitutivi. Non vi è nessun fenomeno che non sia governato dal dào ad esso caratteristico e quello sottostante l'azione dell'uomo è quello più prossimo, perciò l'uomo esemplare conferisce ad esso massima priorità. (Zūn dé yì, 5-8)*

Se analizziamo i due manoscritti, ci accorgiamo che i tre shù non sono quelli descritti dallo Zūn dé yì: la tassonomia, con ogni probabilità è da ricavarsi attraverso gli elementi contenuti nel testo stesso, mentre i sintagmi mín dào, shuǐ dào, mǎ dào e dì dào sembrano essere stati impiegati unicamente a titolo esemplificativo per poter trarre le conclusioni finali: mò bù yǒu dào 莫不有道焉 “Non vi è nessun fenomeno che non sia governato dal dào ad esso caratteristico” inteso come non vi è nulla che non si comporti e non agisca secondo la propria natura specifica. Il punto è che l'uomo esemplare, al fine di poter pacificare e governare il popolo, non può assolutamente prendere a modello né conformarsi ai principi, all'azione e al comportamento dell'acqua, dei cavalli o della terra, ma a quelli prettamente pertinenti al popolo e, in ultima analisi, all'uomo, poiché questo significa comprenderne la natura e agire in accordo con essa. Da questo punto di vista, entrambi i manoscritti si collocano sulla stessa linea di pensiero: la pluralità del mondo fenomenico necessita che l'uomo esemplare trovi una norma capace di poterlo mettere in relazione con ogni sua componente, proprio per via del fatto che ogni realtà obbedisce a dei suoi principi e per poter interagire con ogni sua sfaccettatura, è necessario che l'azione morale si riversi tenendo in debito conto della natura delle cose e degli esseri con i quali si entra in relazione, come



dagli esempi dello *Zūn dé yì*. Si noti che in quest'ultimo mansocritto il sintagma *rén dào* è riferito tanto come fonte dell'ordine quanto del disordine sociale e morale del popolo, il che sembra escludere una connotazione esclusivamente positiva e riferita a un percorso di perfezionamento interiore, o nell'accezione del passo del capitolo *Rú xiào*.

Inoltre, e questo se si vuol considerare il XZMC, lo *Zūn dé yì*, il *Chéng zhī wén zhī* e il *Liù dé* come una serie di mansocritti legati coerentemente nel contenuto, a differenza del XZMC, il *Chéng zhī wén zhī*, demarca in modo piuttosto netto le differenze tra l'uomo esemplare e l'uomo da poco sulla base dell'attitudine di costoro nei riguardi del *Tiān dào*:

天降大常，以理人倫。制為君臣之義，作為父子之親，分為夫婦之辨。是故小人亂天常以逆天道，君子治人倫以順天德。大禹曰余在宅天心曷？此言也，言余之此而宅於天心也。

*Il Cielo fa discendere la grande costanza per ordinare le relazioni umane. Istituisce il senso di ciò che è giusto e appropriato come criterio delle relazioni tra sovrano e ministro; modella l'amore fra padre e figlio; chiarisce le distinzioni tra marito e moglie. Per questo l'uomo mediocre devasta la costanza del Cielo sovvertendone il corso mentre l'uomo superiore ordina le relazioni umane assecondando la potenza morale del Cielo. Che significato hanno le parole di Yǔ, "La mia dimora è nel il cuore del Cielo"? Significa che egli, giunto a questo punto, dimora ormai nel cuore del Cielo. (Chéng zhī wén zhī, 31-3)*

Incidentalmente, quanto appena asserito portebbe portarci a pensare che quando il XZCM parla di *qún wù zhī dào* lo stia facendo per evidenziare quanto abbiamo specificato all'inizio del paragrafo nel primo punto: il *dào* farebbe riferimento al *dào* del mondo fenomenico in ogni sua manifestazione oppure con tale termine che designano la natura e l'azione del mondo fenomenico in ogni sua parte.

La prima ipotesi presenta come punto debole il fatto che se il *dào* indicasse il *dào* del mondo fenomenico nella sua totalità, tale *dào*, che dovrebbe comprendere ogni fenomeno, si identificherebbe con *rén dào* (*wéi rén dào wéi kě dào yě*); con la seconda ipotesi, pur riconoscendo la pluralità e la diversità dei fenomeni, tale differenza sembra essere troppo composita per poter essere riassunta nell'espressione *dào sì shù*, ammesso sempre che con siffatta espressione si intendano il *dào* del Cielo, della Terra, degli spettri e degli esseri numinosi e dell'uomo. Sarà inoltre anche abbastanza evidente il nostro disaccordo con l'identificare i quattro *shù* con i quattro *dào* elencati nello *Zūn dé yì*. Pur non potendo stabilire con assoluta certezza che cosa il manoscritto stia intendendo con *dào sì shù*, nondi-

meno ci chiediamo per quale motivo gli autori avrebbero dovuto includere il *dào* della terra e non quello del cielo. Ma ancora meno chiara è la scelta del cavallo rispetto a tutti gli altri animali (come ad esempio il bue) utili all'uomo.<sup>198</sup> Sotto questo punto di vista, la classificazione di Chén Wěi e l'interpretazione data da Ikeda sembrano dimostrarsi assai più convincenti.

Che significato dobbiamo dare al sintagma *rén dào*? Riprendiamo il passo presente nel *Xúnzǐ* contenuto nel capitolo *Rú xiào*:

道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子所道也

*Il dào non è il dào del Cielo, né quello pertinente alla Terra, bensì la norma e il percorso morale che regolano le azioni e il comportamento umano e che l'uomo esemplare assume come guida.*

Il *dào* è posto in una relazione di identità con *rén dào* e, al tempo stesso, di negazione con quello del Cielo e della Terra. Se il passo del XZMC avesse lo stesso significato di quello del *Xúnzǐ*, ci dovremmo chiedere per quale ragione il manoscritto si sia dato da fare ad etichettare il *dào* nel modo in cui è stato definito e non porlo invece in modo esplicitamente antitetico. Ma anche se volessimo stabilire che le questioni stilistiche ed argomentative siano insindacabili, si intendessimo *qún wù zhī dào* come *dào* soggiacente alla molteplicità della realtà fenomenica o a un termine che indica il *dào* pertinente a una categoria di fenomeni, dovremmo spiegare per quale motivo nel manoscritto questo tipo di *dào* possa portare a maturazione le inclinazioni naturali e contemporaneamente tale principio sia identificato con *rén dào*. Dal momento che la frase *dào zhī* 道之 contenuta nel XZMC non implica necessariamente il rifiuto dei tre *shù* in favore di *rén dào*, bensì comunque il loro riconoscimento, anche se non in quanto essi stessi *dào*, a differenza del *Xúnzǐ* dove è presente l'avverbio di negazione *fēi*, quest'ultimo potrebbe fare riferimento non tanto a quel principio etichettato come *qún wù zhī dào* bensì avente lo stesso significato espresso dallo *Zūn dé yì*.

Il XZMC riconosce apertamente la diversità del mondo fenomenico e implicitamente potrebbe aver ammesso l'esistenza di più principi alla base delle interazioni dei suoi diversi componenti; tali principi, tuttavia, non sono quelli che hanno le potenzialità di far sviluppare appieno le inclinazioni naturali. In altre parole, *rén dào*, è importante precisarlo, qui

---

<sup>198</sup> Notiamo come nello stesso *corpus* dei testi di Guōdiàn vi sia la consapevolezza della differenza tra l'agire umano e quello del Cielo. A tal proposito è sufficiente confrontare il *Qióng dá yǐ shí* (1).

non indica soltanto il percorso morale degli esseri umani, ma anche il loro “funzionamento” (per usare un’espressione di Jean-François Billeter (2002, p. 37) contenuta nei suoi studi sul *Zhuāngzǐ*), tutti quei principi che ne regolano il comportamento tanto morale, quanto quello estraneo alla morale stessa e pur tuttavia dettato dalla loro capacità di rispondere alla realtà: esso è sia principio, ma anche sua traduzione all’esterno; il sintagma indica tanto un concetto statico quanto uno dinamico che si manifesta con l’agire e le reazioni dell’uomo, esattamente come per quel che riguarda gli altri aspetti della realtà fenomenica.<sup>199</sup> Nel caso dell’uomo tali principi possono anche condurre a uno stato di caos sociale (come nello *Zūn dé yì*), il che implica che vi deve essere un certo modo di conformarsi a tali principi se da essi si vuole derivare tanto l’ordine quanto il disordine. Tali principi non solo comprendono le sue capacità di risposta alla realtà, ma anche tutte quelle potenzialità morali che gli permettono di giungere al valore più importante di questo percorso, *yì*. Così l’uomo può portare a compimento e a maturazione le potenzialità soltanto mettendo in pratica, comprendendo e conformandosi al suo agire principi costitutivi che lo caratterizzano come essere umano, nonché al suo agire, la realizzazione della dimensione che si concretizza nell’azione ed è grazie a queste sfumature contenute nella parola *dào* che il concetto definito dal XZMC, a nostro avviso, si presta meglio ad essere interpretato come una percorso di natura morale e spirituale che interessa i rapporti con ogni aspetto della realtà fenomenica, piuttosto come un principio soggiacente alla sua esistenza e alle sue singole e individuali azioni.

Se, in base a ciò, all’inizio del percorso di perfezione morale di un individuo, *dào* e *rén dào* non indicano propriamente la stessa cosa, non significa che il significato dei due sintagmi alla fine, o durante, il percorso di perfezionamento morale di un uomo non debbano coincidere. Il fatto è che *rén dào* non solo si configura come il principio che regola l’azione dell’uomo, ma è anche la strada, il metodo (*shù*) che il XZMC asserisce essere l’unico in grado di poter essere scelto per condurre l’uomo sulla via dei valori morali dell’antichità (*dào shù*). A questo proposito, è opportuno notare come il sintagma *dào sì shù* rimandi a *dào shù*. Si osservi questo passo tratto dal *Zhuāngzǐ*:

魚相忘乎江湖，人相忘乎道術

---

<sup>199</sup> Si confronti, ad esempio, *Mèngzǐ (Lí Lóu xià)*: 如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。“Se le persone intelligenti, nel servirsi della loro sagacia, fossero simili a Yǔ quando ha incanalato le acque, allora non vi sarebbe avversione nei loro confronti. Yǔ è riuscito a incanalare le acque poiché ha seguito il loro corso senza intromettersi.”

*I pesci dimenticano se stessi nelle acque dei fiumi e dei laghi, gli uomini dimenticano se stessi nell'arte di mantenersi in piena e spontanea attività seguendo il dào. (Zhuāngzǐ, Dà zōng shī)*

Dove il carattere *shù* non indica un tecnica in senso di procedimento normativo come può indicarlo nel sintagma *yǎng xīn zhī shù*. Di fatto, secondo il nostro punto di vista, il carattere *shù* di *dào sì shù* non indica né un *dào* (come può esserlo in *tiān dào* o *dì dào*) né i *xīn shù* stessi: in primo luogo, perché nelle opere della tradizione i *xīn shù* non sono mai numerati, anche a volerli intendere come metodi per la padronanza dei processi mentali ed emotivi e le loro manifestazioni, né, cosa anche questa estremamente importante, *rén dào* è identificato *tout court* come tecnica del cuore (semmai il contrario) poiché questo concetto non soltanto abbraccia i metodi volti al perfezionamento di sé ma anche i valori morali dell'antichità, spesso incarnati nei testi classici, verso i quali i *rú* concentrano tutti i loro sforzi. Inoltre, nel *Zhuāngzǐ* stesso, il sintagma *dào shù* compare nel capitolo 33 per indicare le peculiarità e i punti di vista filosofici assunti dai vari pensatori del periodo degli Stati Combattenti come presupposti per pervenire al *dào* e dei delle condotte che lo sono in grado di realizzarlo, che nel *Zhuāngzǐ*, tuttavia si rivelano solo parziali in quanto tralasciano tutti gli altri aspetti della realtà, anch'essi parte del *dào* stesso.<sup>200</sup> In secondo luogo, se *shù* indicasse i *xīn shù* (e di conseguenza *rén dào* fosse uno di questi), sfuggirebbe il motivo per il quale il XZMC lo abbia estromesso dagli altri tre *shù*. Quali sarebbero le differenze tra uno di questi *xīn shù* (*rén dào*) e gli altri tre?

Questi interrogativi ci portano a una conclusione: che siano i *xīn shù* ad avere un rapporto diretto con *rén dào* e non i quattro *shù*. Ma, se la separazione dei significati di *xīn shù* e *sì shù* è stata dimostrata, come possono essere definiti i quattro *shù*? Abbiamo detto che con ogni probabilità, con tale termine gli anonimi compilatori del manoscritto stiano indicando una serie degli aspetti che consentono di percorrere e di essere piena manifestazione della strada che porta alla piena realizzazione morale di un essere umano inserito in qualsiasi aspetto della realtà fenomenica; di queste strade, solo *rén dào* è quello che può farsi letteralmente *dào*, ovvero solo *rén dào* è l'unico che si può realizzare in quanto *dào*. Questa nostra ultima asserzione non è in contraddizione con quello che abbiamo detto poco prima a proposito della diversità tra *dào* e *rén dào*. Quando i manoscritti parlano di *rén dào*, non

---

<sup>200</sup> Ad esempio: 不侈于後世，不靡于萬物，不暉于數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟、禽滑厘聞其風而說之 “Non instillare stravaganze nelle generazione future, non sprecare le diecimila cose, non essere pretenziosi nei confronti di norme e regolamenti, contenersi attraverso regole di condotta ed essere pronti in periodi di crisi: Mó Dì e Qín Huálí trassero diletto nell'ascolto di questi metodi presenti nel *dào* degli antichi.” (*Zhuāngzǐ, Tiānxià*)

soltanto si riferiscono al percorso di perfezionamento morale dell'uomo, ma anche all'azione. Tale azione, nel XZMC, non può che avere il suo inizio nella sua capacità di rispondere istintivamente (*dào shǐ yú qíng*) alle situazioni (*shì*) e agli stimoli della realtà fenomenica (*wù*), qualunque essa sia e in accordo ad essa (*qún wù*). Questo punto deve essere tenuto in considerazione, poiché non vi sono condizioni che possono sostituirsi a un'azione e una condotta prodotta dalla parte più autentica e genuina dell'uomo.

Il testo non ci informa su come caratterizzi *rén dào*, ma è possibile, grazie allo *Yǔcóng yī* cercare di capire le sue caratteristiche :

人之道也，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信。由□□□

*La condotta morale dell'uomo può sia manifestarsi dalle sue disposizioni interiori, sia provenire dall'interiorizzazione di principi esterni (alle disposizioni interiori dell'uomo). Quando si manifesta dalle disposizioni interiori si hanno amore verso il prossimo, lealtà e genuinità. Quando [...] (Yǔcóng yī, 19-20)*

Ma alcuni di questi valori e norme di condotta non solo rientrano nelle caratteristiche umane ma sono anche assimilati da agenti esterni e si identificano con il *dào* stesso. E' il verbo *kě dào* che ci indica come l'azione umana possa essere immessa in un percorso che la porti ad identificarsi con il *dào*, a essere realizzato ed espresso in quanto tale.

Chiunque abbia un minimo di dimistichezza con la storia del pensiero cinese classico, avrà notato come la frase *wéi rén dào wéi kě dào yě* richiami prepotentemente il capitolo 1 del *Lǎozǐ*, al punto che la frase *wéi kě dào yě* può anche essere tradotta "il *dào* di cui si può parlare." Benché sotto un punto di vista grammaticale e lessicale ciò sia del tutto plausibile, da un punto di vista prettamente ermeneutico questa scelta si trascina non pochi dubbi, poiché non è presente alcuna articolazione nel XZMC in merito al linguaggio e alla sua possibilità di esprimere pienamente il *dào*, a differenza della sua dimensione pratica. In verità, ogni considerazione sulla parola è nel XZMC affrontata più strumento fautore di inganno se non supportato da intenti puri e moralmente corretti che non come possibilità conoscitiva della realtà.

Ikeda, come abbiamo già accennato, sostiene che la costruzione debba essere intesa in senso putativo, "considerare come *dào*", in modo da riflettere le visioni di correnti di pensiero influenti all'epoca contro le quali il XZMC starebbe esprimendo una netta disapprovazione. In altre parole, secondo lo studioso, il manoscritto starebbe indicando *rén dào* come unica forma in grado di identificarsi con il *dào* stesso, a differenza di tutte quelle dot-

trine e quegli ambienti culturali che con tale termine includono una pluralità di *dào*, quello del Cielo, della Terra, degli spettri e degli esseri numinosi: queste ultime tre manifestazioni sono solo ritenute espressione del *dào*, ma in realtà non devono essere considerate come tali.

La tesi di Ikeda è teoricamente legittima, ma presenta, come tutte le interpretazioni di questo passo, un punto debole che da solo è in grado di pregiudicare l'intera lettura: la mancanza di elementi nel testo, come in altri, che ci possano permettere di identificare con ampio margine di certezza il significato di *sì shù*.

Pur essendo la nostra interpretazione non esente da questo scoglio di natura ermeneutica, data la mancanza di chiarezza del manoscritto, nondimeno vorremmo porre l'attenzione sulla diatesi dei due verbi *dào* che ricorrono nella citazione e che consentono di discriminare il ruolo di *rén dào* dagli altri *sān shù*:

人道 → 可道

三術 → 道之

Ripetiamo che il manoscritto afferma nettamente *dào shǐ yú qíng, qíng shēng yú xìng* 道始於情，情生於性 “La strada che conduce al perfezionamento morale dell'uomo ha il suo inizio nella capacità di risposta alla realtà e tale capacità scaturisce dalle inclinazioni naturali. Le capacità di rispondere alla realtà nasce dalle inclinazioni naturali.” Se il percorso di perfezionamento morale dell'uomo inizia dalla sua parte più autentica e genuina, l'insieme delle reazioni delle sue potenzialità date dal Cielo ogni qualvolta egli si trova a contatto con la realtà fenomenica inserita in un preciso contesto (la cui determinazione può sfuggire al suo controllo), anche l'azione (morale) inizia sempre quando egli risponde alla realtà e *rén dào* non indica soltanto i principi costitutivi dietro l'agire umano ma anche le azioni stesse, quella norma che sottosta al “funzionamento delle cose”, in questo caso l'uomo, poiché è quel solo elemento che non solo si pone in perfetto accordo con le sue capacità genuine di rispondere alla realtà ma è in grado di svilupparle e di portarle a completa maturazione (長性者，道也) se assume in sé i principi morali e sviluppa le sue potenzialità esprimendo il tutto in un contesto relazionale.

L'identificazione dei *sān shù* è forse il compito più delicato, poiché non disponiamo di prove sufficienti che ci possano consentire di provare con ampio margine di certezza che cosa gli anonimi compilatori abbiano inteso. Xúnzǐ usa il carattere *shù* per indicare degli

strumenti che consentono la disciplina del cuore e della mente e fra questi sono inclusi tanto le tradizionali norme rituali, quanto la scelta di un maestro, situazione che implica l'importanza capitale dell'insegnamento (*Xúnzǐ, Xiū shēn*),<sup>201</sup> due elementi che ritroviamo anche nel XZMC, tenendo conto delle conseguenze che l'apprendimento dei valori morali dell'antichità espressi dai testi classici e dalle forme culturali della tradizione provocano nel soggetto (教所以生德於中也). Dalla porzione testuale successiva, si trovano una serie importante di documenti e pratiche rituali che per i *rú* costituiscono non soltanto il fondamento della morale umana, ma della civiltà stessa, ovvero le Odi, i Documenti i riti e la musica. Dal momento che riti e musica sono sistemati in coppia nella porzione testuale successiva, è possibile supporre (benché non vi siano tutt'ora prove definitive che possano smentire né confermare in maniera assoluta questa ipotesi) che le tre 'tecniche' di cui parlano i manoscritti siano proprio tali testi, la musica e i riti. In questo ci avviciniamo molto a Pú Māozuǒ, a Chén Lìguì con la differenza che Odi, Documenti, riti e la musica non si caratterizzano come *dào* dell'uomo, bensì sono la sorgente dei principi morali che consentono all'uomo di portarlo verso la perfezione morale. In altre parole, non isoliamo una di queste forme culturali, ponendola al di sopra delle altre (Chén Lìguì) o le identifichiamo *tout court* con il *dào* stesso (Pú Māozuǒ). Punto da tenere in considerazione è la funzione del sostituto *zhī*: la presenza di *sān shù* posta davanti al verbo *dào* ha spinto alcuni studiosi a ritenere che il sintagma fosse un complemento oggetto anticipato in posizione preverbale e subito dopo rispreso da *zhī*; un altro tipo di analisi è possibile: il sostituto *zhī* conserva, data la sua posizione, la funzione di complemento oggetto, tuttavia non sostituisce più *sān shù*, che conseguentemente assume il ruolo di tema-soggetto, bensì *rén* 人 o *rén dào*. Sotto il profilo testuale, tanto quest'ultimo, quanto *sān shù* hanno la funzione di indicare un punto di partenza, un approccio al *dào* poiché, accorpati assieme, formano l'insieme dei *sì shù*; ciò giustifica la presenza in entrambi del verbo *dào*, in quanto il testo spiega che tipo di rapporto e di conseguenza hanno *rén dào* e *sān shù* con il *dào* stesso.

Tenendo conto di tutte queste premesse il senso della frase è il seguente: fintanto l'uomo basa (ma non affida esclusivamente poiché è necessario pervenire all'acquisizione della capacità di giudicare ciò che è giusto e appropriato, capacità che, tuttavia deve svilupparsi parallelamente ai suoi processi di risposta morale alla realtà) il suo percorso di perfezionamento morale sulla sua capacità di risposta alle situazioni contingenti che si presentano davanti a lui in ogni istante, le sue risposte, esclusiva emanazione di quella parte genuina e

---

<sup>201</sup> Nello stesso capitolo *Xúnzǐ* si serve del carattere *shù* in posizione verbale e avente il significato di *fǎ*. Si veda *Xúnzǐ Jijǐ*, p. 28.

autentica concessagli dal Cielo, insieme di potenzialità che giorno dopo giorno è in grado di portare a piena maturazione, fintanto egli basa la sua condotta su quel principio esclusivo e pertinente solo all'uomo, tale percorso è l'unico che può essere definito *dào*. Odi, Documenti, riti e musica possono essere definiti da una parte come una sua implementazione che consente all'uomo, sempre mantenendosi fedele alla sua autenticità, di pervenire al *dào*, di consentirgli di intraprendere il percorso di perfezionamento morale e di guidarlo (dal momento che *dào* può essere usato al posto di *dǎo* 導) alla sua realizzazione, poiché i *sān shù* sono metodi (*shù*) ammissibili che possono guidare il comportamento dell'uomo, ma che da soli si rivelano insufficienti come piena realizzazione del *dào*.

Con l'analisi di questa frase abbiamo voluto dimostrare le assunzioni che avevamo posto a inizio del paragrafo. Più specificatamente abbiamo posto l'attenzione sul fatto che:

I) Il carattere *shù* presente nel sintagma *xīn shù* ha un significato diverso rispetto a quello della frase *dào sì shù*.

II) Il carattere *dào* della frase *qún wù zhī dào* ha lo stesso significato di quello della frase *fán dào xīn shù wéi zhǔ* e *dào sì shù*.

III) Il concetto di *dào* del sintagma *rén dào* coincide con il carattere *dào* del sintagma *qún wù zhī dào* e indica un percorso e una norma morale che coinvolge ogni aspetto della realtà fenomenica.

Nel XZMC questo è dato dalla polisemicità della parola *qún wù* che ammette un'interpretazione che finora non abbiamo considerato: il carattere *wù*, oltre a indicare i fenomeni, indica anche gli esseri umani; se interpretato in questo modo, la definizione può essere tradotta: “per *dào* si intendono quei principi morali che regolano le interazioni con gli uomini”; nel *Xúnzǐ* questo impiego è ravvisabile nel capitolo *Róng rǔ*: 今以夫先王之道，仁義之統，以相群居，以相持養，以相藩飾，以相安固邪 “Si consideri ora la via degli antichi sovrani e i principi guida di amore verso il prossimo e rettitudine: non sono forse gli strumenti per vivere insieme in società, grazie ai quali siamo in grado di sostenerci a vicenda e di provvedere vicendevolmente alla cura di ognuno, di emendarci dai nostri errori e migliorarci, di vivere in sicurezza e stabilità?” (*Xúnzǐ*, *Róng rǔ*). L'interesse di questa citazione risiede nell'uso che *Xúnzǐ* fa del carattere *qún*, qui inteso come verbo che denota ogni attività associativa degli uomini; in base a questa caratteristica, e ponendo *wù* come significante gli uomini, *qún wù* descrive qualsiasi tipo di associazione umana e per estensione qualsiasi attività che debba comportare il coinvolgimento con una persona.



Dobbiamo, tuttavia ammettere che interpretare *wù* come “persone”, sebbene da un punto di vista semantico sia corretto, non risulta convincente da un punto di vista testuale poiché *qún wù zhī dào* segue subito la definizione che il manoscritto dà a *wù*, *fán jiàn zhě*, intendendo con ciò la manifestazione di qualsiasi aspetto della realtà. E’ anche vero che vi è un passo del XZMC dove la presenza di *wù* può dare adito a più di una interpretazione: 敬，物之節也. La presenza del sostantivo *jìng* ci impone di rivedere la consueta resa di *wù* con “cosa, fenomeno”, poiché si tratta di una virtù che si dispiega quasi esclusivamente in un contesto sociale tipicamente umano, che sembra esclude il mondo animale e inanimato. Non a caso, per il mondo animale Mencio sosterrà: 君子之於物也，愛之而弗仁 “L’uomo esemplare nei confronti degli esseri del mondo è premuroso ma non mostra benevolenza” (*Mèngzǐ, Jìn xīn shàng*); tuttavia, l’occorrenza del XZMC è totalmente slegata da quanto affermato nel primo *piān* e in base a ciò, preferiamo continuare a considerare *qún wù zhī dào* come quei principi morali che regolano le interazioni con la totalità del mondo fenomenico e non soltanto gli uomini (pur essendo la comunità umana l’aspetto privilegiato della speculazione del XZMC): 敬，物之節也 “Il rispetto è il principio rituale di coesione sociale degli uomini.” Oppure “il rispetto è il principio che mantiene la coesione tra le cose.” (XZMC, 39) La seconda traduzione presenta dei punti su cui è necessario fare ulteriore chiarezza: *jìng*, se intendiamo *wù* come semplice fenomeno, non si realizza mai tra le cose, esse non sono in grado di manifestare né di interiorizzare il senso di conformità alle norme cerimoniali e i valori culturali da esse incarnati; se ne dovrebbe concludere che in quest’ambito, *wù zhī jié* indicherebbe un principio, una virtù interiore in accordo con i valori rituali che è alla base delle relazioni tra l’uomo esemplare e il resto del mondo fenomenico

Nel prossimo paragrafo tratteremo in dettaglio che cosa il manoscritto intenda con *rén dào* e lo esamineremo sotto due punti di vista: il primo riguarda tutti i fattori esterni che hanno lo scopo di fornire i valori morali grazie ai quali è possibile elevarsi al di sopra di una vita dominata esclusivamente dalle risposte spontanee alle stimolazioni della realtà. Il secondo riguarda tutta la sfera interiore che è individuale del soggetto dalla quale si devono sviluppare quei valori da ricercarsi al suo esterno.

Pur essendo consapevoli della provvisorietà della nostra interpretazione, e del fatto che altre si prestano a fornire una spiegazione altrettanto coerente, al cui stato è imputabile l’assoluta mancanza di chiarezza sul significato del sintagma *sì shù*, nondimeno abbiamo provato a fornire una spiegazione che tenesse conto in primo luogo dei dati presenti nel

manoscritto, successivamente abbiamo ricorso ai testi della tradizione per esaminare l'impiego dei sintagmi *sì shù* e *sān shù*.<sup>202</sup> Ecco la nostra proposta:

*Il dào è il dào che coinvolge tutti gli aspetti del mondo fenomenico, avente come perno le facoltà del cuore di elaborare e manifestare le proprie disposizioni. Per pervenire al dào vi sono quattro strade delle quali però soltanto quella che si basa sull'agire dell'uomo, in quanto rispondente alla sua autenticità e alla sua natura, è quella che permette di potersi realizzare in quanto tale. Le altre tre strade si limitano a condurre l'uomo lungo la perfezione morale.*<sup>203</sup>

## RÉN DÀO

### I LO STUDIO E I RITI: LA QUESTIONE DEL CARATTERE GÙ E DEI TESTI SCRITTI.

Questa spiegazione ci serve per chiarire come accanto a una situazione di conformità delle inclinazioni naturali, evidenziata da entrambi i manoscritti, gli esseri umani, almeno da un punto di vista ideale, condividono determinate potenzialità che si possono sviluppare verso modelli di condotta virtuosi, un traguardo questo che deve essere realizzato attraverso un percorso di crescita interiore specifico che si deve basare sugli aspetti più essenziali e autentici dell'uomo (*qíng*). Non dovrebbe dunque sorprendere come gli autori siano molto concentrati su tutti gli elementi che intervengono sulle inclinazioni naturali, ne influenzano le manifestazioni e le possano portare a maturazione. Tra i vari fattori menzionati, soltanto due possono rientrare nella sfera di tutto ciò che è "interno". Gli altri provengono sempre da qualcosa che non sembra appartenere alla natura dell'uomo; ciò vale in primo luogo per la realtà fenomenica, responsabile del primo contatto, per le circostanze contingenti che ne determinano la manifestazione, ma anche per i principi di ciò che è giusto e appropriato, poiché nel testo sono descritti come qualcosa che serve ad affinare e a temprare le inclinazioni naturali nonché altre fonti che intervengono dall'esterno come i riti in quanto estrinsecazione di tali principi. *Yì* non appartiene alla natura degli uomini. Se immaginiamo il soggetto all'inizio del suo percorso di perfezionamento morale, dobbiamo dare atto che il suo cuore, non dispone di per sé di quella volontà ferma che può metterlo nelle condizioni o di

---

<sup>202</sup> Del resto, basta dotarsi di un po' di pazienza per accorgersi che tale espressione è presente in molte opere del periodo degli Stati Combattenti e degli Hàn Occidentali: *Lǐjì* (*Jitǒng*), *Lièzǐ* (*Shuō fū*); *Xúnzǐ* (*Yì bīng*); *Guānzǐ* (*Rèn fā*). Ulteriori esempi sono forniti da Ikeda (*Ibid.*, p. 317, n. 9).

<sup>203</sup> Puett (*Ibid.*, p. 48) nella sua traduzione sembra non considerare il sostituo *zhī* come indicante i *sān shù*. Da menzionare anche la traduzione di James Behuniak: "The other three artistic modes only proceed on it" (Behuniak, 2005, p. 128). Pur avendo delle riserve sulla traduzione "artistic modes", nondimeno riteniamo la resa di Behuniak molto convincente per l'interpretazione data al carattere *shù* e al verbo *dào*, pur interpretando l'oggetto *zhī* come un sostituto di *sān shù*.

sviluppare o di apprendere tali principi e sviluppare la capacità di valutazione di ciò che è giusto e appropriato. I principi di valutazione di ciò che è giusto e appropriato devono essere ricercati non nell'uomo, ma al di fuori di esso: quando Gàozǐ parla di *rén nèi yì wài* 仁內也，非外也。義外也，非內也 “La benevolenza risiede all'interno non all'esterno dell'uomo, la rettitudine è all'esterno dell'uomo, non al suo interno” egli è convinto che tali principi debbano essere cercati nelle dottrine filosofiche e il fatto che in una delle sue analogie il processo di sviluppo morale sia paragonato a delle coppe realizzate intagliando un salice ci fa capire che la morale stessa non è innata ma è un processo che deve essere acquisito:

告子曰：“不得於言勿求於心；不得於心勿求於氣。” 不得於心勿求於氣，可；不的語言勿求於心，不可

*Gàozǐ pensava che se lo consegui dalle dottrine filosofiche non devi cercarlo nel cuore e se non consegui dal cuore non devi cercarlo nei fluidi energetici. E' ammissibile sostenere che se non lo consegui dal cuore non devi cercarlo nei fluidi energetici, ma non è ammissibile sostenere che se non lo consegui dalle dottrine filosofiche non devi cercarlo nel cuore. (Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng)*

*Yǎn* 言 sono le dottrine filosofiche e per Gàozǐ il cuore dell'uomo, così come le inclinazioni naturali, non ha in sé qualità che da sole possono permettergli di divenire un individuo moralmente responsabile, ma ciò non significa che egli non disponga di altri sistemi per poter pervenire a questo obiettivo.

Mencio approva la seconda parte dell'enunciato di Gàozǐ poiché il *qì* stesso può essere guidato attraverso l'intenzione (*zhì*), poiché i fluidi energetici rispondono a delle particolari tendenze esattamente come l'acqua tende verso il basso (Scarpari, 2002, p. 120) e convogliato verso uno stato mai concepito prima di Mencio stesso, il concetto di *hàorán zhī qì* 浩然之氣.

Nel XZMC l'accento è posto sull'insegnamento, poiché né le inclinazioni naturali né il cuore si rivelano sufficienti per poter fornire da soli i principi morali di giustizia fondati sulle tradizionali norme rituali uno stato comunicato dall'*incipit* del manoscritto 凡人雖有性心無奠志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠 confermando l'inesistenza nell'uomo di qualsiasi forma di autorità morale capace di orientarlo sullo sviluppo di tutte le manifestazioni di bontà e che gli consenta di scoprire, senza alcun intervento esterno, le

sue potenzialità. Poiché l'uomo non dispone di tali risorse esse devono essere cercate altrove, nei testi della tradizione, nelle forme musicali tradizionali, così come nei riti:

聖人比其類而論會之，觀其先后而逆順之，体其義而節文之，理其情而出入之，然後復以教。教，所生德於中也

*Il saggio li analizza e li sceglie dopo averli messi a confronto in base alle loro categoria di appartenenza; li osserva da cima a fondo accettandoli e accordandosi su di essi; adatta e fissa i loro principi morali e su di essi si rifinisce e si ordina; modella le sue manifestazioni istintive manifestandole all'esterno e interiorizzandone i principi morali. Soltanto dopo aver fatto ciò si volge all'insegnamento, che ci consente di generare nella nostra interiorità la forza morale. (XZMC, 15-8)*

In base al contenuto dei precedenti blocchi testuali, è ragionevole supporre che l'argomento di cui si occupa il passo appena riportato siano i testi stessi,<sup>204</sup> poiché le frasi precedenti prendevano in considerazione come tali composizioni siano state generate. Non è tuttavia chiaro a cosa le azioni descritte dai verbi stiano facendo riferimento, perciò è opportuno esaminare con attenzione il passo

Slingerland (2008, p. 12) traduce:

*Noting analogies between [these cultural forms], the sage was able to discursively unify them (lunhuizhi 論會之); observing their proper sequence, he was able to accept and accord with them; embodying their rightness, he was able to modulate and adjust them; ordering the emotions [expressed or inspired by them], he was able to enact them in a flexible manner.*

La traduzione di Puett (2004, p. 50) e di Goldin ci sembrano più convincenti:

*The sages compared their categories and arranged them, analyzed their order and appended admonishments to them, embodied propriety and put them in order, patterned (lǐ*

---

<sup>204</sup> La parola "classico" qui non è usata con il significato solitamente attribuito: sappiamo che periodo degli Stati Combattenti non era ancora stato fissato un canone di qualsivoglia tipo, cosa questa evidente se si osserva come in alcuni manoscritti di Guōdiàn, ad esempio il *Lǐù dé* o lo *Yùcóng yī* compaiano anche il *Chūnqū* e il *Zhōuyì*, mentre il XZMC si limita solo a parlare di *Shī*, *Shū*, *Lǐyuè*. L'istituzione di un corpus canonico *rú* avverrà, per la precisione, nel 136 a.C. sotto il regno di Wǔ Dì quando questi sotto la spinta di Dǒng Zhòngshū proclamerà lo *Shǐjīng*, lo *Shūjīng*, il *Chūnqū*, l'*Yìjīng* e i tre trattati sui riti *Lǐjì*, *Yìlǐ* e *Zhōulǐ* come testi canonici il cui insegnamento sarà riservato a partire dal 124 a.C. a cinque eruditi in un contesto esclusivamente accademico confinato nelle istituzioni imperiali.

理) *their qíng and internalized them. As such, they were brought back for use in education. Education is the means by which one generates virtue within.*

*The Sages compare the categories [of the classics] and, expounding on these, assembled [the people]; they observed the sequences [of the classics] and restrained and instructed [the people]; they embodied the morality [of the classics] and ordered [the people]; they organized their qíng and expressed [what should be expressed] and brought inside [what should be brought inside oneself]. Then they brought them back [viz. morality] by means of teaching. Teaching is that by which one grows de within himself.*

A nostro avviso, il punto debole della scelta di interpretare *lùn* come “discursively” risiede nell’apparente contraddittorietà che il manoscritto acquisirebbe: se traducessimo *lùn* con “discorrere, parlare”, dovremmo spiegare in che modo dovrebbe avvenire tale discussione ma, dal momento che il manoscritto non menziona altre figure che si debbano trovare dietro tale scelta, e non essendo ammissibile che questa debba essere un’azione da compiersi per conto di eventuali discepoli, poiché tutte le azioni descritte da queste proposizioni dovrebbero avvenire prima che il saggio si rivolga ai suoi discenti (*ránhòu fù yǐ jiào*), preferiamo optare per un significato che rifletta un ambito di riflessione personale sui testi, riflessioni da compiersi come preludio all’insegnamento. Certo, non è da escludere che il manoscritto stia parlando al plurale quando menziona *shèng rén*, tuttavia, non ci sono elementi tali da farci propendere per una simile interpretazione, per una pratica di esegesi volta stabilire o fissare determinati tipi di testi, i loro significati, per poi trasmetterli a eventuali discepoli. Vogliamo mostrare come la spiegazione più appropriata del carattere *lún* 侖 sia quella di “scegliere, selezionare”. Una delle principali difficoltà risiede nel fatto che tale carattere ha una struttura che può esprimere almeno tre caratteri semanticamente collegati e usati come prestiti fonetici:

a) *lún* 侖 = *lùn* 論

b) *lún* 侖 = *lūn* 掄

c) *lún* 侖 = *lún* 倫

Incominciamo con l’ipotesi *lún* 侖 = *lūn* 掄: il carattere *lùn* può essere impiegato come prestito fonetico per il verbo *lūn* “scegliere, selezionare”, come nello *Zhànguo cè*: 周紹曰:

「王失論矣，非賤臣所敢任也」王曰：「選子莫若父，論臣莫若君。君，寡人也」。 “Zhōu Shào disse: ‘Maestà, non sono certo responsabili i vostri sottoposti se avete sbagliato nella vostra scelta.’ Il re disse: ‘Nello scegliere i figli nessuno è meglio del padre; nello scegliere i ministri, nessuno è meglio del principe. E io sono il principe.’” (*Zhànguo cè, Zhào cè ér, Wáng lì Zhōu Shào wéi fù*). Oppure nel capitolo *Wáng bà* del *Xúnzǐ*, leggiamo: 君者、論一相，陳一法，明一指 “Il sovrano sceglie una singola persona come primo ministro, promulga un apparato di norme coerenti e valide per tutti, chiarisce gli obiettivi da conseguire.” La traduzione diverrebbe: “Il saggio li seleziona e riunisce mettendoli a confronto per categorie.” Entrambe le scelte presentano dei punti oscuri: benché non sia chiaro in che modo debba avvenire questa selezione, che potrebbe far pensare al fatto che non tutti i testi godessero di questa condizione privilegiata o che alcuni di essi, come il *Chūnqiū* o il *Zhōu yì*, non figurassero negli elenchi stilati dal XZMC e dal XQL, a differenza di altri manoscritti rinvenuti nella medesima tomba, non sono chiari neppure i criteri per mezzo dei quali dovrebbe avvenire questa selezione (non si capisce dal testo che in base a quali criteri sono formate le categorie).

Il carattere *lún* 倫 può anche essere spiegato con *lún* 倫. A questo proposito, il *Xúnzǐ* presenta una frase molto vicina a quella che abbiamo analizzato:

倫類不通，仁義不一，不足謂善學。

*Non basta definirsi bravi nello studio se non si comprende la natura dell'atto di classificare e se non si giunge a una sintesi dei principi morali di benevolenza e giustizia. (Xúnzǐ, Quàn xué)*

Il carattere in questione può essere interpretato in due modi diversi, a seconda se si vede *lún* come indicante *rén lún* (i rapporti umani intesi come le relazioni umane fondamentali sulle cui basi si regge l'intera società civile), oppure se si segue il significato dato dallo *Shuōwén*, che definisce *lún* 倫: 倫，輩也 “Lún 倫 significa ‘simile, dello stesso tipo.’” Duàn Yùcái scrive: 軍發車百兩為輩，引伸之同類之次，“Bèi 輩 indicava due file di cento carri inviati dall'esercito ed è usato per estensione per indicare l'accostamento di oggetti appartenenti alla medesima categoria.” Duàn Yùcái prosegue: “鄭注曲禮樂記曰：輩猶類也 “Nel suo commentario ai capitoli *Qǔ lǐ* e *Yuè jì* del *Lǐjì*, Zhèng Xuán scrive: ‘Bèi 輩 ha lo stesso significato di lèi 類.’” (*Shuōwén jìezhù*, p. 372). Wáng Xiānqiàn scrive: “La frase 倫類不通謂雖禮法所未該，以其等倫比類而通之，倫類不通 vuole dire comprendere

riti e leggi, nonostante non siano ancora stati istituiti, servendosi di ragionamenti analogici basati sulle medesime categorie appartenenti ai loro principi.” (*Xúnzǐ jijiě*, p. 18) Se dovessimo applicare questo ragionamento al passo citato, il *Xúnzǐ* ci starebbe dicendo che non è possibile definirsi studiosi se non si comprendono le stesse categorie valide grazie alle quali è possibile essere consapevoli delle norme civili.

Knoblock (1988, p. 142) traduce: “One who does not fully grasp the appropriate connection between modes of behavior and the various categories of things”. In nota spiega che il riferimento è alle cinque forme di rapporti umani, segno questo che probabilmente ha inteso *lún* come *rén lún*, le relazioni umane. La traduzione diverrebbe: “Non basta definirsi bravi nello studio se non si comprendono le relazioni umane fondamentali”. In effetti, tanto il primo quanto quest’ultimo passo dello *Yuèjì* ammettono una simile interpretazione. Nel capitolo tredici della stessa opera troviamo il sintagma *lún lèi*: 忠信以為質，端慤以為統，禮義以為文，倫類以為理 “Lealtà e sincerità sono assunte come materia fondamentale; l’agire sincero e in conformità ai principi morali sono assunti come sistema di principi guida generale derivato da sincerità e lealtà; i principi morali fondati sulle tradizionali norme rituali e sui quelli che ci consentono di valutare ciò che è giusto e appropriato sono assunti come modelli di civiltà; l’insieme delle azioni classificatorie sono assunte sulla base degli attributi di ogni cosa.” Anche qui il carattere *lún* può indicare le relazioni umane fondamentali, ma è curioso notare come la loro classificazione (*lún lèi*) sia accostata al carattere *lǐ* 理. *Lǐ* definisce *lún lèi* ed è un carattere che indica determinate proprietà specifiche in una cosa, un concetto simile a quello di attributo (Harbsmeier, 1998, pp. 238-40). Caratteristiche come *dà xiǎo* 大小, *fāng yuán* 方圓, *qīng zhòng* 輕重 (si veda *Hánfēizǐ*, *Jiě Lǎo*) esprimono una serie di parametri in base ai quali le cose possono essere classificate e distinte. Il sintagma *lún lǐ* indica i principi dell’ordine naturale, sociale ed etico che comprendono tanto i fenomeni quanto gli esseri umani e le loro relazioni fondamentali, come dimostrato dal commento di Zhèng Xuán, riportato nel testo, del seguente passo dello *Yuèjì*: 凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也 “In genere, le melodie nascono dal cuore degli uomini mentre la musica travalica abbracciando tutti i rapporti gerarchici definiti dalle relazioni umane fondamentali.”

Sempre a proposito di *lǐ* Hán Fēi scrive:

理定而物易割也

*Nel momento in cui gli attributi sono stabiliti, è facile suddividere le cose. (Hánfēizǐ, Jiě Lǎo)*

Ma suddividere in cosa? Hán Fēi non è chiaro, tuttavia è possibile ipotizzare che il concetto nel quale far rientrare un'operazione di classificazione sia quello di categoria (*lèi*). Se l'atto di classificazione si basa sull'osservazione della conformità degli oggetti a determinati principi, forse anche gli autori dei manoscritti hanno in mente che le operazioni classificatorie compiute dal saggio rispondono allo stabilire che determinati testi rientrano in specifiche categorie basate su determinati attributi, tali da permettere la classificazione stessa. Purtroppo non è chiaro né quali siano questi attributi, né a cosa faccia riferimento i sostituti anaforici *zhī* e *qí*. E' molto probabile che si riferiscano a *Shī Shū Lǐyùè* dal momento che il testo non presenta alcun riferimento oltre ai testi e alle esecuzioni di riti e musica.

Sempre a proposito del carattere *lùn*, presso i tardo moisti, *Zhuāngzǐ* e *Xúnzǐ* impiegato per indicare il discorso, ma anche per convogliare al tempo stesso il significato di “classificare, selezionare”, operazione che fa l'intelletto mettendo nella corretta correlazione le cose fra loro. Secondo Graham (1999, p. 225) il *lùn* con ogni probabilità avrebbe potuto costituire la prima delle discipline dei tardo moisti, seguito, come ultima, dal *biàn* 辯. A ciò aggiungiamo che *lùn* assume anche il senso di “ordinare, disporre in sequenza”: lo *Shǐjì* riporta: 左丘失明，厥有國語；孫子臙腳，而論兵法 “Zuǒ Qiū scrisse il *Guóyǔ* ormai cieco; Sūnzǐ redasse e organizzò le sequenze testuali dei “Metodi militari” dopo che gli fu comminata la pena dell'amputazione del piede.” Questo passo è ulteriormente ripreso dal *Wénxuǎn Bào rěn shǎo qīng shū* nel quale leggiamo:

盖西伯拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子臙脚，《兵法》修列

*Xībó*<sup>205</sup> dedusse i principi del *Zhōuyì* mentre si trovava in prigione. Confucio compose il *Chūnqiū* in un momento di grande difficoltà; *Qū Yuán* scrisse il *Lí sāo* durante il suo esilio; *Zuǒ Qiū* scrisse il *Guóyǔ* quando era ormai cieco; a *Sūnzǐ* fu amputato un piede ma redasse il testo dei “Metodi militari.”

---

<sup>205</sup>Il nome del re Wén prima della campagna militare contro la dinastia Shāng.



Torniamo alla prima delle quattro frasi: l'espressione *bǐ qí lèi* è presente in alcune occorrenze nei testi della tradizione. Esaminiamole una per volta:

是月也，乃命宰、祝循行犧牲，視全具，案芻豢，瞻肥瘠，察物色。必比類，量小大，視長短，皆中度。

*In quel mese si ordinerà perciò al grande intendente e al grande invocatore<sup>206</sup> di eseguire i sacrifici attenendosi scrupolosamente alle loro procedure, di controllare tutti gli elementi della cerimonia, verificando lo stato degli animali, erbivori e carnivori, se essi siano stati ben nutriti, e valutandone l'aspetto esteriore. In quanto vittime sacrificali, essi dovranno confrontarli in base alle loro categorie di appartenenza, misurarne la grandezza e osservarne la lunghezza di modo che rientrino nelle giuste misure. (Lǐjì, Yuèlìng)*

Secondo Sūn Xīdān le categorie alle quali il testo farebbe riferimento sarebbero quelle stilate in accordo col tipo di sacrificio da eseguire, *yáng* oppure *yīn*. I sacrifici *yáng* sono quelli dedicati al Cielo eseguiti nella zona meridionale della capitale e quelli eseguiti nel tempio ancestrale. (si confronti quanto scrive Zhēng Xuán: 阳祀，祭天於南郊及宗廟 “Nei sacrifici *yáng* si officiano riti sacrificali in al Cielo nella zona meridionale della capitale e al tempio ancestrale”) Il *Zhōu lǐ* scrive: 凡阳祀，用騂牲，毛之 “Per quanto riguarda i sacrifici *yáng*, essi impiegano vittime dal manto di color rossastro, di lunghezza uniforme” (*Zhōu lǐ*, *Dì guān*, *Mù rén*). I sacrifici *yīn* sono quelli dedicati alla Terra, eseguiti nella parte settentrionale della capitale, nonché quelli eseguiti per gli dei del suolo. Il *Zhōu lǐ* scrive: 阴祀用黝牲，毛之 “Nei sacrifici *yīn* sono impiegate vittime dal manto uniforme di colore nero.” (*Zhōu lǐ*, *Dì guān*, *Mù rén*) La frase *bì bǐ lèi* farebbe riferimento alla necessità di discriminare le vittime in base al tipo di sacrificio da compiersi: di colore rossastro nel caso dei sacrifici *yáng*, oppure nero nel caso dei sacrifici *yīn*. Il carattere *bǐ* è glossato con *hé* “accordare” e indica in questo caso controllare se qualcosa soddisfi determinati criteri per poterli farli rientrare sotto una data categoria.

君子察於此三者，可以有志於學矣。古之學者：比物醜類。

---

<sup>206</sup> Zhēng Xuán scrive: 宰、祝，大宰、大祝，主祭祀之官也，“Con i caratteri *zāi* e *zhù* si intendono il grande intendente e il grande invocatore ministri incaricati della conduzione dei sacrifici”. Hucker, (1985, p. 472) scrive riporta che il ruolo di *dà zāi* era quello di ministro di stato, mentre *dà zhù* era l'invocatore più anziano e importante sotto la direzione del Ministro dei Riti, svolgente le funzioni di pregare per la prosperità e la buona sorte del sovrano durante le cerimonie ancestrali (*Ibid.*, p. 464).

*Se l'uomo esemplare indaga su questi tre principi potrà volgere i suoi intenti sullo studio. Nell'antichità gli studiosi comparavano i fenomeni in base a criteri fondati sulle loro categorie di appartenenza. (Lǐjì, Xuéjì)*

Zhēng Xuán scrive: 比物醜類，以事相況而爲之：“La frase 比物醜類 significa fare delle comparazioni tra le cose” e aggiunge che il carattere *chǒu* 醜 deve essere inteso come *bǐ*. (in cinese moderno *chǒulèi* 醜類 significa “comparare, paragonare”) Sūn Xīdàn, seguendo l'esegesi di Zhū Xī, ritiene che la frase sia mutila e che manchi la parte successiva. Kǒng Ān'guó la spiega asserendo che si tratta di un modo di inferenza per analogia che si baserebbe sull'utilizzo di un criterio classificatorio uniforme e coerente per le cose che si desidera mettere in relazione e dalle quali trarre le proprie argomentazioni. Dal momento che l'ambito nel quale questo tipo di ragionamento dovrebbe essere svolto è lo studio, Kǒng Ān'guó aggiunge: 以同類之事相比方，則學易成，“Se ci si serve di analogie compiute grazie alla comparazione delle cose appartenenti alla medesima categoria, nello studio sarà più facile conseguire dei successi.” Si noti come nel passo successivo il carattere *lèi* è messo in relazione non soltanto con l'idea stessa di ripartizione e distinzione di più cose, ma anche come tale azione sia dettata dal fatto che le disposizioni originarie delle cose e le loro caratteristiche differiscano le une dalle altre:

方以類聚，物以群分，則性命不同矣。

*Quando, raggruppando le cose per mezzo di categorie, si creano successivamente delle distinzioni tra le cose stesse, ciò implica che la loro natura sia differente. (Lǐjì, Yuèjì)*

周公之狀，身如斷災。皋陶之狀，色如削瓜。閔天之狀，面無見膚。傅說之狀，身如植鱗。伊尹之狀，面無須麋。禹跳湯偏。堯舜參牟子。從者將論志意，比類文學邪？直將差長短，辨美惡，而相欺傲邪？

*Il corpo del Duca di Zhōu era simile a quello di un pezzo di legno; quello di Gāo Yáo assomigliava a una zucca pelata; sul viso di Hóng Yāo non si poteva intravedere la pelle; Fù Yuè aveva la schiena come il dorso di un pesce; Yī Yīn non aveva né barba né sopracciglia;<sup>207</sup> Yǔ era zoppo, Tāng invece era semiparalizzato; Yáo e Shùn erano strabici. I loro seguaci valutano i loro intenti in base al loro livello di cultura e di erudizione, oppure fan-*

---

<sup>207</sup> Leggo *mì* come prestito fonetico per *méi*.

*no caso soltanto alla loro altezza o bellezza, imbrogliando se stessi attirando anche il disprezzo altrui? (Xúnzǐ, Fēi xiāng)*

Notiamo come qui il carattere *lèi* indica un termine di paragone fra i livelli di erudizione e di adesione agli ideali dell'antica cultura dei Zhōu.

臣非非難言也，所以難言者：言順比滑澤，洋洋纒纒然，則見以為華而不實。敦祇恭厚，鯁固慎完，則見以為掘而不倫。多言繁稱，連類比物，則見以為虛而無用。

*Non è che consideri il linguaggio odioso di per se stesso, ma per i seguenti motivi: quando le parole scorrono brillantemente e senza intoppi, all'orecchio paiono perfette e ben tornite, ampollose, ma prive di contenuti. Quando si dimostra onestà e sincerità e le parole sembrano suggerire franchezza e circospezione ma in realtà dimostrano superficialità e incoerenza. Le frasi divengono prolisse e pullulano di parole ricercate, servendosi delle più svariate analogie, ma si rivelano alla fine vuote e prive di qualsiasi utilità. (Hánfēizǐ, Nányán)*

La frase *lián lèi bǐ wù* è intesa come una frase complessa costituita da *lián lèi* e *bǐ wù*, entrambe aventi una struttura verbo-oggetto. *Lián lèi* qui funge quasi da strumento per operare i processi comparativi e ciò dimostra come il termine di paragone della comparazione sia sempre una data categoria. A giudicare dal tono polemico di Hánfēi, si direbbe che ciò contro cui si sta scagliando il filosofo sia un uso improprio di sottigliezze logiche che, servendosi di analogie ottenute attraverso dei processi comparativi e analogici astrusi, sono in grado di imprimere al linguaggio una pericolosa direzione quando le arti oratorie sono impiegate nella conduzione dello Stato. Notiamo come tali procedimenti comparativi siano preceduti da dalla frase *duō yán fán chēng* 多言繁稱, con la quale Hánfēi indica un uso del linguaggio prolisso e ampolloso, splendido nella forma, ma vuoto nella sostanza.

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之然，論求群言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。

*Discriminare consente di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato; di indagare i confini tra ordine e disordine sociale; di far luce sulle distinzioni tra identità e differenza; di scrutare i principi che regolano la relazione fra nomi con le realtà che designano; di di-*

stinguere l'utile dal dannoso, di dipanare dubbi e incertezze. Se si indaga scrupolosamente<sup>208</sup> sullo stato delle cose,<sup>209</sup> comparando e analizzando il linguaggio in ogni sua sfaccettatura, ci si potrà servire correttamente dei nomi per designare la realtà, delle espressioni corrette per esprimere appieno il significato e le intenzioni (che si vogliono comunicare), di spiegazioni per illustrare le cause, traendo le conclusioni e le inferenze giudicando per categorie.<sup>210</sup> (Mòzǐ, Xiǎo qǔ)

La traduzione di yì 意 merita qualche riflessione: come è noto lo *Shuōwén* definisce yì come “intento, intenzione”.<sup>211</sup> Il passo del *Mòzǐ* ci sembra molto prossimo, per rilevanza dei temi trattati con il *Xúnzǐ*: 辭也者，兼異實之名以論一意, “la proposizione è la combinazione di nomi designanti differenti realtà che enunciano un dato significato” (*Xúnzǐ*, *Zhēng míng*). Nel passo del *Mòzǐ* il carattere *lèi* è quel criterio al quale risponde la classificazione delle cose, in base al quale si possono operare delle scelte sia meramente logiche, ma anche etiche. Non entriamo nel merito dell'applicazione delle teorie logiche moiste applicate al discorso etico; ci limitiamo a segnalare come la parola *lèi* è usata tanto in ambito metafisico, quanto naturalistico e vale per ogni criterio classificatorio.

Questa classificazione è un'operazione necessaria poiché l'insegnamento si fonderebbe sulla scelta di determinati testi che trasmettono determinati insegnamenti.

Di cosa parla, dunque, il passo? Sembra che stia alludendo all'atto di comprensione e interiorizzazione dei testi (almeno di due di queste forme, dal momento che non siamo certi se la parola *Lǐyuè* indicasse un testo vero e proprio: è più probabile, dato il modo in cui si discorre di questo sintagma e degli esempi portati dal manoscritto, che si tratti di riti e norme cerimoniali e di etichetta, nonché di musica)<sup>212</sup> a una fase di esegesi alla cui fine dovrebbe

<sup>208</sup> Lo *Shuōwén* dice: 摹，規也，“Mó significa ‘regola’” (*Shuōwén*, p. 1138). In questo caso il carattere è impiegato con il senso di “ricercare”. Si veda *Mòzǐ jiàozhù*, p. 646.

<sup>209</sup> Il sintagma 萬物之然 è problematico. Il carattere *rán* è un sostituto verbale, la fusione di *rú cǐ*, in base alla quale la frase di verrebbe “il fatto che le cose sono quello che sono”, “il fatto che le cose siano così”. Tuttavia è possibile che il carattere *rán* sia il frutto di una confusione durante il processo di copiatura tra *rán* 然 e *zhuàng* 狀, aventi entrambi il componente *quǎn*. In effetti, anche se i due radicali sono distinguibili, nondimeno, se si osserva la struttura grafemica, ci si può rendere conto della possibilità di errore: 然 (*Lǎozǐ jiǎ*, 12) 狀 (*Yúnmèng*, *Dá wèn*, 162).

<sup>210</sup> 於相類事物之中，已知其一部分如此，因而判斷其他一部分亦如此，是之謂類予。“Quando, fra cose simili (*xiāng lèi*), si sa già che una parte è in un dato modo e, di conseguenza, si valutano le altre parti alla stessa maniera, questo è detto “*lèi yǔ*.” (*Mòzǐ xiàozhù*, p. 646, n. 10)

<sup>211</sup> 意，志也。从心察言而知意也。从心，从音，“Yì, significa intento. Si percepiscono le intenzioni e i propositi nel momento in cui l'intelletto analizza il discorso. E' composto dagli elementi semantici *xīn* e *yīn*” (*Shuōwén jiězì*, p. 956). Si noti che questo carattere è indicato anche per indicare anche l'intelletto.

<sup>212</sup> Incidentalmente, la possibilità che i caratteri presenti nel XZMC rappresentassero non tanto testi scritti, bensì tradizioni da eseguire in determinate occasioni è stata avanzata sulla base che nel periodo degli Stati Combattenti né le Odi né i Documenti avessero raggiunto la forma redazionale che è stata tramandata fino ai giorni nostri. Tuttavia, è opportuno notare come tanto il *Lǐ dé* quanto lo *Yúcéng yī* menzionino sia il *Chūnqū* sia il *Zhōu yì*. Che questi testi non avessero raggiunto la forma giunta fino a noi è un'osservazione giusta data la natura dei testi cinesi del periodo classico; tuttavia, l'affermazione che i riferimenti presenti nei testi di Guōdiàn non siano a testi scritti ma a tradizioni più generali (senza per

esserci l'insegnamento. E' interessante notare come il lessico utilizzato nelle prime due proposizioni sia molto simile a quello impiegato per la redazione e la composizione dei testi scritti.<sup>213</sup> Si ha infatti l'impressione che il saggio non soltanto debba conoscere e comprendere a fondo tali testi, ma deve addirittura studiarli nelle sequenze che egli provvede a editare. Abbiamo visto che anche il carattere *lùn* si trova in un contesto che esprime chiaramente la sistematizzazione di sequenze testuali e ciò non può non farci riflettere sulla natura dei problemi causati dal supporto sul quale i testi del periodo degli Stati Combattenti erano solitamente scritti.<sup>214</sup> Lungi però dal trattare la questione dell'edizione di un testo classico,<sup>215</sup> il passo getta delle implicazioni che si riverberano sulla comprensione di un aspetto importante della filosofia contenuta nel XZMC: la questione della creazione dei classici e dei suoi principi fondanti. Come vedremo, ogni azione che implica il ricorso a queste quattro creazioni culturali è sempre preceduta dal sintagma *yǒuwéi*; questi due caratteri sono usati nel manoscritto per definire un aspetto che influisce sulle inclinazioni naturali, *gù* 故. La definizione del manoscritto è *yǒuwéi yě zhě zhī wèi gù* 有為也者之謂故. Poiché *yǒuwéi* ricorre sia nella definizione di *gù*, sia nella listarella 16, alcuni sinologi cinesi come Lǐ Tiānhóng (2003), Dīng Yuánzhí e Liào Míngchūn (2003), Péng Lín, (<http://www.jianbo.org/Wssf/Penglin7.htm>) e lo stesso Chén Níng (2002) che, secondo le nostre conoscenze, è stato il primo ad avanzare questa ipotesi, hanno identificato *gù* con i cinque classici.<sup>216</sup>

Questa posizione è così spiegata da Chén Níng

*Just as the former describe the object that 'straightens' human nature as 'antique things' (gu 故), defined as 'things of achievements' (you wei 有為 referring later in slip 10 – 18 to such Confucian works as the Book of Poetry, the Book of Documents, the Book of Rites*

---

altro specificare che cosa si voglia intendere con questa parola, il cui significato è estremamente vago) non tiene conto dei ritrovamenti archeologici più recenti (il *Zhōu yì* acquistato dal Museo di Shànghǎi). Come fa notare giustamente Goldin (2000, p. 123), non vi sono prove che possano testimoniare tradizioni orali del *Chūnqiū*, fermo restando il fatto che quand'anche ci fossero state, ciò non escluderebbe la presenza del testo scritto, in quanto l'oralità stessa si modifica in presenza della tradizione scritta. (Goody, 2004)

<sup>213</sup> Non solo per la redazione dei testi: il *Liù dé* ricorre anch'esso al verbo *guān* 觀 quando affronta il tema delle relazioni fra i vari elementi fondamentali che compongono la società e la famiglia (padre, moglie, marito, figlio, sovrano e ministro); si veda *Liù dé*, 23-5. *Lǐ e Yuè* non sono accompagnati da *guān* e questo ci induce ancora una volta a ritenere che con questo sintagma il XZMC non stia alludendo a testi su riti e musica bensì alle loro concrete espressioni ed esecuzioni.

<sup>214</sup> Ottime introduzioni a questi problemi sono costituite da Lewis (1999); Tsin (2006); Lǐ Líng (2004) e l'ormai classico Wáng Guówéi, (Ris. 2004).

<sup>215</sup> Per approfondire tali problemi rimandiamo a Scarpari (2005 e 2006), Andreini (2004 e 2005), Shaughnessy (2006), Lǐ Líng (2005).

<sup>216</sup> A differenza di quanto accaduto in Cina, non siamo al corrente se in Occidente si sia mai avanzata o appoggiata una simile interpretazione del carattere *gù*.

and the Book of Music), *Xunzi regards ritual principles as having been created by the sage kings to set people aright.* (Chén Nìng, 2002, p. 25)<sup>217</sup>

Péng Lín cerca di individuare in *yǒuwéi* 有為 e *wúwéi* 無為 una delle maggiori differenze tra le concezioni della morale e dell'azione umana dei *rú* e dei daoisti.<sup>218</sup> Poiché la filosofia dei primi sarebbe improntata su *yǒuwéi*, tale *wéi* spesso si identificherebbe con il *wěi* tanto caro a Xúnzǐ, quell'attività consapevole volta a trasformare l'essere umano facendolo diventare un essere civilizzato, colto e conforme a una cultura basata sulle antiche norme cerimoniali che hanno mantenuto coesa la società dei Zhōu Occidentali.<sup>219</sup>

Per giustificare le sue affermazioni, Péng Lín si serve di una glossa di Dù Yu ad un carattere contenuto in un passo dello *Zuǒzhuǎn* e di uno contenuto nello *Yìwénzhì*, la sezione bibliografica dello *Hànshū*.

Le affermazioni di Péng Lín meritano una riflessione articolata. Se osserviamo il passo dello *Zuǒzhuǎn* preso in esame:

齊侯將享公。孔丘謂梁丘據曰：「齊、魯之故，吾子何不聞焉？」杜注：「故，舊典」

*Il marchese di Qí invitò il duca ad un banchetto. Kǒng Qiū disse a Qiū Jù di Liáng: “Come mai, mio signore, non avete sentito parlare delle antiche consuetudini di Qí e Lǔ?”*

Nota di Dù Yù: “Gù 故 indica le consuetudini e le regole dell'antichità.” (*Zuǒzhuǎn*, *Dìng gōng*)

Notiamo che il testo non sta impiegando il carattere *jīng*, bensì *diǎn*: il secondo, a differenza del secondo, indica dei testi autorevoli, ma non i classici confuciani, per i quali il carattere non sembra essere mai impiegato.<sup>220</sup> *Diǎn* può indicare delle opere facenti parte di un

---

<sup>217</sup> Chén Nìng (2002), spiega il carattere *jiāo* come *jiǎo* “raddrizzare” presente in nel capitolo *Xīng* 頌. “The former” è riferito al XZMC poiché Chén Nìng nel suo lavoro ha rilevato delle somiglianze con il pensiero di Xúnzǐ.

<sup>218</sup> La questione se nel quarto secolo a.C. esistesse una corrente filosofica chiamata daoismo, elemento questo messo in discussione soltanto negli ultimi anni, è complessa e non verrà trattata in questo studio. Basti solo pensare che nel *Lǎozǐ* rinvenuto a Guōdiàn, l'esemplare più antico a noi giunto, è pervenuto soltanto nei due quinti del *receptus* e per giunta privo dei passaggi “anticonfuciani”. E' necessario precisare che non solo il concetto di daoismo, ma anche quello di *jiā* come “scuola filosofica” è stato messo in discussione, al punto che questa traduzione è stata abbandonata. Si veda Nylan (1999, pp. 17-56). Menzioniamo anche che gli studiosi cinesi continuano a mantenere la concezione propria della tradizione delle “cento scuole” e non esitano quindi a utilizzare termini quali *Rújiā* e *Dàojiā*. Si veda <http://www.jianbo.org/Wssf/Penglin7.htm>

<sup>219</sup> Per contro, a riguardo di *yǒuwéi* e *wúwéi*, anche se non nel contesto dei testi manoscritti, Slingerland (2003) dimostra esattamente il contrario, mostrando come *wúwéi* sia uno stato mentale e un'attitudine alla propria condotta ricercato anche da pensatori del periodo classico come lo stesso Xúnzǐ.

<sup>220</sup> Per contro lo *Shuōwén jiězì* fornisce la seguente definizione: 典，五帝之書。从册在丌上，“*Diǎn* si riferisce ai libri dei cinque augusti sovrani. E' composto dall'elemento *cè* posizionato sopra l'elemento *jī*”. (*Shuōwén jiězì yìshù*, p. 412-3)

canone, ma non autorevoli quanto i Classici, a proposito dei quali è necessario precisare che l'uso del carattere *jīng* diviene comune a partire dalla dinastia Han.<sup>221</sup> Sappiamo che periodo degli Stati Combattenti non è ancora stato fissato un canone (Rú o di qualsivoglia tipo), cosa questa evidente se si osserva come in alcuni manoscritti di Guōdiàn, ad esempio il *Liù dé* o lo *Yǔ cóng yī* compaiano anche il *Chūnqiū* e il *Zhōuyì*,<sup>222</sup> mentre il XZMC si limita solo a parlare di *Shī*, *Shū*, *Lǐyuè*. Oltre a ciò, un problema ancora più importante è che il carattere *diǎn* in questo passo potrebbe non si riferirsi necessariamente a testi di qualsivoglia tipo poiché il suo significato può essere anche quello di “modelli dell'antichità, consuetudini antiche, leggi dell'antichità.”<sup>223</sup>

Quest'uso di *diǎn* non è isolato e lo ritroviamo citato nello *Yùpiān*:

尚書“有典有則”。孔安國曰：“謂經籍也”。周禮太宰之職：“掌建邦之六典”。鄭玄曰：“典常也”，又曰：“典婦功：中士二人”，鄭玄曰：“典主也”。野王案舜命伯夷典朕三禮命夏典並是也。毛詩：“文王之典”，傳曰：“典法也”

*Nel Classico dei Documenti si legge: “Vi sono codici e regole.” Kǒng Ān'guó scrive: “[il carattere diǎn] indica i testi canonici.” Nel capitolo ‘I compiti del Grande Consigliere’ del Zhōulǐ: “Egli è responsabile dell'applicazione delle sei regole per l'edificazione dello stato.” Zhēng Xuán rileva: “Diǎn significa costante.” Sempre il Zhōulǐ scrive: “Due uomini di medio rango assegnati alle donne donne illustri” e Zhēng Xuán aggiunge: “diǎn significa dominatore.”*

Abbiamo anche detto che Péng Lín, oltre allo *Zuǒzhuǎn*, si serve anche di un passo dello *Yìwénzhì* che segnala un *Lǔ gù* 魯故, un *Qí gù* 齊故 e uno *Hán gù* 韓故, prova questa, secondo Péng Lín, che anche il XZMC utilizzerebbe il carattere *gù* nella medesima accezione:

詩經二十八卷，魯、齊、韓三家。（一）

*Il Classico delle Odi in 28 juan, nelle redazioni delle tre scuole di Lǔ, Qí e Hán.*

魯故二十五卷。（二）

*Glosse al testo (della scuola) di Lǔ è in 25 piān.*

魯說二十八卷。

<sup>221</sup> Per la precisione nel 136 a.C. sotto il regno di Wǔ Dì quando questi sotto la spinta di Dǒng Zhòngshū proclamerà lo *Shījīng*, lo *Shūjīng*, il *Chūnqiū*, l'*Yìjīng* e i tre trattati sui riti *Lǐjì*, *Yǐlǐ*, *Zhōulǐ* come testi canonici il cui insegnamento sarà riservato a partire dal 124 a.C. a cinque eruditi in un contesto esclusivamente accademico confinato nelle istituzioni imperiali.

<sup>222</sup> Per i riferimenti a tali opere si veda *Liù dé*, 25 e *Yǔ cóng yī*, 36 e 40.

<sup>223</sup> Questa è la posizione di Qiú Xīguī (2004, p. 268).

*La spiegazione (del testo) è in 28 juǎn.*

齊后氏故二十卷。

*Glosse al testo del Signor Hòu (della scuola) di Qí in 20 juǎn.*

齊孫氏故二十七卷。

*Glosse al testo del Signor Sūn (della scuola) di Qí in 39 juǎn.*

齊后氏傳三十九卷。

*Commento del Signor Hou (della scuola) di Qí in 39 juǎn.*

齊孫氏傳二十八卷。

*Commento del Signor Sūn (della scuola) di Qí in 28 juǎn.*

齊雜記十八卷。

*Annotazioni miste (della scuola) di Qí in 18 juǎn.*

韓故三十六卷。

*Glosse al testo (della scuola) di Hán in 36 juǎn.*

韓內傳四卷。

*Commentario interno (della scuola) di Hán in 4 juǎn.*

韓外傳六卷。

*Commentario esterno (della scuola) di Hán in 6 juǎn.*

韓說四十一卷。

*Spiegazione (della scuola) di Hán in 41 juǎn.*

毛詩二十九卷。

*Redazione di Mǎo del Classico delle Odi in 29 juǎn.*

毛詩故訓傳三十卷。

*Redazione di Mǎo del Classico delle Odi, glosse del testo con spiegazione dei caratteri, interpretazione e commento in 30 juǎn.*

〔一〕應劭曰：「申公作魯詩，后蒼作齊詩，韓嬰作韓詩。」

(1) Yìng Shào dice: “Il Duca Shēn ha composto la redazione di Lǚ, Hòu Cāng ha composto la redazione di Qí, Hán Yīng ha composto la redazione di Hán.”

〔二〕師古曰：「故者，通其指義也。它皆類此。今流俗毛詩改故訓傳為詁字，失真耳。」

(2) Yán Shīgǔ dice: “Gù significa esporre i contenuti e i significati delle parole del testo. Tutti questi termini rientrano in questa classificazione. Oggi è opinione corrente che la redazione Mǎo del Classico delle Odi abbia cambiato le parti relative all’interpretazione del



*testo, alla spiegazione delle parole e al commento in una glossa dei caratteri (antichi), perdendone l'autenticità.” (Hànsū, Yìwénzhì, pp. 1707-8)*

La spiegazione di Yán Shīgǔ merita qualche commento: si noti come *gù* sia accompagnato ad altri due caratteri, sia nella nota di Yán Shīgǔ che nel testo dello *Hànsū*, *xùn* e *zhuǎn*. Ciascuno di essi designa un particolare genere di testo di natura esplicativa, didattica o esegetica facente parte della redazione del Classico delle Odi.

Il commento di Lù Démíng allo *Ēryǎ* spiega il carattere *xùn* come: 訓者，為字有意義也，*“Xùn significa determinare il significato di un carattere.”*<sup>224</sup> (*Ēryǎ, Shì xùn*), mentre Lo Zì huì fornisce questa spiegazione: 訓，釋也，*“Xùn significa spiegare.”* Il *Jīngdiǎn Shìwén* afferma:

舊本多作故今或作詁，音古

*Le edizioni più antiche leggono frequentemente gù ‘故’. Alcune edizioni recenti riportano la lezione gǔ ‘詁’. La pronuncia è gǔ 古. (Jīngdiǎn shìwén, p. 53)*

I caratteri *gǔ* 詁 e *xùn* 訓 compaiono anche nel commento di Kǒng Yíngdá alla Prefazione alle Odi:

*Gǔ 詁 means gǔ 古 (to explain the ancient language and characters). The language of ancient times and modern times are different and (explaining how they are connected) to one another enable people to understand. Xùn 訓 means dào 道 ‘to explain’. It explains the appearance of things as so to inform the reader of its meaning. [...] Gǔxùn 詁訓 [explains how] the different words of ancient times and modern times are connected, clarifies the distinctions in the description of things and thus all form of eplanations can be traced back to this. (Aque, 2004, pp. 412-3, nota 62)*<sup>225</sup>

La locuzione *xùngù*, in conclusione, indica l’annotazione del testo e la sua spiegazione, non il classico. In questo senso *gù* è spesso spiegato con *gǔ*, “spiegare i testi antichi, inter-

<sup>224</sup> La spiegazione di Lù Démíng si trova anch’essa nello *Ēryǎ Yīnyì, Shì xùn*.

<sup>225</sup> Aque riporta una nota di Zhou Yutong secondo la quale *gù* 故 e *gǔ* 古 sono intimamente legati al carattere *gǔ* 詁. I due caratteri appartengono alla medesima serie *xiéshēng*. Per un’introduzione alle serie *xiéshēng*, si rinvia a Boltz (1994, pp. 90-106).

pretare, annotare” e sono tutti e due connessi con il carattere *gǔ* “antico”. *Gǔ* indica anche la spiegazione del significato sia del testo che di un carattere.

Riprendendo lo *Yìwénzhì*, incontriamo un altro accenno ai caratteri *gǔ*, *xùn* e *zhuǎn*:

孔子純取周詩，上采殷，下取魯，凡三百五篇，遭秦而全者，以其諷誦，不獨在竹帛故也。漢興，魯申公為詩訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳

*Confucio scelse con nobili e puri intenti le Odi dei Zhōu: scelse tra quelle appartenenti all'antichità più remota quelle degli Yīn mentre fra quelle più recenti scelse quelle di Lǔ. Tutti i trecentocinque piān rimasero integri durante la dinastia Qín perché furono recitati a memoria, non solo perché furono scritti su bambù e seta. Quando sorse la dinastia Hàn, il duca Shēn di Lǔ compose la spiegazione, l'interpretazione e le glosse delle Odi, mentre Yuán Gù di Qí e Hán Shēng di Yàn scrissero dei commentari. (Hànshū, Yìwénzhì, p. 1708)*

Quest'ultima citazione dimostra che anche in questa occorrenza il carattere *gù* non si identifica con il testo del classico, ma è una parte aggiuntiva di esso, come lo sono *xùn* e *zhuǎn*, una sezione a scopo didattico o che possa facilitare la comprensione del testo, nonché i commentari veri e propri. Il problema con questo tipo di interpretazione è che non è dato sapere se, posto che il XZMC stia effettivamente pensando a *gù* come a un testo scritto, tale carattere debba essere inteso come testo classico oppure come una determinata sezione esegetica il cui scopo è quello di spiegare il significato dei caratteri del testo.

Una risposta a una simile domanda, naturalmente, è destinata per ora a non essere confermata da riscontri empirici, tuttavia vogliamo sottolineare come la fonte usata da Péng non sia particolarmente adatta per la spiegazione del carattere: tutti i testi classici nello *Yìwénzhì* sono etichettati come *jīng*, mai come *gù*. Anche se volessimo, per ipotesi pura e semplice, ammettere che la formulazione di un canone Rú possa essere datata verso la fine del periodo degli Stati Combattenti, dovremmo sempre scontrarci con il fatto che ad essere indicata come *jīng* è sempre il testo, mai le sue parti esegetiche: valga come esempio l'edizione di Mǎwǎngdū di *Wǔ xíng*, dove il testo e il commento sono distinti rispettivamente dai caratteri *jīng* e *shuō*, senza mai ricorrere alla parola *gù*.

A complicare ulteriormente le cose è il fatto che non c'è un solo testo del periodo degli Stati Combattenti che impieghi *gù* con questo significato; non solo, anche ipotizzando che le cose stiano come Péng asserisce, che il significato di *gù* si possa ricavare oltre che dallo *Zuǒzhuǎn* (anche se abbiamo visto come nel commento di Du Yu sia impiegata la parola *diǎn*) anche dallo *Hànshū*, ci si scontrerebbe con il fatto che in quest'ultimo ad essere indi-

cato con *gù* è solo lo *Shījīng*, il che farebbe sì che anche nel XZMC ad essere indicato soltanto con *gù* sia lo *Shījīng* se il manoscritto avesse usato il carattere con le medesime valenze che lo *Hànshū* ha impiegato. Ma le tre azioni qualificate da *yǒuwéi* coinvolgono tutti i testi, non soltanto le Odi: perché mai il XZMC si dovrebbe preoccupare di menzionare soltanto questa raccolta?

Date le difficoltà che l'uso di *gù* come “testo antico” implica nell'esegesi del XZMC, proviamo ad affrontare il problema partendo dalle definizioni date dai testi della tradizione e da quella fornita dal manoscritto stesso: *yǒuwéi*.

Lo *Shuōwén jiězhì* definisce *gù* come:

故，使為之

*Gù* è ciò che fa accadere qualcosa. (*Shuōwén jiězhì*, p. 122)

In questa citazione *gù* è inteso come “causa, motivo, ragione”, non dissimile alla definizione contenuta nei Canonici tardi moisti:

故，所得而後成也

La ragione di qualcosa è ciò che si deve ottenere prima che esso si compia. (*Mòzǐ*, 40)

Anche il commento di Duàn Yùcái alla voce dello *Shuōwén* è chiara:

今俗云原故是也，凡為之必有使為之者，使之而為之者則成故事矣，

*Al giorno d'oggi nel linguaggio corrente si dice yuángù. Tutto ciò che accade deve avere qualcosa che fa sì che ciò accada. Ciò che è causa di qualcosa e la fa accadere determina un evento.* (*Shuōwén jiězhì*, pag. 122)

Fin qui abbiamo citato alcune definizioni di *gù* inteso come “causa”, ma il carattere indica anche delle azioni che si compiono consapevolmente o l'intenzione di compiere qualcosa per uno scopo ben preciso, la cui connotazione non si discosta molto dalla locuzione *yǒu shì*. Un'estensione di questo significato è data dall'impiego di *gù* per indicare la menzogna, l'inganno, concetto che i commentatori esprimono con *zhà* :

人之可殺，以其惡死也，其可不利，以其好利也。是以君子不休乎好，不迫乎惡，恬愉無為，去智與故。其應也，非所設也，其動也，非所取也

*L'uomo può essere ucciso perché ha avversione per la morte; può non trarre guadagno [da qualcosa] perché ama il profitto. Per questo motivo l'uomo esemplare non è guidato da ciò che gradisce e non si sente oppresso da ciò che detesta. Non intraprende azioni che asservano a chissà quale scopo, mantiene un temperamento tranquillo e pacificato (moderato) rigettando la sagacia e l'inganno. Quando risponde agli stimoli non ha alcun preconcetto, quando agisce non sceglie alcunché. (Guānzǐ, Xīn shù shàng)*

感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，遁天之理。故無天災，無物累，無人非，無鬼責

*Risponde dopo essere stato stimolato, si muove dopo essere stato sospinto e sorge senza che possa fare altrimenti. Egli rigetta la conoscenza e i suoi propositi, segue i modelli del Cielo; per questo motivo da esso non vi sarà alcun risentimento, né vi saranno impedimenti da parte delle cose, né censura da parte degli uomini, né rimprovero da parte degli spiriti. (Zhuāngzǐ, Kè yì)*

是故聖人內修其本，而不外飾其末，保其精神，偃其智故，漠然無為而無不為也

*Per questo motivo il saggio perfeziona internamente ciò che egli ha fin dal principio ma non adorna all'esterno la sue forme determinate. Preserva la sua parte spirituale e quintessenziale, smette di inseguire la conoscenza e l'inganno; agisce privo di preoccupazioni e in assenza di desideri e non v'è nulla che egli non compia. (Huáinánzǐ, Yuán dào)*

故上多故，則民多詐矣。

*Perciò se fra i superiori dovessero escogitarsi numerose macchinazioni, il popolo si darà maniera analoga alla dissimulazione e all'inganno. (Huáinánzǐ, Miù chēng)*

諸夫飾智故以至於傷國者，其私家必富

*Quelle persone che adornano di orpelli le loro conoscenze e abbelliscono i loro inganni per giungere a danneggiare uno stato, sicuramente arricchiranno le loro proprie famiglie. (Hánfēizǐ, Jiě Lǎo)*

何謂反諸己也？適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗

*Che cosa si intende con esaminare se stessi? Si intende far vagare la mente in un dominio senza limiti e impiegare il cuore sulla via della spontaneità accordando l'udito e la vista, regolando brama e desideri, sbarazzandosi di ordite macchinazioni e rigettando inganni abilmente costruiti. (Lǚshì Chūnqiū, Mèng Chūn)*

大國之主也，不隆本行，不敬舊法，而好詐故

*I dominatori dei grandi stati non venerano la condotta delle origini, non nutrono rispetto per le norme dei tempi antichi, ma sono inclini alla mistificazione e l'inganno. (Xúnzǐ, Wáng bà)<sup>226</sup>*

In un passo del *Zhuāngzǐ*, presente nel quattordicesimo capitolo, troviamo il carattere *gù* associato ai testi studiati dai Rú, ai Classici. Sembrerebbe che in questa occorrenza le tesi di Péng Lín e Chén Nìng trovino conferma. Tuttavia, il suo significato, come è facilmente visibile dal contesto del passo, non ha nulla a che vedere con quello di *jiù diǎn*.

孔子謂老聃曰：“丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，論先王之道而明周、召之跡，一君無所鈎用。甚矣！夫人之難說也，道之難明邪？“幸矣，子之不遇治世之君！夫六經，先王之陳跡也，豈其所以跡哉！今子之所言，猶跡也。夫跡，履之所出，而跡豈履哉”

*Confucio disse a Lǎo Dān: “Ho studiato i sei Classici, le Odi, i Documenti i Riti, la Musica, gli Annali delle Primavere ed Autunni e i Mutamenti, per un periodo a mio avviso lungo. Comprendo perfettamente i loro contenuti. Ho discusso con settantadue principi insolenti la via degli antichi sovrani e gettato luce sulle tracce del duca di Zhōu e del duca di Shao. Non un singolo di questi principi ha mi ha scelto e impiegato. E' forse perché il Dao è così difficile da comprendere che è difficile convincere gli uomini?”.*

*“Che voi non abbiate incontrato un principe che governi il mondo è una fortuna! I Sei Classici sono le tracce manifeste degli antichi sovrani. Sarebbero forse ciò grazie a cui si lascia una traccia? Ciò di cui avete parlato è come una traccia. Una traccia è lasciata da una scarpa; sarebbe essa stessa la scarpa?”. (Zhuāngzǐ, Tiān yùn)*

---

<sup>226</sup> Per un impiego simile nel *Xúnzǐ* del carattere *gù* si confronti anche il capitolo *Wáng zhì*.

Come possiamo notare, nessuno di questi passi impiega *gù* nel senso di testo classico, fosse anche nell'accezione di *yǒuwéi* (che come abbiamo visto è presente quando significa “menzogna, inganno”).

Nel passo tratto dal capitolo 14 del *Zhuāngzǐ* i classici sono paragonati alla traccia lasciata da una calzatura o da un piede. Il passo citato, nel quale è contenuta la frase *shū zhī qí gù yǐ* “comprendo perfettamente i loro contenuti”, fa riferimento al fatto che Confucio conosce approfonditamente gli argomenti trattati dai testi. Qui, tuttavia, *gù* non fa riferimento ai classici, bensì ai suoi contenuti (si noti la presenza del sostituto *qí*). Si faccia attenzione a come i testi classici siano indicati con il termine *jīng*, mai impiegato nel XZMC, e non con *gù*.

A nostro avviso nella letteratura ricevuta c'è un passo che impiega *gù* con un significato molto prossimo a quello inteso dai compilatori del XZMC e si trova nel *Mèngzǐ*. Si tratta indubbiamente di uno dei paragrafi più difficili da interpretare, su cui commentatori di tutte le epoche hanno dibattuto e continuano a discutere, il paragrafo 4B26:

孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」

*Mencio disse: “Tutti i discorsi al mondo sulla natura umana altro non fanno che poggiarsi sull'indagare su ciò che può essere compiuto appositamente per uno scopo. Fare qualcosa appositamente per uno scopo ha per base il profitto. Ciò che è detesto nelle persone intelligenti è che esse si servono della loro sagacia come se fosse un cesello. Se le persone intelligenti, nel servirsi della loro sagacia, fossero simili a Yǔ quando ha incanalato le acque, allora non vi sarebbe avversione nei loro confronti. Yǔ è riuscito a incanalare le acque poiché ha seguito il loro corso senza intromettersi. Se anche la sagacia seguisse il suo corso senza interferenze sarebbe anch'essa grande. Se si tenesse conto dell'altezza del cielo e della distanza delle stelle, se cercassimo di capire la loro posizione originaria, si potrebbe calcolare un solstizio che avverrà tra mille anni standosene seduti”.* (Mèngzǐ, Lí Lóu xià)

Graham (1987) ha proposto al carattere *gù* il significato di “originario” in riferimento agli appetiti e ai desideri innati nell'uomo, la cui soddisfazione si identifica con il profitto di cui parla Mencio quando critica le visioni correnti sulle inclinazioni naturali. Secondo Graham,

il fatto di identificare le inclinazioni naturali soltanto con ciò che è innato nell'uomo, rifletteva la concezione yanghista di *xìng* riassunta da *shēng zhī wèi xìng* “la vita è ciò che si intende con natura” (*Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng, 6*). Pur se non con questo significato, Graham ravvisa un uso del carattere *gù* inteso come “originario” nel *Zhuāngzǐ*:

孔子觀于呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鰲之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也。使弟子并流而拯之。數百步而出，被發行歌而游于塘下。孔子從而問焉，曰：“吾以子為鬼，察子則人也。請問：蹈水有道乎？”曰：“亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。”孔子曰：“何謂始乎故，長乎性，成乎命？”曰：“吾生于陵而安于陵，故也；長于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”

*Confucio guardava dall'alto una cascata a Lüliáng le cui acque cadevano da un'altezza di trenta rèn,<sup>227</sup> e la foschia si estendeva per 40 lì. Nessuna tartaruga, alligatore o pesce poteva avventurarsi. Confucio vide un uomo anziano nuotare lì in mezzo e credette che volesse suicidarsi per la disperazione. Ordinò ai discepoli di gettarsi fianco a fianco in acqua e di salvarlo. L'uomo uscì dall'acqua dopo alcune centinaia di passi e si diresse sull'argine. Confucio lo seguì e gli chiese: “Credevo foste uno spettro, eppure se vi guardo con attenzione avete fattezze umane. Vi chiedo rispettosamente se seguite un metodo particolare nel nuotare e nel muovervi in acqua”.*

*L'uomo rispose: “No, non seguo alcun metodo. Sono partito da ciò che ho fin dall'origine, ho sviluppato la mia natura e ho portato a compimento ciò che è stato decretato. Entro al centro dei vortici ed esco come parte del torrente. Seguo la corrente dell'acqua senza imporre me stesso. Ecco come riesco a nuotare e muovermi in acqua”.*

*Confucio disse: “Che cosa intendete con ‘Sono partito da ciò che ho fin dall'origine, ho sviluppato la mia natura e ho portato a compimento ciò che è stato decretato’?”*

*L'uomo rispose: “Sono nato sulle colline e in mezzo a esse sono a mio agio; ecco ciò che è innato. Sono cresciuto nell'acqua e in acqua mi sento a mio agio: è la mia natura. Sono così come sono senza sapere perché; ecco ciò che è stato decretato.” (*Zhuāngzǐ, Shàn xìng*)*

Shun Kwon-loi (1997) ritiene che sia più plausibile interpretare *gù* come *yǒu shì* (fare in modo che le cose accadano) in contrapposizione a *wú shì* che sottende un atteggiamento di non ingerenza in ciò che si manifesta spontaneamente.

---

<sup>227</sup> Unità di misura corrispondente a circa sette o otto *chǐ*.

Il commentatore di epoca Sòng Sūn Shì (962-1033 d.C.) spiega così il passo:

孟子言今夫天下之人有言其性也者，非性之謂也，則事而已矣。蓋故者事也，如所謂故舊無大故之故同意。以其人生之初，萬理已具于性矣，但由性而行，本乎自然，固不待于有為則可也，是則為性矣。今天下之人，皆以待于有為為性，是行其性也，非本乎自然而為性者耳，是則為事矣。事者必以利為本，使人所行事必擇其利然後性之矣，是為‘故者以利為本’矣

*Mencio sostiene che coloro che fra gli uomini ai suoi tempi parlavano della natura umana, non parlavano delle inclinazioni naturali, bensì di azioni. Generalmente, gù si riferisce alle azioni, proprio come il carattere gù di gùjiù 故舊 non ha il medesimo significato di gù di dàgù 大故.<sup>228</sup> Fin dalla nascita si trova già nella natura umana ogni sua possibilità di realizzazione e tutte le azioni che si originano da essa si basano soltanto su ciò che è spontaneo senza dipendere affatto da un proposito consapevole affinché si possano realizzare. E' questa la natura umana. Tutti gli uomini di oggi, però, ritengono che la natura umana dipenda dalla riflessione e dalle azioni consapevoli e che essa agisca in questo modo e non sulla base di ciò che è spontaneo. Questo significa agire consapevolmente. Agire consapevolmente ha nel profitto la sua base e fa sì che gli uomini, agendo, scelgano ciò che va a più loro vantaggio per poi giustificare la loro condotta come se essa fosse in accordo con la loro natura. Questo significa gù zhě yǐ lì wéi běn. (Mèngzǐ zhùshū. Shísānjīng zhùshū)*

Secondo Sūn Shì i le persone criticate da Mencio altro non farebbero che mascherare tutte quelle azioni dalle quali è possibile ricavare un guadagno di qualsivoglia tipo e giustificarle come scaturite dalle loro inclinazioni naturali.

Si noti, tuttavia, che il carattere gù sembra avere una sfumatura negativa all'inizio, ma neutra alla fine del passo del Mèngzǐ. Sūn Shì continua:

且天之最高者也，星辰最遠者也，然而誠能但推求其故常，雖千歲之後，其日至之日，亦可坐而計之也。孟子於此以故為美，所以又執是而言之耳，以其恐人不知己前所謂則故而已矣為事之故，遂引天與星辰而言故常之故，於此為美也。謂人之性者，本乎故常自然之性而為性，不以妄自穿鑿改作，則身之脩，亦若天與星辰之故

---

<sup>228</sup> Rispettivamente “amicizia di lunga durata” e “morte di un genitore”.



常，而雖千歲日至之日，但可坐而致也：此所以明其前所謂故為事故之故，終於此云故乃故當之故，蓋故義亦訓常，所謂必循之故同

*Tuttavia, solo se si tiene conto dell'altezza del cielo e della distanza delle stelle è possibile indagarne con successo le leggi, per cui si può calcolare un solstizio che avverrà tra mille anni anche stando seduti. In questo punto, Mencio attribuisce un valore positivo al carattere gù, per questo motivo ne parla servendosi di questi argomenti; dal momento in cui teme che gli uomini non abbiano capito che ciò di cui aveva parlato in precedenza non era gù di gùcháng 故常 ma gù 故 di shì 事, agire consapevolmente per un proposito ben preciso, Mencio, allora, cita l'esempio dell'altezza del cielo e della distanza delle stelle per parlare del gù contenuto nella parola "costante", gùcháng; per questa ragione egli lo considera positivo. Quelli che parlano di natura umana, intendono quella natura originaria che si basa sui principi costanti di ciò che è spontaneo, su ciò che costituisce la persona, e non di azioni frutto di decisioni puramente arbitrarie proprio come i principi costanti che sottendono il cielo e le stelle e anche se ci fosse un solstizio tra mille anni potremmo calcolarlo stando seduti. Con ciò spieghiamo quello che in precedenza era stato definito come gù di shìgù 事故 ma che si è rivelato essere, tuttavia, alla fine gù di gùdāng 故當. Il significato di questo gù si spiega anche con cháng "costante", identico nel significato al carattere gù presente nella locuzione bì xún zhī gù 必循之故, "bisogna seguire e attenersi a ciò che è costante". (Mèngzǐ zhùshū. Shísānjīng zhùshū)*

La spiegazione che il XZMC fornisce al carattere gù è, fino a un certo livello, conforme a quella che ne dà Sūn Shì, con la precisazione che il XZMC non si spinge fino a equiparare l'azione alla ricerca del profitto personale, ma sembra porre in relazione sia gù che yǒuwéi (simile a shì), anche se, almeno per quanto riguarda una descrizione delle inclinazioni naturali comune a tutti gli uomini, tale gù non ha alcuna connotazione negativa. Naturalmente, nel XZMC gù non significa affatto "costante" poiché è stato definito come yǒuwéi, ripetuto per tre volte nella listarella 16 e indicante delle attività condotte in base a una precisa intenzione (gù) che in una delle forme impiegate dal manoscritto, yǒuwéi wéi zhī yě, la prima delle tre, si ritrova nel commento al Lìjì di Sūn Xīdàn come spiegazione del carattere gù presente nella frase yǒu yǐ gù xìng wù zhě 有以故興物:

有子與子游立，見孺子慕者，有子謂子游曰：「予壹不知夫喪之踊也，予欲去之久矣。情在於斯，其是也夫？」子游曰「禮：有微情者，有以故興物者；有直情而徑

行者，戎狄之道也。人喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯嘆，嘆斯辟，辟斯踴矣。品節斯，斯之謂禮。人死，斯惡之矣，無能也，斯倍之矣。是故制絞衾、設萋翣，為使人勿惡也。始死，脯醢之奠；將行，遣而行之；既葬而食之，未有見其饗之者也。自上世以來，未之有舍也，為使人勿倍也。故子之所刺於禮者，亦非禮之訾也。」

*Yǒuzǐ si trovava in compagnia assieme a Zǐ Yóu quando videro un bambino urlare scoppiando in lacrime. Yǒuzǐ disse a Zǐ Yóu: “Non comprendo affatto che bisogno ci sia di urlare durante i riti funebri. Da tempo desidererei che questo comportamento fosse bandito. Non è forse vero che in tali comportamenti vi sono delle manifestazioni istintive simili alle urla di questo bambino?” Zǐ Yóu disse: “Per quanto riguarda le tradizionali norme rituali, vi sono dei riti che attenuano le proprie manifestazioni istintuali e ve ne sono altri che fanno volontariamente in modo che le cose possano sorgere; altrimenti, se si manifestano direttamente i propri istinti e si agisce di conseguenza, ci si comporta esattamente come i barbari Róng e Dí. Se l’uomo è contento, è felice; se è felice, sentirà il bisogno di cantare; se canta, comincerà a muoversi; muovendosi, danzerà; se continuerà a danzare si sentirà angustiato; angustiato, sentirà rabbia; se adirato, urlerà; se urlerà, si sentirà confortato; se si sentirà confortato, comincerà a saltare. Quando si stabiliscono delle diverse gradazioni di espressione delle manifestazioni istintuali ponendo ad esse delle restrizioni, ciò è detto cerimoniale.*

*La morte dell’uomo è detestata; ciò che non può essere evitato è ciò al quale ci si ribella, perciò si intreccia un lenzuolo funebre (per adornare il corpo) e si decora il sarcofago con della seta o delle pitture colorate: per far sì che gli uomini non provino ripugnanza per la morte. Dopo aver sepolto il corpo, offrono delle bevande alcoliche in sacrificio. Una volta deposto il corpo gli si offriva in sacrificio delle pietanze, ma non ho mai visto nessuno presenziare a un banchetto rituale in suo onore (offrire un intero banchetto in suo onore). Fin dalle generazioni più antiche non vi è mai stato nessuno che abbia abolito tale pratica, proprio per far sì che la gente non si ribellasse (a ciò che è inevitabile). Perciò quello che voi criticate del cerimoniale non sarà per esso un gran danno.” (Lǐjì, Tán gōng xià)*

Simili costruzioni (yǒuwéi wéi zhī yě 有為為之也 e yǒuwéi yán zhī yě 有為言之也) le ritroviamo in due passi dello stesso *Lǐjì*:

曾子問曰：「卿、大夫將為尸於公，受宿矣，而有齊衰內喪，則如之何？」孔子曰：「出，舍於公館以待事，禮也。」孔子曰：「尸弁冕而出，卿、大夫、士皆下之，尸必式，必有前驅。」子夏問曰：「三年之喪卒哭，金革之事無辟也者，禮與？初有司與？」孔子曰：「夏後氏三年之喪，既殯而致事，殷人既葬而致事。《記》曰：『君子不奪人之親，亦不可奪親也。』此之謂乎！」子夏曰：「金革之事無辟也者，非與？」孔子曰：「吾聞諸老聃曰：昔者魯公伯禽有為為之也。今以三年之喪，從其利者，吾弗知也！」

*Zēngzǐ domandò: “Come ci si dovrebbe comportare quando i membri dell’alta aristocrazia e i grandi dignitari ricevono dal Duca l’incarico di impersonare il cadavere durante il cerimoniale e l’alloggio dove passare la notte adatto alla purificazione (prima che il rito sia eseguito) mentre a corte si sta officiando un rito funebre di secondo grado?”*

*Confucio disse: “Uscire e alloggiare presso gli edifici del Duca attendendo le disposizioni è conforme al cerimoniale”. Confucio disse: “Quando colui che impersona il cadavere, sia che indossi un copricapo cerimoniale che indica la condizione di funzionario di più basso rango del defunto che impersona, sia che indossi un copricapo che indica che l’antenato che impersona era un grande dignitario o un signore feudale, esce allora i membri dell’alta aristocrazia, i grandi dignitari e i funzionari di rango più basso scendono dalle loro cavalcature in segno di profondo rispetto. Colui che impersona il cadavere risponde al loro gesto e procede sempre avanti rispetto a loro”.*

*Zǐ Xià domandò: “Se si interrompesse il lutto triennale e ci si trovasse a dover intraprendere una guerra giusta, tutto ciò contravverrebbe le tradizionali norme rituali?”. Confucio rispose: “Yǔ si dimise dai suoi incarichi dopo aver depresso il corpo nel feretro; gli uomini della dinastia Yīn si dimettevano dai loro incarichi dopo aver sepolto il corpo del defunto. Ciò che le ‘Annotazioni’ dicono: “Il sovrano non priva gli uomini della possibilità di manifestare l’amore nei confronti dei propri genitori (ordinando loro di sospendere i loro incarichi ufficiali per tutta la durata del lutto) affinché egli non possa essere privato dell’amore dei genitori” si riferisce a quello che hai detto”.*

*Zǐ Xià chiese: “Allora intraprendere una guerra giusta è forse sbagliato?”. Confucio rispose: “Ho udito da Lǎo Dān: ‘Nell’antichità il Duca Bó Qín di Lǔ ha agito in tal modo per un motivo ben preciso’,<sup>229</sup> ma con una persona che sfrutta il periodo di lutto triennale per perseguire i propri vantaggi personali non stringerei mai rapporti”. (Lǐjì, Zēngzǐ wèn)*

---

<sup>229</sup> Il duca Bó Qín di Lǔ, figlio del Duca di Zhōu, ebbe in feudo lo stato di Lǔ. Quando Bó Qín si trovò ad affrontare la morte dei genitori, durante il periodo del lutto triennale fu costretto ad affrontare in guerra Xú Róng 徐戎 per contrastare i disordini che stava causando nello stato di Lǔ.

有子問於曾子曰：「問喪於夫子乎？」曰：「聞之矣：喪欲速貧，死欲速朽。」有子曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「參也聞諸夫子也。」有子又曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「參也與子游聞之。」有子曰：「然，然則夫子有為言之也。」曾子以斯言告於子游。 *Yǒuzǐ domandò a Zēngzǐ: “Avete domandato al Maestro della perdita di una carica ufficiale?”*<sup>230</sup> *Zēngzǐ rispose: “Ecco ciò che ho udito: quando si perde una carica ufficiale, si desidera diventare rapidamente povero e alla morte si desidera decomorsi rapidamente.”* *Yǒuzǐ disse: “Queste non sono le sue parole.”*<sup>231</sup> *Zēngzǐ rispose: “Le ho udite dal Maestro.”* *Yǒuzǐ disse: “Queste non sono le sue parole.”* *Zēngzǐ disse: “Le ho udite insieme a Zi You.”* *Yǒuzǐ disse: “Bene. Se le cose stanno così, il Maestro ha pronunciato queste parole per un preciso scopo.”*

Che l'espressione *yǒuwéi* indichi sempre un intento un'attività consapevole, che può anche significare “darsi da fare” come prova *Mèngzǐ* (*Téng Wén gōng shàng*, 1), o più in generale l'azione è testimoniata da numerosi esempi delle opere classiche:

故將大有為之君，必有所不召之臣；欲有謀焉則就之。其尊德樂道，不如是不足與有為也。

*Per questo motivo un principe che condurrà grandi azioni deve disporre di attendenti che non siano già stati convocati. Se egli desidera cercare consiglio presso di loro li fa condurre (a sé). Se il suo rispetto per la virtù e il suo amore verso la Via non è all'altezza, questo basta per non aver a che fare con lui. (Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu xià)*

顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有為者亦若是。』

*Yan Hui disse: “Che tipo di uomo era Shun? Che tipo di uomo sono io? Se mi impegno, sarò anch'io come lui.” (Mèngzǐ, Téng Wén gōng)*

孟子曰：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」

*Mencio disse: “Non si può parlare con chi si fa violenza. Non si può far nulla con chi si lascia andare. Quando le parole contrastano con i principi di ritualità e giustizia ciò è det-*

<sup>230</sup> Si confronti a questo proposito *Lùnyǔ* (*Bā yì*, 24).

<sup>231</sup> In realtà, la traduzione dovrebbe essere alla lettera. “Queste non sono le parole di un uomo esemplare”. Tuttavia nel *Mèngzǐ* (*Wàn Zhāng shàng*, 4) si ritrova la medesima espressione pronunciata da Mencio stesso per manifestare la sua contrarietà all'attribuzione a Confucio di una citazione nei confronti della quale il filosofo di Zōu non era d'accordo.

to “farsi violenza”. Quando io stesso non sono capace di dimorare nella benevolenza e di mettere in pratica i principi di giustizia, ciò è detto ‘lasciarsi andare.’” (Mèngzǐ, Lí lóu shàng)

孟子曰：「人有不為也，而後可以有為。」

Mencio disse: “L’uomo deve avere delle azioni da non compiere; soltanto dopo potrà agire.” (Mèngzǐ, Lí lóu xià)

敢問『或曰放』者何謂也？」曰：「象不得有為於其國，天子使吏治其國，而納其貢稅焉，故謂之放。」

“Posso chiedere che cosa si intende con (la frase) ‘alcuni parlano di esilio?’” “Xiang non poteva agire nel suo Paese, dato che il figlio del Cielo lo aveva fatto governare da dei funzionari che riscuotevano tasse e tributi; per questo motivo si parla di esilio.” (Mèngzǐ, Wàn Zhāng shàng)

有為神農之言者許行，自楚之滕

Xǔ Xíng, una persona che praticava le dottrine di Shén Nóng, da Chǔ si diresse a Téng. (Mèngzǐ, Téng Wén gōng)

孟子曰：「有為者，辟若掘井。掘井九軀而不及泉，猶為棄井也。」

Mencio disse: “L’azione è simile allo scavo di un pozzo. Se dopo aver scavato per nove braccia non si raggiunge la sorgente è come abbandonare il pozzo.” (Mèngzǐ, Jìn xīn shàng)

Nello Hánfēizǐ:

人主欲為事，不通其端末，而以明其欲，有為之者，其為不得利，必以害反，知此者，任理去欲

Quando un dominatore desidera intraprendere un progetto, pur non comprenderlo nella sua totalità, soltanto per soddisfare un capriccio, egli è consapevole che, compiendo questa impresa, essa non apporterà vantaggi ma si risolverà necessariamente in un danno. Tenendo a mente tutto ciò, si fa carico della realtà e rigetta i suoi capricci. (Hánfēizǐ, Nánmiàn)

管仲對曰：『凡人之有為也，非名之則利之也。』

*Guǎn Zhòng replicò: “Solitamente l’agire umano è mosso dalla fama o dal profitto.”*  
(*Hánfēizǐ, Nèichǔshuō shàng*)

昭侯曰：『非子之所知也，吾聞明主之愛，一嘖一笑，嘖有為嘖，而笑有為笑』



*Il Marchese Zhāo disse: “Non avete capito! Ho sentito dire che l’affetto di un sovrano illuminato si esprime col sorriso e col riso. Si ride e sorride quando c’è un motivo per farlo.”*  
(*Hánfēizǐ, Nèichǔ shàng*)


田嬰相齊，人有說王者曰：『終歲之計，王不一以數日之間自聽之，則無以知吏之姦邪得失也。』王曰：『善。』田嬰聞之，即遽請於王而聽其計，王將聽之矣，田嬰令官具押券斗石參升之計，王自聽計，計不勝聽，罷食，後復坐，不復暮食矣。田嬰復謂曰：『群臣所終歲日夜不敢偷怠之事也，王以一夕聽之，則群臣有為勸勉矣。』

*Quando Tián Yīng era ministro a Qí, qualcuno disse al re: “Se voi, maestà, non vi concentrate per più giorni ad ascoltare il bilancio di fine anno, non avrete modo di sapere se i funzionari hanno rubato alle casse dello stato comportandosi in maniera riprovevole e provocando danni”. Il re disse: “Va bene”. Udito ciò, Tián Yīng pregò in tutta fretta il re di udire il suo bilancio. Il re lo ascoltò. Tián Yīng ordinò ai funzionari di preparare il bilancio dei dòu di cereali, dei dàn e degli shēng di bevande alcoliche. Il re ascoltò il bilancio ma non risultò positivo e allora si rifiutò di mangiare. Dopo ritornò al suo posto ma non tornò per la cena. Tián Yīng ritornò e gli disse: “Se vostra maestà ascolterà per una notte quelle faccende annotate giorno e notte per tutto l’anno che tutti noi sottoposti non osiamo prendere alla leggera, tutti noi avremmo un buon motivo per essere incoraggiati.”*  
(*Hánfēizǐ, Wàichǔ shuō yòu xià*)



Dagli esempi fin qui riportati appare chiaro come il carattere gù nel XZMC non stia facendo alcun riferimento a testi o tradizioni culturali e che l’impiego dell’accezione riportata dallo *Yìwénzhì* nel contesto del periodo degli Stati Combattenti, dove non è testimoniato nessun tentativo di istituzione di un *corpus* canonico di testi di riferimento, sembra rivelarsi più un anacronismo che getta delle ombre sul significato dato dal manoscritto al carattere.



Degno di nota è la frase *qí xiān hòu zhī xù yì dào zhě yě* 其先後之叙義道者也, dove si chiarisce la relazione tra *yì* e *lǐ*: nel XZMC è presente anche una definizione sulla scia di *rén, xìng zhī fāng yě*, ma sfortunatamente il carattere presenta vistosi danneggiamenti che impediscono la sua lettura. Nel manoscritto il carattere compare con la seguente struttura:  e se il grafema posto nella porzione sinistra del carattere può essere identificato come *yán* 言, altrettanto non si può dire di quello situato nella porzione di destra. Il tentativo più convincente è senz'altro quello di Bái Yúlán (in Lǐ Tiānhóng, 2003, pp. 176-7), tuttavia non ci sono condizioni per poter stabilire con definitiva certezza l'identità del carattere. Il XQL da parte sua non ci aiuta, poiché la lezione che presenta in questa occorrenza è completamente cancellata:  (XQL, 31).<sup>233</sup> Sappiamo che l'azione umana si basa sulla sua capacità genuina di rispondere alle sollecitazioni della realtà. Ma tale capacità se non fosse arricchita grazie a opportune forme culturali, non si differenzerebbe da quella di uno zotico o di una persona malvagia; le tradizionali norme rituali, la capacità di agire in conformità al codice di comportamento rituale funge a questo scopo. Nel periodo delle Primavere e Autunni i riti cominciavano via via ad essere espressione non solo di valori di chiara origine religiosa ma anche politica, uno strumento che potesse permettere, attraverso l'esecuzione di un'accurata sequenza di movimenti, il dispiegamento di precisi valori etici e morali. Si noti il sintagma *yì dào*, ripreso altre due volte nel manoscritto: una, in un passo che abbiamo già analizzato precedentemente e contenuto nella porzione occupata dalle listarelle 41-3. L'altra presente nelle listarelle 21-2:

拜，所以□□□，其 (諛?/ 譽?)文也。帛帛所以為信與徵也，其詞義道也

*Espressione di rispetto e sottomissione, l'atto di inginocchiarsi con tutto il corpo fino a toccare con le mani e il capo per terra è forma altissima di cedevolezza. Monete e seta sono simboli e dimostrazioni di fiducia; declinare in accordo alle norme rituali questi doni è atto conforme ai principi morali fondati sul senso di ciò che è giusto e appropriato* (XZMC, 21-2)

<sup>233</sup> La grafia è illeggibile, ciò nonostante Pú Máozuǒ ha trascritto il carattere *qū* 誣. Del resto, il carattere *qū* presenta una struttura abbastanza riconoscibile ed è possibile rinvenirlo nel XZMC stesso:  (XZMC 46). Lo stesso carattere è possibile ritrovarlo nel *Lǎozǐ yǐ*: 



Si tratta di una frase sulla quale persistono ancora molti dubbi per via di alcuni problemi di natura paleografica non ancora risolti. Il primo riguarda la ricostruzione della frase introdotta da *suǒ yǐ* e mancante di tre caratteri circa. Chén Wěi (2003, p. 187-8) inserisce i caratteri 為敬也, “esprimere rispetto”, basandosi su una citazione contenuta nel *Dà Dài Lǐjì* (*Cháo Shì*) e su un’altra presente nel *Lǐjì* (*Xiāng yǐn jiǔ yì*). D’altra parte, Liào Míngchūn (in Lǐ Tiānhóng, 2002, pp. 153-4) ricostruisce la frase inserendo il verbo *fú* 服. Liú Zhāo (2005, p. 96) si limita a spiegare la frase come una manifestazione delle tradizionali norme rituali, senza avanzare alcuna proposta di ricostruzione. Lǐ Líng (2002, p. 106; 2002b, p. 70) lascia la frase mutila passando direttamente a quella seguente. Lǐ Tiānhóng (*Ibid.*, p. 154) sostiene che tanto le proposte di Chén Wěi che quelle di Liào Míngchūn non possono essere verificate, soprattutto perché entrambi forniscono delle prove servendosi dei testi ricevuti che riportano il carattere *bài* associato sia a *jìng* che a *fú*. Dīng Yuánzhí (2000, p. 58) sostiene la ricostruzione di Liào Míngchūn, riportando il passo del *Lǐjì* (*Jiāo tè xìng*) nel quale è contenuto: 君子再拜手稽首，肉袒親割，敬之至也。敬之至也，服也。拜，服也 “L’uomo esemplare per due volte si inginocchia poggiando le mani per terra e piegando la testa fino a toccare il suolo. Scoprendo il torso e tagliando personalmente il corpo delle vittime sacrificali esprime la forma più alta del rispetto reverenziale che si realizza nella sottomissione. Inginocchiarsi per terra poggiando al suolo i palmi delle mani e contemporaneamente piegando tutto il corpo in avanti significa sottomettersi.” Tenendo in considerazione la struttura della frase successiva, che presenta all’inizio due caratteri in posizione di tema e la costruzione *suǒyǐ* terminante con la particella modale finale *yě*, è ragionevole supporre che anche la frase precedente fosse simile per struttura grammaticale, tale da consentire una ricostruzione come quella suggerita dagli studiosi citati: 拜，所以為□也.

Per quel che riguarda il carattere che abbiamo lasciato non trascritto, ci sono ancora alcune controversie sulla sua identità: sembra molto probabile che il grafema che occupa la porzione inferiore della sua struttura sia *yán* 言, mentre nella porzione superiore sembra essere scritto il componente *yú* 與: 譽. Lǐ Líng (2002, p. 106) non trascrive il carattere e sostiene che sebbene la struttura debba essere trascritta con estrema probabilità *yú* 諛, poiché la porzione superiore è occupata dal grafema *yú* e quella inferiore dal grafema *yīn* 音, la cui grafia si distingue da *yán* per la presenza di un tratto in più, grafie che però, proprio a causa di questa sottile differenza possono creare confusione e conseguentemente essere scritte per errore in una di queste due forme. Secondo lo studioso (*Ibid.*, p. 109) non è possibile ricostruire la lettura del carattere. Zhāng Guāngyù 张光裕 (in Lǐ Tiānhóng, *Ibid.*, p. 154)

spiega il carattere con yù 譽; Chén Wèi (*Ibid.*, p. 188) appoggia la sua proposta. Dīng Yuánzhí (*Ibid.*, p. 58) e si serve di un passo del *Guānzǐ* contenuto nel capitolo *Wǔ xíng* (*Guānzǐ xiàozhù*, p. 876) nel quale il carattere è spiegato da Yīn Zhīzhāng 尹知章 yuè shùn zhī mào 悅順之貌 “Atteggiamento cedevole e flessibile.”<sup>234</sup> La struttura del carattere sembra non riportare il componente il componente yǔ 与 presente nella struttura yù 譽: 譽 ( *Wǔ xíng*, 29: 與+止) 譽 (XZMC, 16) 譽 (XQL, 9), bensì rén 人.<sup>235</sup> 與 ( *Xīhuì*, 0410) 與 ( *Xīhuì*, 1078) 與 ( *Yíngquèshān*, 628). Il carattere yú è stato rinvenuto anche su un’iscrizione di una campana del periodo della fine dei Zhōu Occidentali, *Shī Yú zhōng* 師與鐘 ( *Jíchéng*, 141): 師與鐘, nel quale è possibile notare il tratto orizzontale posto al di sopra del carattere rén e tipico della struttura di yuán 元. Tale tratto orizzontale è presente anche nella struttura del carattere del XZMC e del XQL. Questa differenza non è di poca importanza: in uno dei testi di Guōdiàn è riportata la grafia yù 譽: 譽 ( *Lǎozǐ bǐng*, 1) nella quale l’elemento jǔ è visibile e chiaro. Pur non potendo stabilire con certezza la grafia del carattere (a causa anche della sua assenza nelle fonti manoscritte), la struttura e le testimonianze manoscritte suggeriscono che si tratti con molta più probabilità del carattere yú 諛 piuttosto che di yù 譽.

In base al passo tradotto possiamo elencare le occorrenze in cui compare la locuzione yì dào:

I 其詞義道也;

II 知類五，唯義道為近忠。

Il carattere cí è inserito in un contesto prettamente rituale che sottintende yì; al tempo stesso, dalle listerelle 41-3, sembrerebbe che fra le varie tipologie di conoscenze solo quella dei principi di ciò che è giusto e appropriato si avvicina al senso di imparzialità ed equilibrio. Nel momento in cui il manoscritto afferma 當事因方而制之 non si limita solo all’affermare l’importanza della capacità di risposta degli uomini alla realtà come punto di partenza dei riti, ma sulla realtà stessa di ogni attività sulla quale sono istituiti. Quello che sembra essere un ragionamento tautologico in realtà è il presupposto della legittimazione dei riti. Queste manifestazioni culturali si appoggiano su due punti fermi: il primo è qíng, il secondo è la realtà composta dalle configurazioni dei fenomeni che esercitano la loro influenza sulle inclinazioni naturali dell’uomo e della quale il qíng dell’uomo è auten-

<sup>234</sup> Anche Lǐ Tiānhóng (*Ibid.*, p. 154) ritiene che la lettura e il significato del carattere debbano essere corrispondenti alla sua forma grafica. La studiosa si mantiene sulla glossa di Yīn Zhīzhāng.

<sup>235</sup> Lo *Shuōwén* analizza la struttura come composta da yǐ 乙 e da jiù 臼.

tica risposta che, attraverso l'intervento delle tradizionali norme rituali possono essere sviluppati ulteriormente. Questa conseguenza è evidenziata dal manoscritto in due punti: il primo nel momento in cui il manoscritto afferma 或興之也, il secondo quando compare l'ingiunzione a migliorare l'espressione delle manifestazioni delle inclinazioni naturali: 君子美其情. Questa frase sembra richiamare un passo del *Xúnzǐ* in cui, per bocca di Shùn, sono espresse tutte le preoccupazioni del filosofo sui pericoli derivanti dalle manifestazioni istintive dell'uomo: 堯問於舜曰：「人情何如？」舜對曰：「人情甚不美」 “Yáo chiese a Shùn: ‘Come giudichi la natura istintiva dell’uomo?’ Shùn rispose: ‘Davvero terribile è la natura istintiva dell’uomo!’” (*Xúnzǐ*, *Xìng'è*) Ci si potrebbe aspettare che anche il XZMC ponga come condizioni di partenza del *qíng* dell’uomo la mancanza totale di qualsiasi forma di bontà. In realtà, nel manoscritto non compare mai una simile dichiarazione, né è possibile desumere dal contesto o da altri passi il presupposto che la natura istintiva dell’uomo, in quanto da abbellire e migliorare, sia fin dall’inizio malvagia. Se il testo afferma per ben due volte la diretta genesi di *qíng* da *xìng* e se quest’ultimo è definito sia buono che malvagio, non dovrebbe sorprendere la mancanza di un commento sulle inclinazioni naturali simili a quelli che troviamo nel *Xúnzǐ*.

Se il *dào* dell’uomo, il *dào*, ha come punto di partenza la manifestazione delle esperienze emotive, fisiche e morali di un essere umano, non sorprende che anche i riti abbiano un simile punto in comune con il *dào* stesso. E’ il testo stesso a confermarlo. La frase che abbiamo posto come inizio della traduzione del passo delle listarelle 18-21 è molto chiaro e trova eco nello *Yǔcóng èr* (1), dove invece del carattere *zuò* 作 si trova il carattere *shēng* 生: *lǐ shēng yú qíng* 禮生於情, “Le tradizionali norme rituali sono create dalla capacità dell’uomo di rispondere alla realtà esterna”, preceduta da *qíng chū yú xìng* 情出於性, “la capacità dell’uomo di rispondere spontaneamente alle realtà è prodotta dalle sue inclinazioni naturali.”<sup>236</sup> A questo punto dobbiamo fermarci nella trattazione per chiederci come mai il XZMC collochi la fonte delle tradizionali norme rituali nella sua capacità spontanea di risposta alla realtà piuttosto che nelle inclinazioni naturali; si potrebbe ipotizzare che *xìng* sia un luogo di emozioni troppo forti che porterebbero a sconvolgimenti eccessivi e sicuramente dannosi per l’individuo, ma una conclusione simile ci sembra incompleta. Non v’è alcun dubbio sulle potenzialità che la natura umana è in grado di esprimere, ma, in base alla definizione presente nel testo, se *qíng* indica una manifestazione esterna, visibile e oggettiva delle inclinazioni naturali, allora anche emozioni come odio, tristezza, rabbia o gio-

<sup>236</sup> Si veda anche Andreini (2004a, p. 6).

ia eccessiva sarebbero portate alla luce. Non si tratta di una questione di intensità di emozioni, piuttosto di una questione di visibilità: la ritualità si svolge in un contesto necessariamente visibile che deve essere chiaramente manifestato, proprio come *qíng*. Le tradizionali norme rituali richiedono la capacità di saper esprimere un'emozione o uno stato d'animo,<sup>237</sup> poiché esse servono a regolare, insieme a *yì*, le emozioni medesime e le reazioni agli stimoli. Si crea dunque un duplice legame tra *qíng* e *lǐ*: il primo, in quanto espressione di una regolazione dell'attività delle inclinazioni naturali, è alla base del secondo; il secondo svolge la funzione di regolare (*jié*) e porre delle restrizioni al primo; al tempo stesso, l'arricchimento provocato dal continuo eseguire e conformarsi alle tradizionali norme cerimoniali contribuisce all'abbellimento del *qíng* dell'individuo riaffermando i valori di *yì* che sottendono ai riti stessi. Si consideri, inoltre, che *qíng* non solo è il luogo privilegiato dove avviene il ridimensionamento di tutte le espressioni di *xìng*, ma è anche quell'ambito nel quale è possibile manifestare chiaramente delle attitudini estranee a *xìng* stesso, come ad esempio *zhōng* 忠, virtù concernente non le inclinazioni naturali, bensì *qíng* (si potrebbe obiettare dicendo che *zhōng* 忠 può non essere nient'altro che l'affinamento – *lì* 厲 – di una reazione scaturita dalla sollecitazione delle nostre inclinazioni, ma anche in questo caso è la prima reazione ad essere di pertinenza di *xìng*, non il risultato finale e visibile). Contemporaneamente, dobbiamo indicare un altro motivo per cui il testo non indica *xìng* come luogo adatto alla genesi delle tradizionali norme rituali; lasciando sempre da parte le emozioni e le pulsioni che un essere umano è in grado di provare, in tutto il testo non emerge mai l'idea che la propensione verso le tradizionali norme rituali, a differenza di Mencio, rientrino a pieno titolo nell'orientamento della natura umana. Ciò è confermato sempre dalla frase presente nella listarella 11, *lì xìng zhě yì yě*. Poiché la tradizione Ru focalizza i suoi sforzi e il suo insegnamento nelle tradizionali norme di condotta, sarà opportuno interrogarsi sul perché questa frase sia così determinante nell'escludere che i *lì* non agiscano sulla natura umana, slittando il loro obiettivo su *qíng*. Lo *Yuèjì* fornisce un'interessante definizione del concetto di *lǐ* che, messo a confronto con *yue*, è accostato a due verbi attributivi che esplicitano le funzioni emotive e sociali generate dall'esecuzione sia della musica che dei riti, rispettivamente *tóng* 同 e *yì* 異. Ma proprio quest'ultimo carattere designa il criterio fondamentale per poter dispiegare *yì* che assieme a

<sup>237</sup> Si ricordi come Confucio enfatizzasse la necessità di un coinvolgimento emotivo nel sacrificio, privo del quale il sacrificio stesso sarebbe stato come non eseguito. Vedi *Lúnyǔ, Bā yì*, 3.12: 祭如在, 祭神如神在。子曰:「吾不与祭, 如不祭。」, “L'espressione ‘si compiano i sacrifici come se fossero presenti’ significa ‘si compiano i sacrifici come se le divinità fossero presenti’. Il Maestro disse: ‘Persino per me non partecipare ai sacrifici sarebbe come non compierli’”. Si consideri anche lo stato emotivo di Confucio nel momento in cui era convocato a corte dal sovrano (*Lúnyǔ, Xiāng dāng*, 10.3)

*lǐ*, e che ne è una sua espressione, costituiscono una delle basi dell’etica *rú*. Le tradizionali norme rituali devono necessariamente basarsi su criteri di distinzione e di separazione per poter affermare ogni volta delle differenze esistenti tra coloro che eseguono il rito medesimo (ad esempio inchinarsi prima di salire i gradini della sala delle udienze).<sup>238</sup> Nel capitolo *Lìlùn* 禮論, Xúnzǐ spiega esplicitamente: 君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也，“Poiché ne ottiene nutrimento, l’uomo di valore ama le distinzioni prescritte dai riti. Cosa si intende per distinzioni? A tale domanda così rispondo: eminenti e umili hanno i rispettivi gradi; anziani e giovani, le rispettive differenziazioni; poveri e ricchi, nobili e plebei, tutti hanno i rispettivi ruoli”. Fin qui siamo costretti ad ammettere di aver aggirato la questione, poiché questo ragionamento è valido solo in parte per il XZMC, mentre risulta affidabile per la comparazione con il passo dello *Yúcóng èr*; se riesaminiamo le due frasi, notiamo che, nonostante esse siano quasi completamente identiche, il verbo reggente differisce notevolmente:

XZMC: 禮作於情

YC: 禮生於情

Come è lecito aspettarsi, il verbo *zuò* differisce dal verbo *shēng*: il primo significa “agire, iniziare, creare, produrre, interagire”, mentre il secondo “nascere, generare”; ciò implica che nel XZMC *qíng* non è solo il luogo d’origine delle tradizionali norme rituali bensì il campo d’azione (o uno dei tanti) di queste ultime, in quanto coinvolge tutte le espressioni e le reazioni della natura umana. Sarebbe dunque più coerente se il testo intendesse *lǐ zuò yú qíng* come *lǐ shǐ yú qíng*, non come *lǐ shēng yú qíng*. Lo *Shuōwén* corrobora questa tesi spiegando il carattere *zuò* con *qǐ* “incominciare.” La frase presenta un’ambiguità intrinseca che la traduzione non può sciogliere: la diatesi del verbo, grazie alla polivalenza della preposizione *yú*, può essere interpretata sia come attiva che come passiva; nel primo caso l’accento sarà posto sulle norme rituali tradizionali che, agendo sul *qíng*, contribuiscono al suo abbellimento e al suo perfezionamento; viceversa, nel secondo caso, l’agente, spostandosi su *qíng* stesso, muoverà una sfumatura diversa, mettendo a fuoco il punto di partenza delle tradizionali norme rituali. Il fatto è che il XZMC esprime entrambe le accezioni, la prima rinvigorita da *jūnzi měi qí qíng*, la seconda anticipata da *dào shǐ yú qíng*, onde per cui la traduzione del passo non riesce a coglierne pienamente tutte le sfumature.

<sup>238</sup> Vedi *Lúnyǔ* (*Zi Hǎn*, 9.3).

L'idea di inizio nel carattere *qíng* è dunque espressa in due occasioni: 道始於情; 禮作於情. Nei paragrafi precedenti abbiamo esposto brevemente, a proposito dell'identificazione dei quattro *shù*, le ipotesi di Chén Lìguì (2002) a proposito della centralità delle tradizionali norme rituali. Sebbene il testo non lo espliciti chiaramente, esiste un legame molto forte tra i riti e il *dào* stesso; ma tale legame sarebbe incompleto senza la presenza della musica. Il carattere che indica la musica, *yuè*, come è noto, indica anche un preciso stato d'animo e nel manoscritto sembra che a volte tale ambiguità sia lasciata trasparire intenzionalmente, quasi come a voler indicare l'indiscindibilità dei due significati. Difatti, a volte il carattere è introdotto immediatamente dopo da porzioni riguardanti la musica, a volte è accomunato con un altro carattere, *āi*, dolore, che sembra essere impiegato in contrapposizione.

I riti non si pongono come norma il cui desiderio di adesione scaturisce da inclinazioni o tendenze latenti nel cuore (come nel caso di Mencio), bensì sono creazioni culturali che devono basarsi sulla realtà, tanto esterna quanto quella interiore dell'uomo, poiché è ad essa che il soggetto risponde e contemporaneamente diviene strumento per la realizzazione di un essere umano, sia sul piano della soggettività che sul piano sociale. Il XZMC non parla mai, nemmeno accenna, di una prospettiva che comprenda la diminuzione dei desideri umani, attitudine duramente criticata da *Xúnzǐ* nel capitolo *Zhèng míng*,<sup>239</sup> né a ipotetiche funzioni dei riti, salvo il breve accenno al passo compreso tra le listarelle 18-22. Eppure, a nostro avviso, l'importanza dei riti è rivelata in tutta la sua importanza pur se non con la stessa insistenza dimostrata da un filosofo come *Xúnzǐ*.

Si può sostenere che il XZMC ritenga che per poter raggiungere la perfezione morale, compito del saggio sia quello di far ricorso alle sue potenzialità e svilupparle in tutti i suoi aspetti; ciò non rispecchia appieno l'importanza del concetto dei riti che traspare nel manoscritto. La frase della listarella 18 ammette più di una traduzione: ad esempio è possibile renderla "qualcuno ha istituito i riti." In effetti la grammatica consente di interpretare il carattere *huò* come se fosse un sostituto indefinito (qualcuno) La nostra traduzione considera il sostituto *huò* come prestito per *yòu*, poiché a nostro avviso, l'attenzione del passo non è rivolta a colui o coloro che istituiscono i riti, quanto il loro effetto sulle manifestazioni istintive delle inclinazioni naturali. A ben vedere, sarebbe anche interessante chiedersi quale sia l'identità di questo qualcuno; è piuttosto raro trovare nei testi cinesi antichi sfumature così indefinite quando si tratta di risalire all'origine di importanti conquiste in ambito tec-

---

<sup>239</sup> 凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。"Parlare di disciplinare l'essere umano eliminando i suoi desideri, significa non disporre di alcun modo per poter regolare in accordo ai principi morali i desideri, bensì opprimere chi ha desideri. Parlare di disciplinare l'essere umano diminuendo i suoi desideri significa non disporre di alcun modo per moderare i suoi appetiti, bensì opprimere chi ha molti desideri". Si confronti anche Goldin (1999, p. 69).

nologico o in ambito culturale. Il *Xúnzǐ*, ad esempio, attribuisce la creazione dei riti ai re saggi, non a “qualcuno”:

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。  
*Da dove traggono origine i riti? Secondo il mio parere l'uomo fin dalla nascita desidera, ma se i suoi desideri non possono essere soddisfatti, egli farà di tutto per soddisfarli. Se nel cercare di soddisfare i suoi desideri l'uomo non ha limiti né misura vi saranno conflitti, dai quali si giungerà al disordine fino alla miseria e alla povertà. Gli antichi sovrani odiavano il disordine, per questo motivo istituirono principi morali e i riti, in modo da stabilire le dovute distinzioni, nutrire i desideri degli uomini e fornire loro tutto il necessario per poterli soddisfare. (Xúnzǐ, Lǐ lùn)*

Similmente la musica:

夫樂者、樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜；而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之

*La musica è gioia, espressione istintiva dell'uomo che non si può fare a meno di manifestare, onde per cui gli uomini non possono non provare gioia né non manifestarla sotto forma di musica. Quando gli uomini provano gioia, la manifestano sotto forma di suoni, melodie e movimenti. I principi che regolano il comportamento dell'uomo sono tali che l'alternanza delle manifestazioni delle disposizioni naturali sia perfettamente contenuta nei suoni, nelle melodie e nei movimenti. Perciò l'uomo non può non provare gioia né può privarsi delle sue forme di espressione, ma non può nemmeno esprimere la gioia in modo non conforme ai principi morali, altrimenti il disordine sociale sarebbe inevitabile. Gli antichi sovrani odiavano il disordine, per questo motivo istituirono le odi Yǎ e Sòng, in modo da esprimere secondo i principi morali la gioia (Xúnzǐ, Yuè lùn)*

Le unità di misura:

世之為治者，多釋法而任私議，此國之所以亂也。先王縣權衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。

*Le generazioni odierne al potere forniscono interpretazioni troppo divergenti delle leggi assumendo dei giudizi del tutto personali. E' questo il modo in cui si giunge al disordine sociale. Gli antichi sovrani fissarono unità di misura riguardanti il peso, stabilirono il chǐ e lo cùn, misure rispettate ancora oggi che consentono di distinguere con chiarezza. (Shāngjūnshū, Xiū quán)*

I riti svolgono una funzione importantissima, poiché in essi si realizzano i principi morali che conducono l'uomo verso la società ideale ispirata ai valori degli antichi sovrani. A questo punto, dobbiamo fermarci e chiederci se il XZMC stia cercando di dirci se la strada che conduce al perfezionamento morale debba essere rinvenuta dentro di noi oppure se i nostri sforzi debbano concentrarsi più verso l'acquisizione di principi esterni, come il senso di ciò che è giusto e appropriato oppure i principi della ritualità.

La risposta a questo quesito può essere più complessa, poiché il manoscritto può appellarsi a entrambi gli ambiti (interno ed esterno all'essere umano) per poter raggiungere la completezza e la perfezione morale. Da una parte, il XZMC riconosce la possibilità che le facoltà e le potenzialità dell'uomo si possano sviluppare lungo un percorso moralmente auspicabile che gli autori non esitano a definire buono; da un'altra parte riconoscono che le possibilità di questo sviluppo non sono insite nel cuore o nelle inclinazioni naturali e che determinate istanze morali non sono presenti nell'essere umano. Dall'altra riconoscono come imperativo il bisogno di caratterizzare l'azione umana dalla partecipazione della sua realtà più genuina.

Questa compartecipazione di elementi interni ed esterni è presente, anche se non esplicita, nel manoscritto. L'azione, per poter essere autentica espressione dell'uomo, deve essere diretta emanazione della sua parte più autentica; quest'ultima, tuttavia, non può essere espressa senza alcun elemento che la guidi e la faccia esprimere secondo precisi valori morali, poiché gli organi e le reazioni dell'uomo da sole non bastano per poter essere garanti dell'autonomia morale dell'uomo. Un esempio tratto dal *Mèngzǐ* può aiutarci a comprendere questa situazione; si consideri il celebre passo 今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

“Supponiamo che delle persone vedano un bambino improvvisamente cadere in un pozzo: tutti loro proveranno un senso di preoccupazione, sgomento e compassione. Le loro reazioni non sono certo date dal desiderio di mantenere buoni rapporti con i genitori del bambino né dalla volontà di farsi un nome tra gli abitanti del paese.” (*Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng*) Che tutti gli astanti possano sviluppare un senso di apprensione, sgomento, preoc-



cupazione e compassione è dato dal fatto che per Mencio tutte le persone dispongano al loro interno, nel loro cuore, di certe tendenze che se sviluppate possono condurre verso quella bontà che il filosofo di Zōu considera come parte delle inclinazioni naturali; spingendo ulteriormente l'argomento, l'unico percorso corretto di sviluppo di tali tendenze è quello descritto da Mencio; qualsiasi deviazione porta a un impoverimento e al decadimento di queste tendenze che risultano nella malvagità.

Mencio ritiene che se soltanto l'uomo si fermasse a riflettere sulle sue potenzialità morali egli potrebbe diventare un individuo esemplare. Ma nel XZMC le condizioni di partenza sono ben lontane da quelle postulate da Mencio: non siamo in grado di dire come gli autori avrebbero reagito di fronte all'esempio del capitolo *Gōngsūn Chǒu shàng* poiché la natura estremamente trattatistica del manoscritto non lascia spazio ad esempi concreti. Tuttavia, fin dall'inizio è asserito che l'uomo non dispone di intenti prestabiliti; poiché gli intenti sono alla base dell'azione umana, non è del tutto scontato ritenere che gli anonimi compilatori si sarebbero trovati d'accordo con l'esempio di Mencio.<sup>240</sup> E' pur vero che il manoscritto ammette la possibilità di manifestazioni sporadiche di benevolenza o di amore verso il prossimo, ma solo come risultato di instabilità di intenti, poiché in caso contrario tutti dovrebbero convergere verso le medesime reazioni descritte da Mencio.

La comprensione delle disposizioni del cuore, nel XZMC, non può essere fatta attraverso la riflessione poiché, se volessimo prendere Mencio come punto di riferimento e massimo esponente dell'introspezione (*sī*), per costui la riflessione è un atto di natura morale, è un'accurata presa di consapevolezza delle potenzialità etiche insite nel cuore dell'uomo. Tale consapevolezza emerge quando l'uomo si rende conto che il suo cuore, opportunatamente nutrito data la sua naturale disposizione verso ciò che è giusto, tende, in accordo con le sue disposizioni naturali a sviluppare lungo un certo percorso e direzione le sue istanze morali. In questo ambito, le reazioni alla vista del bambino caduto nel pozzo, o alla vista di un animale in procinto di essere sacrificato, provocano dei moti di compassione che sono alla base della presa di coscienza del potenziale etico. Mancando simili presupposti teorici e presupponendo l'assenza nel cuore di una direzione fissa delle reazioni dell'uomo, il XZMC non può basarsi sulla riflessione e sulle capacità del cuore ma deve cercare dei criteri che esulino dalla contingenza delle sue reazioni che culminano con l'azione umana. La capacità del cuore di determinare l'azione in base alle circostanze nelle quali il soggetto si trova di volta in volta ha spinto Chén Níng (2002, p. 18) ad affermare che le concezioni

---

<sup>240</sup> Obiezioni all'esempio di Mencio, che esulano dal contenuto del XZMC, si possono trovare in Goldin (1999, pp. 4-6).

della natura umana dipinte nel XZMC possano essere definite come precursori delle teorie sulla malvagità della natura umana di *Xúnzǐ*.

Naturalmente, non possiamo fornire una risposta definitiva, poiché il manoscritto contiene elementi che possono essere fatti risalire sia a Mencio che a *Xúnzǐ* stesso, ma possiamo affermare che il complesso dei valori convogliati dalle tradizionali norme rituali è situato e creato al di là dell'universo delle reazioni delle inclinazioni naturali: abbiamo già citato tutti quei passi che indicano come *yì dào* lo svolgersi delle sequenze dei riti e dei valori che trasmettono nonché identificato in *yì* stesso il termine del percorso di perfezionamento morale. Il senso di ciò che è giusto e appropriato, oltre ad essere trasmesso dai riti e dai testi classici è quell'elemento in grado di porre un freno alle inclinazioni naturali, a temperarle (per usare le parole dello stesso XZMC). Ed è proprio perché le inclinazioni naturali sono temperate dai principi di giustizia che i riti possono agire sulle manifestazioni istintive esterne e visibili:

禮因人之情而為之也

*Le tradizionali norme rituali sono state istituite sulla base alle risposte istintive delle inclinazioni naturali degli uomini. (Yǔcóng yī, 31).*

## II LA DIMENSIONE INTERIORE: *QÍNG* 情

Più volte abbiamo segnalato come nel XZMC si affianchino due dimensioni che sembrano non prevalere mai l'una sull'altra; una è quella esterna: i principi morali adatti a edificare un uomo esemplare e una società moralmente sana risiedono non nell'uomo, poiché in lui non alberga alcuna autorità né potenzialità che possa in natura portarlo verso la perfezione morale. L'altra è quella interna: una volta rinvenuti tali principi morali, è necessario servirsi delle caratteristiche umane più genuine, poiché è da questa dimensione che deve provenire l'azione morale. Il XZMC si propone di affrontare la questione della natura umana ponendola, come gli altri pensatori *rú*, in rapporto con l'urgenza di dover conseguire dei chiari obiettivi ravvisabili nell'acquisizione della dimensione etica e di conciliarla, se non addirittura scorgerla, con le disposizioni naturali di ciascuno di noi. Risulta chiaro, quindi, che per poter arrivare dove il XZMC si è prefisso occorre avere una chiara e completa comprensione di cosa sia e come operi la natura umana, non già perché è in essa o dentro di noi (cioè nel cuore/mente) che dobbiamo cercare i corretti principi di convivenza civile, piuttosto perché è necessario capire come armonizzare i principi morali e la loro espressione con le nostre disposizioni naturali. Le listarelle 9-13 del XZMC provvedono a spiegare i

processi generati dalla natura umana che sono alla base di tutte le azioni, nonché a definire gli elementi necessari affinché questi processi possano prendere corpo; ma se il punto d'inizio è la totale assenza di un sistema di valori insito nel cuore, la sede dove ha luogo la riflessione etica, nonché la descrizione di una natura umana uguale per tutti che si limita soltanto a reagire agli stimoli provenienti dal mondo esterno, allora la ricerca deve necessariamente avere il suo principio al di fuori dell'uomo, non nella sua interiorità, bensì all'esterno. La funzione dei classici è, di conseguenza, di fondamentale importanza poiché svolgono la loro funzione nel fornire all'uomo proprio quei cardini morali che devono situarsi alla base del suo operato, sia in ambito familiare che in un contesto socialmente più esteso.

Il fatto che i riti abbiano come fondamento il *qíng* dell'uomo, che esso sia il punto di partenza del *dào* e che, per due volte, sia ribadito l'origine di *qíng* (le inclinazioni naturali) ci porta a capire che il manoscritto non tenta affatto di svalutare e di privare di importanza il valore delle caratteristiche umane. Si consideri l'importanza capitale della frase 道始於情 “La strada verso la perfezione morale incomincia dalla capacità spontanea di risposta delle inclinazioni naturali”.

Il carattere *qíng* è sicuramente uno dei più elusivi e al tempo stesso ricco di sfumature fra i caratteri cinesi; se a ciò aggiungiamo che esso è anche uno dei termini filosofici non solo più ricorrenti, ma anche più importanti nella speculazione del periodo degli Stati Combattenti, una ricognizione delle più autorevoli teorie su questo carattere appare necessaria. (Andreini, 2004a, p. 1)

Uno dei primi sinologi a ravvisarne la sua complessità è stato A.C. Graham (1986), il quale contestò l'accostamento del carattere con il significato di passioni: “In pre-Han literature [...] it never means “passions”, even in Xunzi [...] as a noun it means “the facts” [...] as an adjective it means “genuine” [...] as an adverb common in the *Mozi* ‘genuinely’” (*Ibid.*, p. 59). Sempre Graham nello stesso articolo scrive che il *qíng* di X “is what genuinely X in it”, “what X essentially is” (*Ibid.*, p. 60). Una delle sue descrizioni più efficaci di *qíng* è contenuta nella sua ultima opera: “Nell'uso comune il *qíng* di una cosa è ciò che ci fronteggia come dato di fatto, a prescindere dai modi in cui lo denominiamo o lo descriviamo e dai nostri tentativi di alterarlo o camuffarlo. Nell'accezione tecnica che si fa strada in Song Xing, i Zhuangzi, in Mencio e nel tardo moismo il *qíng* di X è un qualcosa senza il quale il nome ‘X’ non risulterebbe conforme; il concetto si avvicina all' ‘essenza’ aristotelica, ma è tuttavia legato al denominare anziché all'essere”. (Graham, 1999, p. 130)

Secondo Sarah Allan, *qíng* acquisisce il significato di “passioni” solo a partire dal periodo Han, mentre in precedenza significava “disposizioni naturali”, senza che ciò implicasse necessariamente le passioni. (Allan, 1999, p. 85)

In relazione ai concetti di *qíng* e di essenza aristotelica, Shun Kwong-loi (Xin Guǎnglái, 1997) si discosta in parte dalla lettura data da Graham, “because it is unclear that early Chinese thinkers drew a distinction between essential and accidental proprieties”. (*Ibid.*, p. 185) Shun va oltre, affermando che “the *qíng* of X’s has to do with certain characteristic features of X’s, features revealing the way X’s are really like. Now, sometimes the *qíng* of X’s can be features that obtain of X’s as a class but not of each member of the class [...] but often, the *qíng* of X’s has to do with features that obtain of X’s individually, especially tendencies that each individual X has”. (*Ibid.*)

Chad Hansen (1992, p. 276), spingendosi oltre la definizione di Graham scrive: “I have argued that *qíng* suggests reality as it registers on us. If it were, as Graham suggests, reality itself, its connection to *feelings* would be less clear. [...] We think of *qíng* as the heart-mind reaction to reality.”

Christof Harbsmeier (1998, p. 236) si accorda su posizioni simili a quelle di Graham sostenendo che con *qíng* si intende quelle caratteristiche o proprietà *essenziali* di una cosa. In qualità di termine quasi tecnico, esso si riferisce alle qualità che consentono ad una cosa di avere il suo nome e sebbene il *qíng* possa non essere necessariamente visibile, senza di esso una cosa non avrebbe il nome che le è stato assegnato.

Chén Gǔyìng (in Liú Lèxián, 2000, p. 22)<sup>241</sup> si avvicina alle posizioni di Graham: 考察先秦典籍，原始儒家对“情”并无所涉，其所言“情”乃“实”之义，与感情无所关。由荀子始，以为“人情甚不美” “Esaminando i testi pre-Qín, il carattere *qíng* per i *rú* non ha alcuna implicazione al di là di “realtà, fatti”, né ha alcuna relazione con il significato di “emozioni”. A partire da Xúnzǐ, il carattere indica le emozioni espresse dalla frase *rén qíng shèn bù měi* 人情甚不美”. Secondo Guō Qíyǒng (1995, p. 25), *qíng* non soltanto indica i desideri naturali ma anche i sentimenti morali (*dàodé gǎnqíng* 道德感情) e la porzione di manoscritto recitante 始者近情，终者近义。知情者能出之，知义者能纳之 dovrebbe essere interpretata tenendo in debito conto la presenza dei concetti di *rén* e *yì* nella sfera delle manifestazioni di *qíng* (queste due istanze devono essere considerate come sentimenti di chiara natura morale).

---

<sup>241</sup> Si veda anche Liú Lèxián, 2003, in <http://www.jianbo.org/Wssf/Liulexuan.htm>.

Per poter cercare di cogliere gran parte delle sfumature del carattere *qíng*, non possiamo fare cosa migliore che guardare il manoscritto stesso. Nella sua parte iniziale è scritto:

喜怒哀怒之氣性也，及其現於外，物取之也。性自命出，命自天降。道始於情，情生於性

*Le inclinazioni naturali sono costituite dai fluidi vitali alla base di piacere, dolore, tristezza e rabbia la cui manifestazione esterna è dovuta alla stimolazione dei fenomeni. Le inclinazioni naturali sono manifestate dalla realtà contingente, configurata dal Cielo. La strada che conduce alla perfezione morale ha inizio a partire dalla capacità, prodotto delle sue inclinazioni naturali, dell'uomo di rispondere istintivamente alla realtà. (XZMC, 3-4)*

Il contenuto di *qíng* sembra essere in larga parte, se non completamente, emotivo. Ciò ha indotto studiosi come James Behuniak (2005) a tradurre il carattere con “emozioni”. Di fatto, la preoccupazione del XZMC ad abbellire costantemente le emozioni umane, le espressioni delle inclinazioni naturali, fornendo loro una dimensione culturale che conferisce maggior valore e bellezza, sembra mettere in discussione il giudizio piuttosto netto di Graham.<sup>242</sup> Ciò non significa che l'interpretazione che Graham aveva fornito al carattere *qíng* fosse sbagliata o che esso abbia sempre significato “emozioni”. Nel XZMC *qíng* è l'apparenza oggettiva e autentica dell'azione scaturita dalla reazione delle inclinazioni naturali, ciò che la designa in quanto tale, ciò che appare per quello che realmente è agli occhi di coloro i quali presenziano all'esecuzione dell'azione o della manifestazione. In questo modo *qíng* assume in sé tanto il significato di “autentico” quanto quello di estrinsecazione di *xìng* che nel manoscritto è descritto come fluidi vitali di una serie base di emozioni. Tuttavia non è del tutto errato includere una serie di reazioni e desideri che esulino da quell'insieme base proposto all'inizio del XZMC. Si prenda in considerazione, più avanti nel secondo *piān* del manoscritto, la seguente frase: 目之好色，耳之樂聲，郁陶之氣也，人不難為之死 “l'amore di ciò che agli occhi si mostra sensuale, la gioia che le orecchie provano quando ascoltano suoni gradevoli è *qì* nel suo potenziale ancora inespresso per il quale gli uomini difficilmente non sono a disposti a morire”<sup>243</sup> (XZMC, 44), dove a essere

<sup>242</sup> “Il termine *qing* 情 (che per Song Xing, Mencio e Zhuangzi e tardo moismo indicava tutto ciò che in X è necessario per giustificare l'uso del nome X) viene innovativamente utilizzato da Xunzi per indicare gli elementi di autenticità mascherati nell'uomo da riti e moralità, ovvero le passioni”. (Graham, 1999, p. 331)

<sup>243</sup> Citiamo nuovamente un passo del *Liji* nel quale si afferma 子游曰「禮有微情者，有以故興物者；有直情而徑行者，戎狄之道也。 “Zi You disse: ‘Fra i riti ve ne sono alcuni che prescrivono di attenuare le proprie manifestazioni i-

discussi, seppur brevemente, sono desideri di appagamento ben noti. Il *Mèngzǐ* riporta: 口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也 “Il rapporto che intercorre tra il palato e i sapori, gli occhi e la bellezza, le orecchie e i suoni melodiosi, le membra del corpo con l’agio e il riposo pertiene alle inclinazioni naturali; l’uomo esemplare, tuttavia, poiché in essi vi è qualcosa che pertiene a ciò che il Cielo decreta, non li considera come natura” (*Mèngzǐ, Jīn xīn xià*); anche se nel manoscritto non si fa riferimento a *xìng*, nondimeno sembra che ci troviamo di fronte a un passo dove gli autori prendono consapevolezza della natura degli appetiti umani e dei desideri. Si consideri lo *Yǔcóng’èr*: 欲生於性，慮生於欲 “I desideri scaturiscono dalle inclinazioni naturali; da esse scaturisce la riflessione” (*Yǔcóng’èr*, 10) nel quale le inclinazioni naturali sono da considerarsi come la fonte dalla quale si generano i desideri. Ciò è importante, poiché numerosi traduttori che hanno affrontato il testo manoscritto spesso hanno identificato il significato del carattere *qíng* con quello di emozioni, in virtù del fatto che all’inizio si direbbe che il suo contenuto sia esclusivamente emotivo; abbiamo visto, tuttavia come *xìng* indichi sia le energie dei desideri, sia quelle di un insieme fondamentale di emozioni, ma anche il processo di crescita di un essere vivente (XZMC, 5).

Se *qíng* indica le manifestazioni autentiche delle inclinazioni naturali, conservando in tal modo il significato di genuinità, e se le inclinazioni naturali sono il prodotto di *mìng* inteso non solo come la dimensione della necessità, ma anche la dimensione e l’ambito del Cielo, *qíng* diviene quella discriminante in base alla quale l’azione (*dào*) può davvero essere ritenuta autentica. E l’azione dell’uomo, in quanto latrice dei valori morali propugnati dal manoscritto, non può prescindere da *qíng*, che oltre ad essere la manifestazione di *xìng* è la sua apparenza per come essa viene percepita nel contesto sociale dalle altre persone, di conseguenza la sua manifestazione è determinante nel rapporto con gli altri, perché chi si trova ad osservare e a interagire con un individuo che manifesta apertamente le sue inclinazioni naturali, non già come un indulgere nelle proprie pulsioni e desideri, bensì come un lasciare che la sua natura si dispieghi rivelando il suo percorso etico, è in grado di percepire la manifestazione come autentica o falsa, quest’ultima soggetta al biasimo e alla riprovazione dell’osservatore.

---

stintuali e così come ve ne sono alcuni che prevedono appositamente la presenza di ornamenti funebri da dispiegare; altrimenti, se si manifestano direttamente i propri istinti e si agisce di conseguenza, ci si comporta esattamente come i barbari Róng e Dí.” (*Lǐjì, Tángōng xià*). Il carattere *táo* ha il significato di *yùtáo* è indica una sensazione di appagamento non ancora espressa liberamente. Si veda *Lǐjì zhèngyì, Tángōng xià*, p. 386.

Il legame tra *qíng* e la percezione della natura genuina, reale e, in ultima analisi, autentica della realtà che rappresenta è data dal manoscritto nel momento in cui affianca in più di un'occasione il carattere a quello di *xìn*:

信，情之方也

*La credibilità è il prodotto della capacità di risposta dell'uomo alla realtà (XZMC, 40)*<sup>244</sup>

凡聲，其出於情也信，然后其入於人之心也厚

*Quando i suoni, la voce e i versi scaturiscono dalle risposte genuine delle inclinazioni naturali, sono veritieri ed entrano nel cuore stimolandolo profondamente. (XZMC, 23)*

苟有其情，雖未之為，斯人信矣

*Se l'azione dell'uomo si caratterizza come risposta spontanea e genuina della realtà, anche se non ancora completamente dispiegata, egli sarà credibile e degno della fiducia altrui. (XZMC, 50)*

未言而信有美情者也

*Chi, senza aver ancora proferito parola, si rende credibile e degno della fiducia altrui è una persona che abbellisce ogni sua manifestazione esterna. (XZMC, 51)*

Abbiamo già, in occasione di *rén* incontrato il carattere *fāng* 方. In un passo dei *Lúnyǔ* Confucio dice: 夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方 “La persona capace di premura verso il prossimo desiderando stabilizzare gli altri stabilizza se stesso; desiderando estendere, se stesso estende gli altri. Si definisce tecnica dell'amore verso il prossimo l'essere in grado di comprendere la realtà attraverso la capacità di immedesimarsi al posto degli altri”. (LUNYU, p. 428) Il commento di Zhèng Xuán: 方猶道也 “*Fāng* è simile nel significato a *dào*”. Lo *Āyǎ* definisce *fāng yì* 義.

*Qíng* diviene non soltanto l'apparenza esterna, ma l'espressione autentica dell'individuo, il suo stare al mondo che si realizza nel suo rapporto con la realtà esteriore (*wù*) o interiore (*yù*); il senso della frase della listarella 50 diviene in questo senso piuttosto evidente. Il soggetto, pur non avendo completato o addirittura intrapreso alcuna azione, non rischia di incorrere nel biasimo e nell'avversione altrui, poiché è il suo stare al mondo che è percepito

---

<sup>244</sup> Si confronti il capitolo *Biāo jì* del *Liji*: 情欲信，辭欲巧

to come realizzazione delle e manifestazione di sé (anche se ciò non necessariamente implica l'aderenza piena e totale ai valori morali di cui parla il XZMC. Si confrontino le listarelle 49-50). Tale manifestazione ha due caratteristiche importanti: la prima è, lo abbiamo detto più di una volta, l'autenticità, in quanto proveniente dalle inclinazioni naturali; la seconda è la sua natura spontanea. Abbiamo già rinvenuto un simile concetto nel capitolo precedente, a proposito della caratterizzazione delle inclinazioni delle inclinazioni naturali, sia nell'*incipit* che nella porzione delle listarelle 9-14: 凡人情為可悅也，苟以其情，雖過不惡。不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之為，斯人信矣。Liú Lèxián (2000)<sup>245</sup> mostra alcune analogie con il capitolo *Miù chéng* dello *Huáinánzǐ*: 情系於中，形行於外。故形戴情，雖過無怨；不戴其情，雖忠來惡 “La genuinità è saldamente ancorata all'interiorità e prende forma all'esterno attraverso atti concreti. Se queste forme in quanto espressione della genuinità di ciascuno non causano rancore negli altri, fossero le azioni stesse sbagliate; ma se l'azione non manifesta in sé la genuinità di chi la commette essa incorrerà nella riprovazione altrui, fosse anche condotta con totale imparzialità”, non tanto per smentire le definizioni riportate all'inizio del paragrafo dagli studiosi sul significato di *qíng*, quanto per mostrare come ciò che il XZMC ha espresso in quelle proposizioni rivelano non già il concetto di *qíng*, bensì la sua funzione, la sua operatività. Il carattere *qíng* presente nel passo è stato tradotto con “genuinità” e indica non tanto i sentimenti quanto l'autenticità stessa delle intenzioni e, di conseguenza, dell'atto. Il carattere è stato così spiegato dai commentatori dello *Huáinánzǐ*: 戴，心所感也。情，誠也 “Dài indica ciò a cui il cuore risponde; *qíng* significa autenticità”. (*Huáinánzǐ*, *Miù chéng*, p. 320). Ma nello *Huáinánzǐ*, il concetto di *qíng* è legato anche ad un altro, quello di *jīng* 精: 感乎心，明乎智，發而成形，精之至也 “La perfezione della autenticità più pura e incontaminata sono le reazioni più profonde del cuore, le intuizioni più brillanti delle facoltà intellettive, le azioni nelle quali si manifestano”, concetto questo che si pone in relazione con la capacità di influenzare gli altri. Nel XZMC questa capacità è espressa con minore enfasi, ma è tuttavia presente: gli autori del manoscritto sono convinti che una volta che il soggetto abbia compreso l'importanza dell'espressione autentica delle sue reazioni abbellite e perfezionate dai principi morali, i suoi sforzi dovrebbero essere riconosciuti come autentici da qualsiasi osservatore. Le somiglianze con il manoscritto sono notevoli e non è escluso che

---

<sup>245</sup> A pagina 23 della sua pubblicazione Liú Lèxián scrive: 但是，像簡文“苟以其情，雖過不惡。不以其情，雖難不貴……”这样特别强调“情（真情）”的作用，在传世先秦儒家典籍中的确不易找到 “Il significato di *qíng* come “realtà, fatti essenziali” inteso proprio allo stesso modo della pericope 苟以其情，雖過不惡。不以其情，雖難不貴…… è difficilmente rinvenibile negli altri testi pre- Qín”.



molte delle idee sul concetto di *qíng* rinvenibili nel capitolo dello *Huáinánzǐ* possano essere fatte risalire al XZMC medesimo.

E' stato proposto (Lián Shàomíng, 2002),<sup>246</sup> nel tentativo di spiegare il legame tra *qíng* e *xìng*, il ricorso alla dicotomia movimento – quiete in base al commentario di Kǒng Yǐngdá del *Zhōng yōng*: 「喜怒哀樂之未發，謂之中」者，言喜怒哀樂，緣事而生，未發之時，澹然虛靜，心無所慮，而當於理，故「謂之中」 “L’espressione ‘lo stato in cui piacere, rabbia, dolore e gioia non si sono ancora manifestate si definisce come condizione di assoluto equilibrio’ significa che tali emozioni prima di essere espresse attraverso il contatto con gli oggetti del mondo esterno dimoravano in uno stato di quiete e immobilità totale, senza che il cuore si producesse in attività riflessive ma rimanesse nel suo stato di ordine naturale. In base a ciò il testo parla di assoluto equilibrio” (*Lǐjì zhèngyì*, *Zhōng yōng*, p. 1989). E ancora: 「發而皆中節，謂之和」者，不能寂靜，而有喜怒哀樂之情，雖復動發，皆中節限，猶如鹽梅相得，性行和諧，故云「謂之和」 “La frase ‘Armonia si definisce come la condizione di assoluto equilibrio risultante dalla loro moderazione alla quale le emozioni pervengono una volta manifestate’ significa che le manifestazioni istintive di piacere, rabbia, dolore e gioia, incapaci di permanere nella condizione di quiete, pur dispegnandosi numerose volte mostrano uno stato di perfetto equilibrio dato dalla loro moderazione e dal loro contenimento; e proprio come il sale e le prugne si sposano a meraviglia così le inclinazioni naturali e le azioni da esse conseguenti risultano perfetta armonia. Per questo motivo il testo parla di armonia” (*Ibid.*). Lo stesso Zhū Xī (*Sìshū zhāngjù jǐzhù*, p. 18) si servirà di questa spiegazione avendo però in mente una concezione di *xìng* (e di *qíng*) ben diversa da quella del XZMC.

Quello che manca nello *Huáinánzǐ* e che è sottolineato dal XZMC è la natura amorale di *qíng*, amorale in quanto espressione di un insieme di tendenze e potenzialità latenti svincolate da qualsiasi legame con i valori promossi dal manoscritto, ma al tempo stesso, punto di partenza di ogni esperienza morale ed espressione visibile della soggettività. In quanto tale, *qíng* non è garante di alcuna forma di moralità, semmai il risultato e l’estensione del prodotto delle stimolazioni delle inclinazioni naturali sul soggetto, la tensione in cui si manifestano all’esterno. E’ su questa forma autentica di espressione dell’uomo che devono essere edificati i principi morali di modo che tale forma sia il veicolo privilegiato per poterli esprimere: se ritorniamo indietro, notiamo come il manoscritto specifichi *lǐ zuò yú qíng*, frase che dobbiamo affiancare a 苟以其情，雖過不惡 poiché l’azione che incorre in errori,

---

<sup>246</sup> Si confronti la nota 32.

ma che non incontra la riprovazione altrui, è un'azione affiancata da principi rituali, un'azione improntata sulla manifestazione dei principi di giustizia (*yì dào*) e non mera manifestazione istintiva di stimoli pervenuti da oggetti o dalla necessità di soddisfare con qualunque mezzo i propri desideri.

*Qíng* tuttavia non deve essere identificato totalmente con la mera apparenza esterna delle inclinazioni naturali, vale a dire da come esse si manifestano sul volto e sul corpo dell'uomo, altrimenti si correbbe il rischio di confondere il carattere con un altro che compare nel manoscritto e che designa l'apparenza esteriore e il portamento: *róng* 容 che abbiamo visto nelle porzioni comprese tra le listarelle 20-1.<sup>247</sup> Lo *Yùpiān* (*Mián bù*) definisce *róng róngyí* 容儀 “portamento”, un requisito indispensabile per *Xúnzǐ* per diventare un uomo nobile d'animo e colto: 君子聽律習容而後士 “L'uomo esemplare con l'ascolto dei temperamenti e il miglioramento costante del suo portamento diviene un uomo nobile d'animo.” (*Xúnzǐ, Dà lüè*)<sup>248</sup>

Il XZMC riafferma non solo il legame tra natura umana e autenticità, in quanto concessa dal Cielo, ma sancisce il legame tra l'espressione della ritualità e della moralità con l'autenticità medesima nel momento in cui designa *qíng* come luogo ideale per l'espressione di alcuni dei più alti valori *rú*. In questo modo il testo si discosta in maniera netta da *Xúnzǐ*, il quale poteva affiancare alle disposizioni naturali una natura acquisita grazie all'agire consapevole, *wěi* 偽. Nel XZMC si ritrova una struttura che ha dato parecchio da pensare ai sinologi occidentali, il carattere *guì* 慝. Ed è su questo concetto che andremo a concentrare la nostra attenzione, nonché ai numerosi problemi paleografici che si riverberano sul carattere che, possibilmente, sembra scrivere tale parola.

### III L'AZIONE: SFORZO E SPONTANEITÀ

#### III.I INTRODUZIONE – L'IPOTESI DI PÁNG PŪ

Uno dei motivi per i quali abbiamo asserito la necessità di affiancare il concetto di *qíng* con quello di autenticità è la consuetudine con la quale ricorre accanto al carattere *xìn*. Di fatto, frasi come 信，情之方也 e 凡人情為可悅也 sono piuttosto chiare e al tempo stesso consentono di poter affermare che la crescita e lo sviluppo morale sono compatibili con la

<sup>247</sup> Questa porzione testuale trova eco nel *Xúnzǐ*: 故曰：性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美，“Per questo affermo che la natura innata dell'uomo è radice, inizio, base e materia grezza; il consapevole agire è invece bellezza, frutto di cultura, principio d'ordine, sviluppo e compimento. Se non vi fosse la natura innata, non vi sarebbe materia da perfezionare tramite il consapevole agire; se non vi fosse l'agire consapevole, la natura innata originaria non avrebbe modo di attingere bellezza e perfezione” (*Xúnzǐ, Lǐlùn*. Trad. Crisma, 2004).

<sup>248</sup> Knoblock (1994, p. 365) emenda seguendo *Wáng Xiànqiān shì* con *chū* 出.

natura originaria dell'uomo. Ma il carattere *qíng* sembra essere legato ad un altro che ha dato parecchio da riflettere (almeno in Occidente) sia sul suo contenuto sia sulle implicazioni date dalla sua struttura grafemica: 愜.

Esso è, senza dubbio, uno dei caratteri che ha prepotentemente posto all'attenzione della comunità scientifica il problema della presenza del radicale cuore nelle strutture grafemiche dei caratteri presenti nei manoscritti rinvenuti nel territorio comprendente lo stato e l'area culturale di Chǔ, la cui composizione, con il passare del tempo, si è modificata fino alla sostituzione con un altro grafema o alla sua eliminazione. E' interessante notare come le discussioni che questo carattere ha generato non hanno avuto successo in Cina, dove le si guarda con sospetto se non addirittura come irrilevanti. (Shaughnessy, 2006, pp. 26-30)

Subito dopo la pubblicazione dei manoscritti di Guōdiàn, il professor Páng Pǔ (2005, pp. 203-13) nel corso di una conferenza internazionale sul ritrovamento dei manoscritti di Guōdiàn ha presentato un'analisi su molti caratteri contenuti nei testi rinvenuti che presentavano all'interno della loro struttura grafemica il radicale cuore, radicale che nelle successive standardizzazioni grafiche sarebbe andato perduto o sostituito con un altro. In Occidente, soprattutto nell'area angloamericana, queste speculazioni hanno trovato il consenso e ulteriore elaborazione in Edward L. Shaughnessy, forse il più entusiasta sostenitore della tesi di Páng Pǔ (Shaughnessy, 2006, pp. 26-30), così come anche in Edward Slingerland (2007) che si è servito dell'indagine condotta dallo studioso cinese nella sua indagine sull'importanza del concetto di *wúwéi* nei testi di Guōdiàn. Shaughnessy, riprendendo le tesi di Páng Pǔ, sostiene che la presenza del radicale cuore nella struttura dovrebbe conferire al carattere una sfumatura psicologica che si sarebbe in seguito persa in seguito alla trascrizione dei caratteri antichi con quelli di epoca Hàn, quando Liú Xiang e Liú Xīn dovettero editare una mole immensa di materiale filosofico, letterario e di altra natura, conservato nella biblioteca imperiale e in conseguenza alla naturale evoluzione del sistema grafico. Parte di questo lavoro consistette sicuramente nel trascrivere i caratteri scritti nelle grafie degli stati formati dallo smembramento dello stato Zhōu nella grafia all'epoca corrente. Shaughnessy si chiede se il lavoro di edizione delle grafie la cui struttura grafemica era ormai irrimediabilmente cambiata non avesse già in epoca Hàn cancellato definitivamente delle sfumature semantiche proprie dei caratteri impiegati nei manoscritti, sfumature rese visibili dalla struttura stessa del carattere:

*By forcing the script of the Warring States period to correspond to the script of the Han and later, is it not possible that we lose some of the nuance of the original?* (Shaughnessy,

2006, p. 27)



Le affermazioni di Shaughnessy meritano qualche commento: il punto cruciale è la perdita di sfumature semantiche nel passaggio di un dato carattere dalla grafia di Chǔ a quella Lì-shū. Nel caso di questo carattere, la presenza del radicale cuore dovrebbe suggerirci una sfumatura psicologica aggiunta al significato del verbo *wéi*, da cui si ricaverebbe il significato di attività mentale/emotiva (“emotional activity” nel testo di Shaughnessy). Non è molto chiaro che cosa egli intenda con “*forcing the script of the Warring States period to correspond to the script of the Han*” (corsivo nostro) così come, e in questa sede vogliamo dimostrarlo, che cosa si debba intendere con “emoziona activity.” Tuttavia, è indubbio che la presenza del radicale cuore spesso è problematica e non sempre consente di poter stabilire un preciso ambito psicologico del significato del carattere.<sup>249</sup> Ciò nonostante, vi sono alcune occorrenze di tale grafema che sembrano convalidare l’ipotesi di Páng Pǔ secondo la quale alcuni dei caratteri aventi questo grafema, la cui grafia non è più stata tramandata in conseguenza al processo di edizione dei testi avvenuto durante la dinastia Hàn, potessero indicare delle sfumature riferibili alla sfera emotivo – cognitiva e una di queste rientra proprio in uno degli esempi che lo studioso stesso ha citato: si tratta di due citazioni contenute nello *Zūn dé yì*:

不愛則不親，不□則弗懷，不釐則亡畏，不忠則不信，弗愆則亡復

*Se non si prova premura, non si può dimostrare l’amore parentale; se non [...], non li si potrà pensare a loro (non si potrà nutrire alcun affetto nei loro confronti);<sup>250</sup> se non si governa il popolo, non vi sarà alcun timore reverenziale; se non si è leali, non si sarà considerati degni di fiducia*

均不足以平政，埒不足以安民，鬪(勇)不足以沫眾，博不足以知善，決不足以知倫，殺不足以勝民

*L’equità non basta a garantire la pace nel governo; le mura che segnano i confini territoriali non bastano a far sentire il popolo al sicuro; il coraggio non è sufficiente a riunire le masse; l’essere dotti non è sufficiente a conoscere il bene; la risolutezza nelle proprie deci-*

<sup>249</sup> Esistono caratteri che comprendono il radicale cuore nella loro struttura ma hanno un significato privo di alcuna connotazione psicologica come  (*Lǎozǐ jiǎ*, 1)  (*Róng Chéng shì*, 6), *zéi* 賊.

<sup>250</sup> Il carattere è quasi completamente deteriorato e la sua lettura risulta impossibile. Né l’edizione su catalogo, né Lǐ Líng (2002, p. 140) lo trascrivono. L’unico elemento certo è la presenza nella porzione inferiore del radicale cuore. Lǐ Líng (*ibid.*) congetta che il carattere sia *lù* 慮, “riflettere, deliberare”.

*sioni non basta per conoscere le relazioni umane; le esecuzioni capitali non sono sufficienti a sottomettere e governare il popolo. (Zūn dé yì, 35)*

Il primo carattere è scritto con il radicale cuore, 惓 (Zūn dé yì, 33), l'altro con il radicale gē 戈. Secondo Páng Pǔ, il primo, a causa del radicale cuore, indicherebbe un ambito semantico più vicino alla sfera psicologica (xīntài 心態), mentre il secondo designerebbe un'azione concreta (xíngdòng 行動), possibilmente motoria.

Nel XZMC leggiamo:

行欲惓(勇)而必至

*Se nella propria condotta si desidera essere coraggiosi è necessario conseguire gli obiettivi prefissati. (XZMC, 62)*

Dove il carattere che abbiamo riportato come yǒng 勇 è scritto 𢆶, anch'esso con il radicale cuore. Occorre subito notare come il carattere yǒng 惓 sia registrato nello *Shuōwén jiězì* come forma in *gǔwén* del carattere yǒng 勇:

𢆶氣也。从力甬聲。𢆶，勇或从戈用。𢆶，古文勇从心

𢆶勇 yǒng è il fervore.<sup>251</sup> E' composto da lì 力 e si pronuncia yǒng 甬. Yǒng 勇 può essere alternativamente composto dall'elemento semantico gē 戈: 𢆶. 𢆶, la sua grafia antica, è composta da xīn 心 come elemento semantico.

Lo *Hànjiǎn* 汗簡 e il *Gǔwén sìshēngyùn* 古文四聲韻 listano il medesimo carattere sotto la voce yǒng 勇: 𢆶 (*Hànjiǎn*, 59) 𢆶 (*Gǔwén sìshēngyùn*, 3) e inoltre riportano anche la grafia con il radicale gē: 𢆶 (*Hànjiǎn*, 68)

E' chiaro che la fonte principale delle due raccolte è lo *Shuōwén*. Saremo dunque tentati di affermare che i testi di *Guōdiàn* confermano l'autenticità del carattere yǒng 惓 in quanto grafia antica di yǒng nonché l'accuratezza della registrazione di Xǔ Shèn.

La questione sembra, tuttavia, essere più complicata. Se nel XZMC questo carattere com-

<sup>251</sup> Il carattere qì è impiegato per indicare lo stato mentale di risolutezza dietro l'impeto di un'azione. Esso assume anche il significato di "furore."

pare soltanto una volta, nello *Zūn dé yì* compare due volte e, come abbiamo visto, con due grafie diverse.

Qiú Xīguī ha spiegato il carattere con yòng 用 “utilizzare, impiegare”, distinguendo, di conseguenza, le due grafie come due parole distinte. Lo *Hànjiǎn* presenta un’interessante grafia di yòng che, oltre a essere costituito dall’elemento 甬, scambiabile con 用, ha nella sua parte superiore anche il radicale cuore: 甬. Il carattere negli altri manoscritti di Guōdiàn ha il radicale gē 戈:

昔者君子有言：戰與刑，人君之墜德也。是故上苟身服之，則民必有甚焉者。君衄冕而立於阼，一宮之人不勝其敬，君衰絰而處位，一宮之人不勝其【.....】一軍之人不勝其勇。上苟倡之，則民鮮不從矣。雖然其存也厚，其重也弗多矣。

*Anticamente, gli uomini superiori avevano un detto secondo il quale le guerre e le punizioni rappresentavano la decadenza della virtù. Perciò, se i superiori indulgono in queste azioni, per il popolo sarà necessariamente un disastro. Quando un sovrano occupa la sua posizione indossando con noncuranza la corona, come a non mostrare alcuna differenza fra i suoi sottoposti, le persone che abitano a palazzo non si sottometteranno al suo rispetto. Quando un sovrano ricopre la sua posizione indossando logore vesti per i riti funebri, le persone che abitano a palazzo non si sottometteranno al [...],<sup>252</sup> i soldati del suo esercito non si lasceranno conquistare dal suo coraggio. Se i superiori promuovono questi ideali, il popolo non li seguirà. (Chéng zhī wén zhī, 6-9)*

Il carattere tradotto con “coraggio” è scritto 𠄎 (*Chéng zhī wén zhī*, 9) ed è stato trascritto correttamente 甬. Páng Pǔ segnala il passo qui tradotto come esempio di differenziazione tra i caratteri scritti con il radicale cuore e quello scritto con il radicale gē. Tuttavia, l’esempio non risulta convalidare le sue tesi. Il *Chéng zhī wén zhī* sembra preoccuparsi del rapporto che sussiste tra coltivazione morale interiore e educazione del popolo ai valori della tradizione. Laddove il primo passo non è compiuto, il popolo non potrà riconoscere nel sovrano una persona esemplare e seguire il suo esempio. Il rapporto interno – esterno risulta fondamentale per poter comprendere l’esito dell’azione:

是故君子之求諸己也深，不求諸其本而功諸其末，弗得矣

*Perciò quando l’uomo esemplare ricerca la virtù in se stesso, la sua capacità di introspe-*

<sup>252</sup> La listarella presenta una lacuna di circa dieci caratteri.

*zione diviene profonda e penetrante; quando egli non cerca la virtù nella propria natura, ma si sforza di ottenere lo stesso risultato nelle proprie manifestazioni visibili, non avrà alcun successo.*

La dicotomia *běn* 本/*mò* 末 sembra vedere nel primo termine, il potenziale di un individuo che può essere sviluppato ulteriormente e, al tempo stesso le capacità di risposta e i processi che sono alla base delle sue reazioni agli stimoli del mondo esterno. Si tratta di un concetto che si trova alla base della filosofia del XZMC. Dal momento che le disposizioni naturali sono condizioni poste a priori dal Cielo e poiché è da partire esse che inizia il processo di ricerca della radice della moralità, la loro maturazione non è soltanto un requisito indispensabile, ma diviene l'emblema della genuinità dell'azione.

Si potrebbe pensare che il coraggio di cui il *Chéng zhī wén zhī* sta parlando non si riferisca a un atto vero e proprio, alla rivelazione uno stato mentale e morale non ancora maturo o sviluppato, le cui conseguenze sono visibili all'esterno da chi osserva i gesti del sovrano. Sfortunatamente, anche se dovessimo adottare la proposta di Lǐ Líng (2002, p. 121) che colma la lacuna della listarella n°8, il risultato non è perfettamente chiaro e l'ambito del carattere non è perfettamente distinguibile:

一宮之人不勝其（哀。君冠冑帶甲而立於軍），一軍之人不勝其勇

*Gli uomini di palazzo non si lasceranno conquistare dal suo dolore. I soldati del suo esercito non si lasceranno conquistare dal suo coraggio se indossa elmo e armatura ma se ne sta impalato all'accampamento.*

Il carattere può fare riferimento sia al suo atteggiamento e alle sue azioni (*xíngdòng*), ma anche al suo stato interiore (*xīntài*) anche se in realtà la situazione è l'esatto opposto di quella che appare. La mancanza di assoluta chiarezza dell'ambito al quale il carattere sembra far riferimento è data dal fatto che le due dimensioni si compenetrano e non sempre (specie nelle questioni militari, come nell'esempio, e non morali) è possibile distinguerle nettamente.

Nello stesso manoscritto, alla listarella 21, *yǒng* 勇 è scritto con la grafia 𠄎 e sembra denotare un'azione di natura audace, quasi spavalda ma non basata su un'approfondita ricerca e comprensione di sé, situazione questa forse non molto dissimile da quella descritta da Mencio a proposito di Běi Gōngyǒu e associata al concetto di *bù dòng xīn* (*Mèngzǐ, Gōngsūn Chōu shàng*, 2):

是以智而求之不疾，其去人弗遠矣；勇而行之不果，其疑也弗往矣

*Per questo se non si è risoluti e decisi nel cercarlo pur essendo sagaci, non si sarà poi così diversi dalle altre persone; se si è nella propria condotta ma non si consegue alcun risultato, persisteranno dubbi su di voi.*

Abbiamo già visto in XZMC l’abbinamento tra *yǒng* “coraggio” e *xíng* “condotta” nel *Chéng zhī wén zhī* (62). Compariamo ora le due frasi:

敵而行之不果，其疑也弗往矣

行欲慮(勇)而必至

I due caratteri che scrivono la parola *yǒng* sono messi in relazione con la condotta del soggetto e in entrambi i casi possono riferirsi a uno stato interiore (psicologico), specie la seconda occorrenza del carattere, preceduto da *xíng* “azione, condotta.”

La grammatica della frase del *Chéng zhī wén zhī* non ci permette di risalire direttamente all’identità del sostituto *zhī*; ma è molto probabile che si tratti del proprio comportamento tanto nella sfera pubblica, quanto in quella privata, condotta che necessita di saldi principi affinché l’azione possa conseguire i suoi frutti.

Un altro caso è dato dallo *Yǔcóng sì*, dove leggiamo:

雖勇力聞於邦不如材，金玉盈室不如謀，眾強甚多不如時，故謀為可貴

*Anche se il suo coraggio e la sua risolutezza saranno famosi in tutto lo stato, essi non potranno rivaleggiare con le risorse di cui si dispone; un’intera corte reale riempita di giada e metalli preziosi non è paragonabile alla propria abilità strategica; l’accumulo di una forza immensa non è paragonabile alla capacità di agire in conformità al momento giusto. Perciò l’abilità strategica è la risorsa più preziosa. (Yǔcóng sì, 24-5)*

Il carattere 謀 altro non è che *yǒng* 勇. In questo caso, valori come il coraggio, immense ricchezze e dispiegamenti di forza non hanno la stessa importanza del saper anticipare i tempi progettando le proprie azioni (cioè la propria abilità strategica) e agire al momento giusto, anche se la situazione si rivela in ultima analisi avversa alle circostanze.



L'espressione *yǒng lì* indica il coraggio e la risolutezza in battaglia e in ciò sembra avvalorare l'ipotesi di Páng Pū:

初，叔向之母妒叔虎之母美而不使，其子皆諫其母。其母曰：「深山大澤，實生龍蛇。彼美，餘懼其生龍蛇以禍女。女敝族也。國多大寵，不仁人間之，不亦難乎？餘何愛焉？」使往視寢，生叔虎，美而有勇力，樂懷子嬖之，故羊舌氏之族及於難。


*All'inizio, la madre di Shū Xiàng era gelosa della bellezza della madre di Shū Hú e le impediva qualsiasi contatto quando si trovava in compagnia di suo marito.<sup>253</sup> Tutti i suoi figli presentarono le loro rimostranze a riguardo. La madre di Shū Xiàng rispose: "Le profondità delle montagne e le estese paludi danno vita a dragoni e serpenti, fenomeni inusuali e portentosi. Ho paura che, per la sua bellezza, possa produrre gli stessi fenomeni strani e prodigiosi per gettare su di voi ogni tipo di calamità. Voi fate parte di un clan debole e nello stato vi sono molti grandi nobili. Se le persone malvagie riescono ad aizzarli contro di voi, le vostre difficoltà non sarebbero più grandi? Cosa altro dovrei temere?" Mandò la madre di Shū Hú nella camera da letto con il marito della madre di Shū Xiàng e nacque Shū Hú. Egli era bello, coraggioso e risoluto in battaglia. Divenne il favorito di Luán Huàizǐ e, di conseguenza, il clan di Yáng Shé dovette affrontare pesanti difficoltà. (Zuǒ-zhuàn, Xiāng Gōng)*

晏平仲曰：「君恃勇力，以伐盟主。若不濟，國之福也。不德而有功，憂必及君。」  
崔杼諫曰：「不可。臣聞之：小國間大國之敗而毀焉，必受其咎。君其圖之。」弗聽。  
*Yán Píngzhòng disse: "Signore, fate affidamento al vostro coraggio e alla vostra risolutezza e potrete così combattere contro il signore dell'alleanza. Se non vi fermate, lo stato sarà colmo di benedizioni. Se i vostri meriti saranno acquisiti senza che le vostre azioni si siano basate sulla virtù, signore, l'ansia vi assalirà." Cuī Zhù lo ammonì: "E' inammissibile. Ho sentito che un piccolo stato cade in disgrazia se partecipa alla sconfitta e all'annientamento di un grande stato. Riflettete bene su questo, signore." Ma costui non prestò ascolto alle sue parole. (Zuǒzhuàn, Xiāng Gōng)*

Non sappiamo come le grafie che compongono i passi estratti dallo *Zuǒzhuàn* potessero essere state scritte. Sottolineamo, tuttavia, che nello *Yǔcóng sì*, dato il contrasto tra le risorse di cui può disporre uno stato e le qualità personali paragonate, il carattere *yǒng* sembra in-

<sup>253</sup> Con il marito della madre di Shū Xiàng.

dicare più uno stato mentale rivolto al combattimento dal quale se ne ricava un'azione che tutti potrebbero definire coraggiosa.

Sempre per quanto riguarda i manoscritti del periodo degli Stati Combattenti, il prossimo esempio sembra invece conferire al carattere 勇 una dimensione più psicologica che “fattuale”: nello *Cáo Mò zhī chén* si presenta inoltre un'interessante grafia per un carattere che è stato spiegato dai filologi cinesi come *xǐ* 憊 “avere paura, codardo”. A esso è affiancato il carattere  che riconosciamo come *yǒng* 勇; la citazione è di un certo interesse e la riportiamo per esteso:

收而聚之，束而厚之，重賞薄刑，使忘其死而見其生，使良車良士往取之，使其志起，勇者使喜，憊者使悔，然後改始

*Radunate le truppe rimanenti dopo averle richiamate, riunitele e temprate il loro morale enfatizzando le possibilità di ricompense e alleggerendo le punizioni e in tal modo farete sì che esse dimentichino la morte e guardino alla possibilità di sopravvivere e che i migliori fra la cavalleria e la fanteria si facciano avanti per la battaglia. Farete risollevarne la loro determinazione infondendo gioia nei più coraggiosi e smuoverete la paura<sup>254</sup> nei più pavidi; solo allora potrete ricominciare dall'inizio. (*Cáo Mò zhī chén*, 54-5)*

Il passo è interessante per più motivi: in primo luogo, notiamo che nelle strutture introdotte dal verbo *shǐ* 使 i verbi sono in un rapporto di antinomia l'uno con l'altro: così a *yǒng* si oppone *xǐ* 憊 e a *xǐ* 喜 si oppone *huǐ* 悔. Notiamo anche che i caratteri *xǐ* e *huǐ* sono una conseguenza degli stati descritti in precedenza, *yǒng* e *xǐ* 憊 e che le due frasi che contengono queste parole sono precedute da *shǐ qí zhì qǐ* 使其志起 che rimanda ad un contesto psicologico, così come i quattro caratteri citati poco fa. E' anche vero, tuttavia, che il coraggio è sempre inteso dai filosofi cinesi in primo luogo come manifestazione di una volontà priva di dubbi, condizione dalla quale può conseguire l'azione destinata al successo e pienamente efficace.

Il carattere con il radicale *gē* compare anche in alcuni manufatti in bronzo della tomba del marchese Yǐ di Zēng:

---

<sup>254</sup> *Cáo Mò* spiega al duca Zhuāng di Chǔ come gestire le proprie truppe di fronte a una pesante sconfitta che ha comportato ingenti perdite. Il carattere che è stato spiegato con *huǐ* non è inteso nel suo significato di “rimorso” bensì come un allentamento della paura nei soldati meno coraggiosi che, secondo *Cáo Mò*, deriverà dagli incoraggiamenti del duca Zhuāng se incoraggerà i suoi soldati enfatizzando le possibilità di ricompensa e alleggerirà le punizioni.





(*Jíchéng*, 11173)

Le tre grafie compaiono nella medesima iscrizione che ricorre in tre differenti manufatti. Dal contesto sembrerebbe che la grafia 𠄎 sia impiegata per scrivere il verbo *yòng* 用 in tutte e tre le iscrizioni: 曾侯乙之𠄎戟 sarebbe 曾侯乙之用戟, “Tridente impiegato dal Marchese Yi di Zēng”.




In questo caso, 𠄎 funge da prestito fonetico per il carattere 用. Rammentiamo, tra l’altro, come il carattere 甬 nei testi manoscritti del periodo degli Stati Combattenti sia spesso usato per scrivere 用 (si confronti, ad esempio, XZMC, 9):

𠄎 (*Chéng zhī wén zhī*, 1) 𠄎 (*Bāoshān*, 267)

Per ultimo, prendiamo il caso in cui tanto il carattere 𠄎 ( *Jíchéng*, 11280) quanto il carattere 𠄎 () sono utilizzati come nomi propri. La prima occorrenza è tratta da un’alabarda in bronzo appartenente al Duca di 𠄎, la seconda dai manoscritti di *Bāoshān*:

十月己亥日中易司敗黃勇受期

*Decimo mese del giorno jǐhài: registrazione dell’acquisizione e dell’ascolto preliminare del contenzioso tra il responsabile delle denunce penali e delle punizioni Zhōng Yáng e Huáng Yǒng.*<sup>255</sup> (*Bāoshān*, 71)

Nei manoscritti di *Shuìhúdi* il carattere 𠄎 sembra condividere le medesime sfumature semantiche di 勇. Le occorrenze che riportiamo sono  (*Shuìhúdi*, *Wéi lì zhī dào*, 34)  (*Rìshū yǐ*, 244) e  (*Rìshū yǐ*, 245):

怒能喜，樂能哀，智能愚，狀能衰，𠄎[勇]能屈，剛能柔，仁能忍，強良不得

*Si deve essere capaci di manifestare felicità quando si è in collera, dolore quando si è felici, ignoranza pur essendo colti, il proprio aspetto deve poter apparire fievole e somnesso;*

<sup>255</sup> La struttura della frase merita qualche commento: essa è estrapolata dalla sezione *Shòu qī* 受期, una delle quattro nelle quali i paleografi cinesi hanno suddiviso il testo. *Shòu qī* indica la registrazione della conclusione delle prime fasi dell’ascolto preliminare di un contenzioso nella quale sono indicati i nomi degli attori, le loro cariche pubbliche e il loro status personale. Si veda *Bāoshān Chǔjiǎn*, Běijīng, Wénwù Chūbǎnshè, p. 15.

*la propria audacia deve essere contenuta e dominata, la propria forza mostrarsi flebile, la propria umanità cedere spazio all'inflessibilità. In questo modo non vi saranno soprusi. (Shuìhúdi, Wéi lì zhī dào, 34)*

壬子生，愚【...】庚申生，愚

*Se nasce nel giorno rénzǐ sarà coraggioso, [...] se nascerà nel giorno gēngshēn sarà coraggioso. (Shuìhúdi, Rìshū yǐ, 244-45)*

Tutti i commentatori sono concordi nel ritenere 愚 una semplice variante grafica del carattere 勇. Notiamo come nella prima citazione tratta dai manoscritti di *Shuìhúdi*, l'anonimo autore esorta il lettore che desidera intraprendere la carriera amministrativa ad avere una completa padronanza di sé sapendo gestire determinati comportamenti e i loro opposti. Il fatto che 愚 sia seguito da *qū* 屈 (piegare, sottomettere, recidere) ci porta a pensare che esso stia facendo riferimento all'audacia e all'intraprendenza che necessitano di essere contenute affinché non divengano dei comportamenti in aperta trasgressione con le norme e le consuetudini. Questo ci porta a definire l'ambito semantico di 勇 in questa occorrenza molto più vicino a 敵 che a 愚. Ma si notino come i caratteri della citazione: *nù* 怒, *xǐ* 喜, *lè* 樂, *āi* 哀, *zhì* 智, *yú* 愚, *rén* 仁, *rěn* 忍, rappresentino tutti delle nozioni psicologiche; questa premessa sembra essere una tentazione che ci potrebbe spingere a convalidare l'assunto di Páng Pǔ e trattare il carattere in questa occorrenza come avente una maggior connotazione psicologica in virtù della presenza del radicale cuore, ma dobbiamo, tuttavia, affrontare l'evidenza che nei manoscritti di *Shuìhúdi* 愚 è l'unico carattere impiegato per scrivere 勇. Il carattere *yǒng* 甬 è impiegato in altre tre occorrenze, ma il suo significato non ha alcuna relazione con 勇.

In conclusione, i manoscritti di *Shuìhúdi* non distinguono i caratteri 敵 e 愚 e solo a quest'ultimo è riservato il compito di scrivere la parola 勇; ma in ciò non si separa dal carattere in uso nei testi posteriori, poiché tanto 愚 quanto 勇 possono essere impiegati per denotare le sfumature segnalate da Páng Pǔ, specie a partire dal periodo Hàn.

Per quanto riguarda i testi di Guōdiàn, notiamo che, ad eccezione dello *Zūn dé yì*, tutti i testi presentano la medesima grafia ogni volta che devono scrivere la parola *yǒng*.

### III.II IL CARATTERE GŪI 愚 NEL XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ : YÓU WÉI E WÚ WÉI

Nei termini in cui Shaughnessy pone la questione, dobbiamo fare tuttavia delle precisazioni: durante la dinastia degli Hàn Occidentali, il carattere 慧 è ancora presente e se ne trova testimonianza nei manoscritti di Mǎwángdū:

道恒無名也

侯王若【能】守之

萬物將自慧（化）

慧（化）而欲作

*La Via è eternamente senza nome.*

*Se soltanto i re e i nobili potessero custodirla*

*Tutte le creature si trasformerebbero*

*Se una volta trasformati sorgesse in loro il desiderio (Lǎozǐ jiǎ, 37)*

Troviamo lo stesso carattere impiegato nella listarella 13 del *Lǎozǐ di jiǎ* con lo stesso significato. In questo contesto, tradurre il carattere con “emotional activity”, così come intenderlo come scrivente il carattere *wěi*, è sbagliato. Ciò, naturalmente, lo si può ascrivere all’elevato grado di polisemicità del lessico della lingua cinese classica; infatti, tanto *wéi* quanto *huà* hanno simile pronuncia e possono essere usati l’uno al posto dell’altro: *wéi*<hjwe<\*w(r)jaj; *huà*<xwæH<\*hŋ<sup>w</sup>raj-s, cosa che rende perfettamente giustificata la presenza di *wéi* come elemento fonetico.

Da un punto di vista lessicografico, il carattere è elencato nel *Kāng Xī Zìdiǎn* (p. 2222) e nel *Zhōngwén dà cídiǎn* (vol. 13, p. 263) sotto la pronuncia *guì*. Il significato che ne viene dato è *xié* 諧, “armonioso, concorde, apprezzare”. Benché utile per la comprensione dell’evoluzione del significato dei caratteri cinesi, è chiaro che queste testimonianze dimostrano che alcuni dei caratteri che contengono il radicale cuore nei manoscritti di Chǔ non sono scomparsi del tutto. Vero è però che il significato riportato dal *Kāng Xī Zìdiǎn* non ha nulla a che vedere con il contenuto dei manoscritti in cui compare il carattere.

Quello su cui vogliamo riflettere è il seguente quesito: che cosa indica il carattere *guì*?<sup>256</sup> In basa alla breve digressione che abbiamo fatto sul carattere *yǒng*, è possibile affermare che questa struttura si focalizzi quasi esclusivamente su un ambito psicologico? Nel XZMC questo carattere è impiegato, a differenza del *Lǎozǐ jiǎ*, in contesti esclusivamente negativi, ma ciò non significa che non possa assumerne altri. Prima di procedere per un a-

<sup>256</sup> Qui usiamo la pronuncia *guì* per indicare esclusivamente la struttura grafemica del carattere.

nalisi delle affermazioni di Páng Pǔ, esaminiamo alcune occorrenze del carattere in altri manoscritti. Iniziamo segnalando un'occorrenza del carattere *gui* 𠄎 nella listarella 20 dei manoscritti di *Bāoshān* dove il carattere sembra svolgere le funzioni di un nome proprio di persona:

夏 𠄎 之 月 乙 丑 之 日， 鄣 司 敗 李 𠄎 受 期， 八 月 甲 辰 之 日 不 貞 周 𠄎 之 奴 以 致 命， 阡 門 有 敗。

*Giorno yǐchǒu del mese Xià Yì: registrazione dell'acquisizione e dell'ascolto preliminare del contenzioso tra il responsabile delle denunce penali e delle punizioni Xi e Lai San (?): se nel giorno jiǎchén dell'ottavo mese non si adempirà all'ordine di convocare lo schiavo di Zhōu Wěi /Wéi e di interrogarlo, si prenderanno i dovuti provvedimenti punitivi. (Bāoshān, 20)*

Ben più interessanti risultano essere le testimonianze lasciate nei manoscritti di Shànghǎi: nel manoscritto *Cóng zhèng yǐ* acquistato dal Museo di Shànghǎi leggiamo:

壅 戒 先 匿， 則 自 己 始， 顯 嘉 勸 信， 則 𠄎 不 彰。

*Se si ostacolano subito l'insorgere di inclinazioni licenziose, le trasgressioni saranno regolate. Se si manifesta la bontà e si esprime con tutte le proprie risorse la veracità, non vi sarà luogo alcuno per ogni forma di ipocrisia. (Cóng zhèng yǐ, 1-2)*

Sofferamoci sul significato del carattere 𠄎. La sua trascrizione è senza dubbio 𠄎, resta solo da accertare se il suo campo semantico possa tangere i significati di *wéi* o di *huà*. Dal momento che la pericope si sta concentrando sugli effetti benefici delle manifestazioni di bontà e di veridicità, è piuttosto improbabile che il carattere possa essere spiegato come variante ortografica di *huà*, ma è anche forzato considerare 𠄎 come se fosse il carattere *wéi* con una sfumatura psicologica, “emotional activity”:

*Se si manifesta la bontà e si esprime con tutte le proprie risorse la veracità, non vi sarà luogo alcuno per ogni forma di attività mentale/emotiva.*

Ma il senso di questa traduzione comincia a venir meno, poiché non è chiaro che cosa si

intenda con “emotional/mental activity” né per quale motivo debba essere contrastata.<sup>257</sup> Si noti come 慙不彰 sembra essere in opposizione tanto a *jiā* 嘉<sup>258</sup> quanto a *xìn*. Non solo, ma la condizione di 慙 non si realizza nel momento in cui *quàn xìn* 勸信, “si manifesta con tutte le proprie forze la veracità”. L’opposizione 信/慙 non è nuova: tanto nel XZMC quanto nel XQL i due concetti ricorrono in maniera antitetica

In un altro manoscritto, lo *Cáo Mò zhī chén*, troviamo un’occorrenza del carattere 慙:

君無憚自勞，以觀上下之情慙。匹夫寡婦之獄訟，君必身聽，有知不足，亡所不中，則民親之

*Se vostra maestà non si agita né si tira indietro davanti alle difficoltà, potrà discriminare i fatti reali ed essenziali dalle falsità nelle questioni riguardanti sia le fasce più alte che quelle più basse del popolo. Nelle questioni legali riguardanti persone più umili e le vedove, vostra maestà dovrebbe ascoltarle di persona e anche se le vostre conoscenze in merito si rivelassero insufficienti, se non mostrerete alcuna parzialità, il popolo vi tratterà con il medesimo affetto con cui tratta i propri genitori. (Cáo Mò zhī chén, 33-35)*

Notiamo come il carattere 慙 è accanto al carattere 青(情): 慙 青. Quale è il significato del carattere *qíng*? Si osservi:

三十年，春，王正月，楚子使薳罷來聘，通嗣君也。穆叔問王子圍之為政何如。對曰：「吾儕小人食而聽事，猶懼不給命，而不免於戾，焉與知政？」固問焉，不告。穆叔告大夫曰：「楚令尹將有大事，子蕩將與焉，助之匿其情矣。」

*Nella primavera del trentesimo anno del primo mese, il principe di Chǔ invitò Yuǎn Bā per l’insediamento del sovrano. Mù Shū domandò come Wáng Zīwéi come gestisse il governo. Costui rispose: “Non sono che alla stessa stregua di un uomo comune: mangio ed ubbidisco agli ordini. E tuttavia, temo sempre di non eseguirli bene, non posso proprio sfuggire a questa pena. Come potrei partecipare al governo?” Mù Shū domandò con più convinzione, ma costui non disse nulla. Mù Shū, allora, disse ai grandi dignitari: “Il primo ministro di Chǔ sta per compiere un colpo di stato. Se Zǐ Dàng è con lui, lo aiuterà a coprire la veri-*

<sup>257</sup> Naturalmente, potrebbe darsi il caso che con questa espressione si intenda la creazione intellettuale che porta alla menzogna, ma se volessimo ammettere tale interpretazione, non riusciamo a capire come applicare tale sfumatura alla resa del carattere data dagli studiosi nelle occorrenze del XZMC.

<sup>258</sup> Lo *Shuōwén* (*Zhùbù*, p. 423) definisce il carattere: 嘉, 美也 “*Jiā*, significa bello.” Zhèng Xuán spiega il carattere con *shàn* 善 “buono.” (*Shisānjīng zhùshū: Mǎoshī zhèngyì*, p. 525)

tà.<sup>259</sup> (Zuǒzhuàn, Xiāng gōng, 30.1)

La traduzione di *qíng* con ‘verità’ non indica un concetto generico e astratto, bensì fa riferimento alla situazione reale (in questo caso l’intenzione di preparare un colpo di stato) che può essere coperta o occultata. Anche nello *Cáo Mò zhī chén* l’autore si riferisce alla capacità del sovrano.

齐悼公之来也，季康子以其妹妻之，即位而逆之。季魴侯通焉，女言其情，弗敢与也。

*Quando il duca Dào di Qí arrivò, Ji Kāngzǐ gli diede in sposa sua sorella minore ed egli l’accolse facendole acquisire la carica di duchessa. Il marchese Ji Fáng ebbe con lei una relazione illecita e quando la donna raccontò a Ji Kāngzǐ la verità costui non le concesse (lo stato di Qí). (Zuǒzhuàn, Āi gōng, 8.3)*

Anche qui la parola che abbiamo tradotto con verità indica i fatti veri e propri che si sono svolti, non una nozione astratta e metafisica. Nella citazione dello *Cáo Mò zhī chén* non è chiaro a cosa stia facendo riferimento il concetto di *qíng*, ma esso contrasta ed è in antitesi con il carattere *wěi*.<sup>260</sup> Il testo, tuttavia, non è chiaro a riguardo se stia facendo riferimento a un concetto generico di genuinità opposto a quello di falsità, oppure a una verità fattuale specifica. Siamo tuttavia più propensi a ritenere più convincente la seconda ipotesi: trattandosi di ascoltare questioni legali (a proposito delle quali la presenza del binomio *shàng/xià* ci indica che il suo operato si estende in ogni ambito sociale), il sovrano, anche se allo scuro dei più minuziosi dettagli, deve essere in grado di coglierne gli aspetti più genuini ed essenziali, di discernere gli elementi non solo fondamentali di una questione, ma anche alla sua capacità di individuare i fatti veri e propri anche se apparentemente occultati. E’ proprio grazie a un atteggiamento privo di ogni forma di parzialità che il sovrano è in grado di discriminare i fatti essenziali e fondamentali e agire di conseguenza quando ascoltano le lamentele e i problemi del popolo, fosse anche composto da gente ordinaria. In ogni caso 惑 è qui privo di qualsiasi sfumatura psicologica:

<sup>259</sup> Yáng Bójùn punteggia la frase in modo differente: 楚令尹將有大事，子蕩將與焉助之，匿其情矣，“Il primo ministro di Chǔ sta per compiere un colpo di stato. Se Zǐ Dàng si unisce a lui, lo aiuterà e coprirà la verità.”

<sup>260</sup> Il sintagma coordinato *qíng wěi* 情偽 ricorre con una certa frequenza nei testi del periodo classico. Alcuni esempi possono essere rinvenuti in *Lǐshì Chūnqiū* (*Lùn rén*); *Zuǒzhuàn* (*Xī gōng*, 28.3); *Guānzǐ* (*Qī fū*; *Bā guān*) *Mòzǐ* (*Fēi míng*). Per un impiego del carattere *qíng* avente il significato di “fatti essenziali” rimandiamo a *Zuǒzhuàn* (*Zhuāng gōng*, 11). Il XZMC (49-50) e il XQL (21, 39) mettono in contrapposizione il carattere *xìn* con il carattere *wěi*. Per un’introduzione al pensiero militare e strategico dello *Cáo Mò zhī chén*, si veda Asano Yūichi 淺野裕一 (2008). Per una disamina del concetto di *qíng*, rimandiamo a Harbsmeier (2004).



“Vostra maestà, quando discrimina i fatti nudi e crudi dalle attività emotive/mentali in ogni ambito, non si agiti tirandosi indietro davanti alle difficoltà. Nelle questioni legali riguardanti le persone ordinarie e le vedove, vostra maestà dovrebbe ascoltarle di persona e anche se le vostre conoscenze in merito si dovessero rivelare insufficienti, se non mostrerete alcuna parzialità, il popolo vi tratterà con il medesimo affetto con cui tratta i propri genitori.”

Qui abbiamo cambiato il significato dato al carattere *qíng*, ma anche a volergli attribuire la sfumatura data poc’anzi, resta da dimostrare come le “attività emotive” non siano manifestazioni genuine anch’esse, ma siano definite all’opposto. Il problema maggiore è capire che cosa si debba intendere con “emotional/mental activity” e, di conseguenza, di definirla. Nelle testimonianze manoscritte non c’è traccia di una definizione. In effetti, verrebbe da chiedersi quali ambiti ricopra tali attività se la si pone in contrasto con quella fisica (Shaugnessy, 2006, p. 26). Come abbiamo già asserito, nel XZMC e nel XQL il carattere 慝 ricorre sempre con accezione negativa e questa carica è mantenuta anche nello *Cóng zhèng yǐ* e nello *Cáo Mò zhī chén*, nei quali non assume mai valenza positiva.<sup>261</sup> Per ora delineamo le seguenti situazioni che abbiamo ricavato dagli esempi fatti e che poniamo come premesse:

I Il carattere 慝 può essere impiegato per scrivere il carattere *huà* (*Yúcóng yī*, 68 e in *Lǎozǐ jiǎ*, 13).

II Il carattere 慝 è impiegato per scrivere il carattere *wěi*, ipotesi questa suggeritaci dal contesto in cui si trova nei manoscritti *Cáo Mò zhī chén*, 33-35 e *Cóng zhèng yǐ*, 1-2. Il carattere compare soprattutto in opposizione a *qíng* nella prima citazione e a *xìn* (esattamente come nel XZMC e nel XQL) nella seconda.

III Il carattere *wěi* 偽, con il radicale uomo, non è presente in nessuna fonte manoscritta di Chǔ.

Il carattere *guì* è presente nel secondo *piān* e ricorre in una serie di frasi che rivestono un’importanza notevole per quanto riguarda la natura dell’azione dell’uomo, sia essa mentale o fisica. La prossima situazione che descriveremo è anche un buon esempio di come possano influire le scelte critiche dei paleografi cinesi quando si tratta di studiare due testimonianze della stessa frasi che presentano interessanti casi di varianti grafiche:

---

<sup>261</sup> Escludiamo qui tutte le occorrenze in cui il carattere è impiegato come *huà*, come, nello *Yúcóng yī* (68) e nel *Lǎozǐ jiǎ* (13).

性自命出: 求其心有為  也, 弗得之矣。人之不能以為  可知也  
 性情論: 求其心有為  也, 弗得之矣。人之不能以  可知也

Per ora lasciamo le due frasi non tradotte. E' interessante notare, tuttavia, come l'edizione su catalogo abbiano spiegato la prima occorrenza di *wéi* con *wěi*, il che è sorprendente se si considera come solo nella seconda occorrenza del carattere si verifica un'alternanza nei due testimoni tra *wéi* e *guì*, lezione presente nel XQL. La trascrizione per entrambi i testimoni è 求其心有偽也, 弗得之矣。人之不能以偽可知也; ciò non dovrebbe sorprendere dal momento che nei testi della tradizione, oltre a un'occorrenza registrata nel *Xúnzǐ* che esamineremo a breve, assistiamo a fenomeni che registrano il carattere *wéi* impiegato per scrivere la parola *wěi*. Si confrontino i seguenti esempi: 鄭人圍許, 示晉不急君也。是則公孫申謀之, 曰: 「我出師以圍許, 為將改立君者, 而紓晉使, 晉必歸君。」 “Gli uomini di Zhèng circondarono Xǔ per mostrare che Jin non si preoccupava affatto del loro sovrano. Fu Gōngsūn Shēn ad occuparsi di tutto. Disse: ‘Se lanciamo l’esercito per circondare Xǔ, fingiamo di sostituire il sovrano e inviamo con tutta calma un emissario a Jin, quest’ultimo farà ritornare il sovrano di Zhèng.’” (*Zuǒzhuàn*, *Chēng gōng*, 9.12); 始乎無端, 卒乎無窮。始乎無端, 道也; 卒乎無窮, 德也。道不可量, 德不可數。不可量, 則衆強不能圖; 不可數, 則為詐不敢卿 “Abbi come principio l’assenza stessa di inizio e come fine l’inesauribile. Il Dào è ciò che ha come principio l’assenza di un inizio. La virtù è ciò che ha per termine l’inesauribilità. Il dào non può essere misurato, la virtù non può essere stimata per mezzo dei calcoli. Se il dào non può essere misurato, tutte le persone forti non saranno in grado di tramare (contro chi agisce in accordo ad esso); se la virtù non può essere stimata per mezzo di calcoli, mistificatori e imbrogliatori non oseranno avvicinarsi.” (*Guǎnzǐ*, *Yòu guān*) Si tratta dunque di un procedimento del tutto legittimo e fondato e uno studioso autorevole come Duàn Yùcái sostiene che 按經傳多假為為偽 “Sulla base di numerosi testi, sia classici, sia commenti ai classici, si riscontrano molte occorrenze del carattere *wéi* impiegato come prestito per scrivere il carattere *wěi*.” (*Shuōwén jièzì zhù*, p. 379) La stessa frase del *Guǎnzǐ* può essere letta non come prestito per *wěi*, bensì come verbo che, avente come oggetto *zhà*, significherebbe “ingannare”.

Al contrario, è interessante notare come come la locuzione *yǒu wěi* 有偽 si riscontri raramente nella letteratura ricevuta. Prendiamo, a titolo di esempio, un passo contenuto nello

*Hánfēizi*: 明主之國，有貴臣無重臣。貴臣者，爵尊而官大也；重臣者，言聽而力多者也。明主之國，遷官襲級，官爵受功，故有貴臣。言不度行而有偽必誅，故無重臣也。 “Nello stato di un dominatore illuminato, ci sono ministri stimati, ma non ministri influenti. Un ministro stimato ricopre una carica importante eseguendo compiti che comportano grandi responsabilità; un ministro influente è un ministro dalle molteplici risorse, le cui parole si rivelano determinanti nella conduzione della politica di uno stato. Nello stato di un dominatore illuminato gli avanzamenti e le promozioni sono concesse in accordo al merito mentre i posti e i titoli sono elargiti in base ai successi conseguiti. Ecco perché ci sono ministri stimati. Quando le parole non collimano con le dovute azioni e le falsità sono immancabilmente punite con severità non ci possono essere, proprio per tali motivi, ministri influenti.” (*Hánfēizi*, *Bā shuō*) Secondo *Hánfēi*, *yǒu wěi* è la manifestazione dell’incoerenza e della mancata corrispondenza delle parole con i fatti.

Il concetto di “attività emotiva/mentale” è invece più sfuggente: alcuni studiosi hanno messo in particolare evidenza un passo del *Xúnzǐ* che sembrerebbe protendere per le tesi di Páng Pǔ a causa di una ridondanza del carattere *wěi* difficilmente spiegabile al di fuori di fenomeni di varianti grafiche o corruzioni testuali:

性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉、能習焉而後成謂之偽<sup>262</sup>

*Con natura istintiva definisco i moti di amore, avversione, piacere, rabbia, afflizione e gioia appartenenti alle inclinazioni naturali. Per valutazione si intende la scelta operata dal cuore sulla base delle componenti istintive delle inclinazioni naturali. Chiamo attività consapevole la capacità di agire sulla base delle valutazioni operate dal cuore mentre con natura acquisita intendo il portare a compimento l’azione avendo accumulato riflessioni e valutazioni in grado di essere messe in pratica. (*Xúnzǐ*, *Zhēng míng*. Grassetto e sottolineature nostre)*

Ma anche in questo caso le obiezioni che si possono muovere si scontrerebbero con un dato per ora non è stato ancora smentito: se si dovesse trasporre la citazione del *Xúnzǐ* (pur con la dovuta precisazione che una simile operazione sarebbe da considerarsi del tutto ipotetica) nel sistema di scrittura in uso nello stato di Chǔ durante la copiatura dei testi mano-

<sup>262</sup> La citazione riportata da Shaughnessy presenta un errore. La frase 心慮而能為之動謂之偽 presente nello studio di Shaughnessy non contiene il verbo *dòng* 動. Il testo citato nel presente articolo riporta il passo correttamente.

scritti presi in esame, riprendendo il problema evidenziato da Páng Pǔ e da Shaughnessy,<sup>263</sup> la ridondanza molto probabilmente permarrrebbe, proprio perché fino ad ora non è stato trovato, nell'intero *corpus* dei testi manoscritti, un carattere che avesse la medesima struttura di *wěi* e al tempo stesso distinto sia da *wéi* che da *guì*: entrambi i caratteri, con ogni probabilità, avrebbero dovuto presentare la stessa struttura di *guì*.<sup>264</sup> Wáng Xiānqiān (*Xúnzǐ jǐjiě*, p. 412) cita, commentando il passo appena citato del *Xúnzǐ*, alcuni commentatori di epoca Táng e Qīng i quali affermano che uno dei due caratteri *wěi* contenuti nella citazione possa essere stato scritto con questa grafia a causa di un errore di trascrizione, dovuto forse a una confusione fonetica o grafica, del carattere *wéi* 為. Questa circostanza è molto probabile, ma non consente di confermare l'ipotesi di Páng Pǔ per lo meno sul significato del carattere *guì*, semmai chiarisce la presenza di una ripetizione attestando l'esistenza di un carattere già trasmesso al posto di un altro o l'impiego di una variante grafica.

In conclusione, la tesi di Páng Pǔ, sia sulla funzione del grafema cuore nel carattere *guì*, che negli altri caratteri, non può essere totalmente invalidata, ma nemmeno abbracciata *in toto*. A volte sembra che la presenza del grafema cuore avvalorasse questa distinzione fatta dallo studioso tra *xīntài* e *xíngdòng* (specie nel carattere *yǒng*),<sup>265</sup> tuttavia, a nostro avviso,

<sup>263</sup> “Since *lǚ* ‘deliberation’ is the topic of the fourth sentence of the *Xunzi* chain of definitions, it is likely, as Pang Pu concludes, that the *wéi* 偽 ‘artifice’ at the end of the sentence was originally written 慧 ‘emotional activity,’ such that the sentence should read something like ‘the heart deliberating and one’s capacities acting on it is called *emotional activity*.’” (Shaughnessy, 2006, p. 28)

<sup>264</sup> Si confronti invece la conclusione di Shaughnessy: “The internal redundancy and contradiction of the last two definitions of the *Xunzi* are doubtless due to the disappearance of the word 慧 “emotional activity,” from the language and the script of the Han dynasty. Faced with a manuscript that probably read 慧, but without a corresponding character in the modern script into which he was transcribing the definitive editions, Liu Xiang [...] preserve a specialized sense of the root word, in this case *wéi* 為 “to do, to act” by writing the character with a special signific, but silently changing the signific from ‘heart’ to ‘man.’” (*Ibid.*)


<sup>265</sup> Nelle listarelle del XZMCn° 38, 49, 50 e 55 troviamo l’alternanza 從 夨 che scrivono il carattere *guò* 過 sia con il radicale cuore che con il radicale *chuò* 辵. In particolare con il radicale cuore è associata la frase 行之不過. Si direbbe che entrambe le grafie fossero impiegate per scrivere lo stesso carattere, oppure che con il radicale *chuò* il carattere avesse il significato di “attraversare” e con il radicale cuore il significato di “errore”. Ma il fatto che abbia il radicale cuore non implica che ci debba essere una distinzione tra *xīntài* e *xíngdòng* poiché nella listarella 55 *xíng* 行 fa riferimento non a uno stato interiore o psicologico. Il radicale cuore potrebbe marcare un diverso uso semantico del carattere. Se si considera *xíngdòng* come attività fisica (attraversare con un mezzo qualsiasi), allora la distinzione di Páng Pǔ sembra trovare in questo caso una giustificazione. Il problema è sapere fino a che punto la nozione di *guò* scritto con il radicale cuore sia per i compilatori del XZMC di natura psicologica e non la grafia più in uso per scrivere quel determinato carattere. Anche ammettendo che le due parole *guò* e *guò* siano etimologicamente legate è piuttosto improbabile che nell’accezione di “errore” esso fosse percepito come nozione esclusivamente emotiva e psicologica. Se volessimo spostare la nostra attenzione non sul semplice verbo di moto, bensì su un errore di condotta visibile e a uno ravvisabile solo al proprio stato interiore, ci troveremmo comunque in difficoltà poiché nella listarella 38 il carattere compare con il grafema cuore, ma la natura dell’errore sembra essere non solo confinato alla sfera psicologica. Nella listarella 52 del *Chéng zhī wén zhī* il carattere è scritto con il radicale *chuò*, ma il significato sembra essere quello di “attraversare” poiché ha come complemento oggetto *qí suǒ* 其所. E’ probabile, dunque, che nel XZMC l’uso dei due caratteri fosse in funzione di due parole distinte, ma legate etimologicamente con tutta probabilità. Naturalmente, in accordo con la maggior parte delle prassi scritte del periodo degli Stati Combattenti, una grafia poteva essere impiegata per scrivere un’altra parola e non sarebbe certo una sorpresa se il copista del XZMC potesse essersi servito della grafia 從 per scrivere 夨. Slingerland (*Ibid.*, p. 20, n.35) scrive: “For instance, in the Guodian corpus *fan* 反 is written with both the “travel radical” (i.e., 返) and with the heart radical, depending upon the context: the former in cases where external movement is being referred to, and the latter in the sense of introspection, as in the gentleman “looking within” (*fanji* 反己) (Pang 2000: 38).” Slingerland e Páng Pǔ stanno rife-

nel carattere *guì* il regime di attività che si critica non può essere distinto ricorrendo alla dicotomia fisico/motorio ed emotivo, poiché entrambe le dimensioni sono prese in considerazione. Per poter comprenderne il significato, cominciamo con il riportare le occorrenze in cui il carattere compare:

I 凡 慝為可惡也。慝斯吝矣，吝斯慮矣，慮斯莫與之結

*L'azione falsa dell'uomo è riprovevole, poiché in quanto falsa cela la sua genuinità e, occultandola, l'uomo si ripiega su se stesso (per concentrarsi sui suoi fini) e a questo punto nessuno vorrà stabilire rapporti con lui.*



II 凡人悅勿吝也，身必從之，言及則明舉之而毋慝

III 慮欲困而毋慝/為  (?)<sup>266</sup>，行欲勇而必至，貓欲壯而毋伐，欲務齊而毋泊，喜欲智而無末，樂欲懌而有意，憂欲斂而毋昏，怒欲盈而無希，進欲遜而毋巧，退欲尋而毋輕，欲皆文而毋慝

Abbiamo detto che il carattere 慝 ricorrente nella prima frase riportata è antitetico a *xìn* e, di conseguenza, a *qíng*, le manifestazioni istintive delle inclinazioni naturali nel momento in cui rispondono alla realtà fenomenica. Nelle occorrenze II e III il carattere è preceduto dall'avverbio *wú* 毋, usato, di solito per indicare delle proibizioni; ciò implica che *guì* è qualcosa che non deve essere attuato o esperito.

Nella prima occorrenza di III il carattere è impiegato assieme a *lù* 慮 e questo ha dato modo a Shaughnessy (2006, p. 28) di riportare l'interpretazione di Páng Pǔ e di tradurre “For the deliberation to be profound, don't be emotionally active”; secondo lo studioso tra i caratteri *guì* e *lù* vi è un contrasto rinvenibile anche nel *Lǎozǐ jiǎ* (19), dove *lù* compare accanto a *guì*. Shaughnessy (*Ibid.*, pp. 25-7) riassume il dibattito intorno alla spiegazione preliminare che Qiú Xīguī ha offerto al carattere, avendolo dapprima spiegato con *zhà* 詐, e successivamente corretto con *wěi* 偽, poiché lo studioso ha presentato diversi passi tratti dai testi della tradizione nei quali *wěi* e *lù* ricorrono spesso in parallelo. La decisione di spiegare il carattere con *wěi* è stata giustificata da Qiú Xīguī con la presenza del grafema

---

rendosi a un'occorrenza rinvenuta nel *Qióng dà yǐ shí* dove si legge  e i due studiosi hanno perfettamente ragione quando asseriscono che il grafema cuore sottolinea un'attività introspettiva. Tuttavia la sua assenza nel XZMC non lascia spazio ad ambiguità:  (XZMC, 56) indica un'attività tutta interiore non certo motoria.

<sup>266</sup> La listarella è danneggiata alla sua estremità e, ipoteticamente, non è chiaro se il carattere risultra nella sua struttura privo del radicale cuore o se debba essere inteso come *wěi*. Tra breve chiariremo per quale motivo il carattere debba essere inteso come *wěi*.

cuore nella struttura di *gui*, una caratteristica non causale che non poteva (né può) essere ignorata.

Shaughnessy, a proposito della prima occorrenza del carattere *gui* in III, ha scritto che “As is probably the case in the Guodian *Laozi* A manuscript, there is a contrast between *li* 慮 “deliberation” and 慤, which, as Pang argues, seems surely to mean ‘emotional activity’ here as well.” (*Ibid.*, p. 28) Slingerland (2008, p. 19) affronta anch’egli la questione del carattere *gui* e traduce la frase riportata in I: “Generally speaking, human striving is an odious thing. Striving leads to regret, and regret leads to rumination (*lu* 慮). Once you begin to ruminate, you will find that you get along with no one.”, commentando “What is specifically condemned here is ‘striving’ my rendering of a word that appears throughout the Guodian corpus, as well as in some other Warring States archeological texts, but that has no modern equivalent: 為 written with the heart radical 心, either to the left or below. The Jingmenshi Bowuguan editors originally interpreted this as a variant of the modern 偽 (“hypocrisy,” or in the *Xunzi* “human effort / exertion”), but Pang Pu (2000) has convincingly argued that the use of the heart radical, with 為 as well as a host of other characters in these texts, should be understood as semantically significant, serving to mark off verbs referring to internal psychology from those involving external action in the world. 為 thus refers to a kind of psychological effort or mental exertion.” ritenendo il passo tradotto “the clearest condemnation of striving *per se* that one could possibly wish for.” (*Ibid.*, pp. 19-20).

Se, tuttavia, *li* fosse posto soltanto in contrasto con *gui* non sarebbe possibile giustificare per quale motivo esso sia ritenuto esserne una conseguenza e, allo stesso tempo, per quale motivo il manoscritto prescriva *li* senza *gui*. In base a quanto asserito dal XZMC in II, dovremmo concludere che *li* non è in opposizione a *gui* ma può esserne una conseguenza o un modo in cui si può esprimere; se dovessimo tenere conto di III, dovremmo trarre le conclusioni che *li* si può accompagnare a *gui*, senza esserne una diretta conseguenza. Si consideri inoltre che il XQL nella stessa frase presenta una lezione diversa, il carattere *yi* 異, il cui significato sembra può richiamare o l’incapacità della mente di concentrarsi e di fissare la propria volontà su qualcosa piuttosto che ‘attività emotive/mentali’,<sup>267</sup> oppure la colti-

---

<sup>267</sup> Interpretato in questo senso, torna alla mente il passo del *Xúnzǐ* a p. 116: 蚯蟻無爪牙之力、筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非蛇鱸之穴無可寄託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明，無惛惛之事者，無赫赫之功。行衢道者不至，事兩君者不容。目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰 “I vermi non hanno i vantaggi che potrebbero dare denti e artigli né la resistenza che potrebbero garantire loro ossa e muscoli, se ne avessero, ma riescono lo stesso a emergere per nutrirsi di terra e polvere e scendere fino alle dimore degli spiriti per abbeverarsi proprio perché la loro volontà è ferma e risoluta. Il granchio ha due chele e otto zampe, ciò nonostante se non

vazione di propositi reconditi miranti a sovvertire o rivoltarsi contro qualcosa, come le autorità costituite o il sovrano, e con questa accezione può ricorrere nel sintagma *yì xīn* 異心 o *yì yì* 異意. Certo, si tratta comunque di un ambito di natura razionale o mentale, ma è ben lungi dal significare “attività mentale/emotiva.” Alcuni riscontri sembrano essere forniti dal *Lǐjì*, dove si afferma: 輟朝而顧，不有異事，必有異慮。故輟朝而顧，君子謂之固 “Fermarsi a corte e voltare il capo, se non è per altre faccende tenute allo scuro da eseguire è sicuramente dovuto per secondi intenti, per questo motivo l’uomo esemplare giudica perversa questa condotta.” (*Lǐjì, Qǔlǐ*). Zhèng Xuán commenta il passo interpretando il carattere *yì* come se fosse *zhèng* 正: 輟朝而顧，心不正，志不在君也 “Quando il cuore non è retto, i suoi intenti non sono rivolti al sovrano.” (*Lǐjì jǐjiě*, p. 158) Il commento di Lǚ Dà-lín<sup>268</sup> spiega il passo come indicante qualcosa contrario all’ordine o ciò che è stato deliberato in accordo con i riti e il buon governo: 非所治者皆異事，非所謀者皆異慮，二者非姦則野也 “Tutte le faccende contrarie a ciò che rientra nell’ordine sociale sono considerate altre faccende; tutto ciò che è contrario a ciò che è stato deliberato e progettato è una cospirazione. Entrambe sono perverse o in antitesi con i valori della civiltà.” (*Ibid.*) Il *Lǚshì Chūnqiū* impiega il sintagma *yì xīn* come mancata corrispondenza delle proprie riflessioni con la realtà, intendendolo non come pensiero sedizioso bensì come incapacità di comprendere le circostanze esterne e oggettive: 自上世以來，亂未嘗一。而亂人之患也，皆曰一而已，此事慮不同情也。事慮不同情者，心異也。故凡作亂之人，禍希不及身 “Fin dalle generazioni più antiche il disordine sociale non si è mai prodotto in un unico atto e tuttavia il problema con tutti coloro che sono fonte di disordine sociale è che sostengono che esso accada proprio in questi termini. Questo modo di riflettere sulla faccenda non è assolutamente in linea con la realtà dei fatti in quanto il cuore pensa in modo errato, per questo motivo, di solito, le rovine provocate dal disordine sociale raramente non si abbattano su coloro che ne sono la causa.” (*Lǚshì Chūnqiū, Yuán luàn*)

Questa obiezione sembra essere confermata dal manoscritto *Sān dé*, dove leggiamo: 毋為懸?, 上帝將憎之. Il carattere la cui superficie è stata occupata da un punto interrogativo è

---

ha a disposizione una buca scavata da un serpente o da un’anguilla, niente potrà fornirgli un luogo sicuro dove vivere proprio perché la sua volontà non è salda ma impulsiva. Per questo motivo se non si hanno obiettivi chiari non vi saranno risultati evidenti a tutti; se non nell’esecuzione dei compiti non ci sarà discrezione, il successo non sarà accompagnato dal timore reverenziale. Se si cerca di percorrere contemporaneamente entrambe le biforcazioni di una strada non si giungerà da nessuna parte, se si cerca di servire due principi contemporaneamente nessuno dei due sarà soddisfatto. La vista non può essere acuta quando gli occhi sono concentrati su due oggetti, le orecchie non possono percepire chiaramente se intenzionate ad ascoltare contemporaneamente due suoni.” e, di riflesso, il passo del XZMC 凡用心之躁者，思為甚 “Il pensiero è fra le forme più intense dell’impiego costantemente dispersivo delle facoltà mentali.” (*Xúnzǐ, Quàn xué*) Anche in questo caso, la descrizione dello stato di mancanza di concentrazione dei moti mentali e la loro eccessiva e incoerente azione, incapace di pervenire ad una situazione di stabilità, non è stata fatta ricorrendo al carattere *guì*.

<sup>268</sup> Commentario a cura dei fratelli Lǚ di epoca Sòng (1076).

stato spiegato dai curatori del quinto volume dei manoscritti acquistati dal Museo di Shànghǎi con zhà; a ben vedere la sua struttura è identica a quella rinvenuta nella listarella 19 del *Lǎozǐ jiǎ*: laddove quest'ultimo riporta 𠄎 nel *Sān dé* compare in coppia 𠄎𠄎: 毋為𠄎詐, 上帝將憎之 “Non agire compiendo inganni e mistificazioni, poiché il Signore supremo ne avrà estremamente a male.” (*Sān dé*, 2) In quest'occorrenza, 𠄎 è accostato a un carattere che assomiglia a lù ma che si differenzia lievemente da esso e che possono con estrema facilità essere confusi (Lǐ Tiānhóng, 2003, p. 222).<sup>269</sup> Lǐ Tiānhóng (2003 p. 217) trascrive tanto il passo presente nel testimone del XZMC e riportato in I quanto quello del XQL: 凡人偽為可惡也, 偽斯矜, 矜斯怙, 怙斯莫與之結 (*Ibid.* p. 222). Tanto jù 怙 quanto lù si rivelano scelte legittime (Liú Zhāo, 2005, pp. 102-3; Chén Wěi, 2002, p. 203-4; Dīng Yuánzhí, 2000, p. 97-8). La struttura jù, tuttavia, non è presente nei testi trasmessi del periodo degli Stati Combattenti, ma può essere ricondotta a grazie a una glosa di Duàn Yùcái che spiega il carattere con jù simile per struttura al carattere del XZMC e che ha il significato di jiāo 驕 “arrogante.” Noi però vogliamo insistere sul carattere lù: esso non indica solo la riflessione profonda di natura razionale, come la intende Xúnzǐ nel capitolo *Zhèng míng*; il *Lǚshì Chūnqiū* contiene un passo interessante che vede i caratteri shèn 慎 e lù in un capitolo dedicato alla moderazione sui riti funebri:

凡生於天地之間，其必有死。所不免也。孝子之重其親也，慈親之愛其子也，痛於肌骨，性也。所重所愛，死而棄之溝壑，人之情不忍為也，故有葬死之義。葬也者，藏也，慈親孝子之所慎也。慎之者，以生人之心慮。

*Tutto ciò che vive tra cielo e terra deve morire: è inevitabile. I figli devoti prestano la massima attenzione e riveriscono i loro genitori poiché i genitori amano i loro figli. E' nella nostra natura provare dolore fisico, dolore ai muscoli e alle ossa.<sup>270</sup> Ed è nelle sue disposizioni istintive che l'uomo non può sopportare di gettare in un fosso ciò che egli ama e che considera più importante, per questo motivo vi sono dei precisi significati e delle disposi-*

<sup>269</sup> Si confronti a questo proposito Slingerland (*Ibid.*, p. 19, n. 33): Qiu Xigui (2000) alternately reads this character as X, understanding it as ju 怙 (“arrogant”). However, his primary argument against understanding it as lu 慮 (“to reflect, ruminate”) is that, under this reading, it is “hard to make sense of the text” (“文義難通”; 200: 26), an opinion with which I disagree.

<sup>270</sup> La frase *tòng yú jī gǔ, xìng yě* 痛於肌骨，性也 può anche essere spiegata come se fosse *tòng yú jī gǔ, shēng yě* 痛於肌骨，生也 “fa parte della vita provare dolore fisico”, tuttavia poco più avanti il testo parla delle componenti più essenziali e istintive dell'uomo (*qíng*) spostando il discorso su un piano squisitamente emotivo e psicologico. Per questo motivo preferiamo considerare *xìng* nel suo significato di “natura umana.”



zioni appropriate che regolano la sepoltura.<sup>271</sup> ‘Seppellire’ significa ‘coprire’ ed è ciò su cui i genitori amorevoli e i figli devoti e filiali riversano le loro cautele. Chi si prende cura di questo aspetto lo fa poiché si preoccupa (per i defunti).<sup>272</sup>

*Lǚ* oltre alla riflessione razionale sembra qui indicare la preoccupazione che insorge quando il proprio pensiero è rivolto a qualcosa o a qualcuno.<sup>273</sup> Nel passo del *Lǚshì Chūnqiū* la giustificazione del gesto della sepoltura è data dall’affetto vicendevole dei genitori e dei figli; il rito funebre è spesso definito come uno dei pilastri della benevolenza e l’inottemperanza alle prescrizioni del lutto possono essere viste come mancanza di senso di umanità (a questo proposito, si confronti *Mèngzǐ Téng Wén gōng shàng*, 5; *Lúnyǔ, Yáng Huò*, 21 e abbiamo anche visto *Yǔcóng sǎn*, 35) ed è dato più del senso di intolleranza nel vedere quanto di più caro gettato via che da un calcolo razionale, esattamente come nel caso di *Yízi* nella narrazione di Mencio, dove la vista dei corpi dei genitori divorati dagli animali selvatici fa intervenire il senso di umanità nella forma più alta, quello di amore verso i propri genitori. Nel passo, la cautela verso le persone morte è data in primo luogo dalla preoccupazione di ciò che il cuore non può sopportare ed è importante notare la scelta del verbo impiegato dal *Lǚshì Chūnqiū* nel descrivere la sensazione di insopportabilità nel vedere maltrattato il corpo senza vita del genitore o del figlio: *rèn* 忍; questo carattere lo ritroviamo nel *Mèngzǐ*, tanto nel passo che sarà subito citato, quanto nella vicenda del capitolo 1A7, dove le azioni del re *Xuān* di *Qí* alla vista di un bue condotto al sacrificio sono dettate proprio dalla sua intolleranza alla vista della sofferenza del bue. Mencio vede in questa azione (e nelle cause dietro) la possibilità di poter attuare un governo improntato su ideali etici basati sulla gloriosa tradizione degli antichi sovrani ed è importante notare come l’operazione dettata dal senso di ripulsa alla vista della sofferenza di un altro essere vivente sia stata definita da Mencio stesso come *rén zhī shù* 仁之術:

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」

Mencio disse: “Tutti gli uomini hanno un cuore che non sopporta le sofferenze degli altri. I

<sup>271</sup> Il carattere *yì* 義 sembra avere qui una doppia accezione di “appropriato, giusto” e “significato”. Subito dopo, il testo da una spiegazione al carattere *zàng* che ci ha indotto a considerare anche il secondo traduttore come una possibile soluzione.

<sup>272</sup> La frase successiva riporta 以生人為死者慮 includendo il complemento introdotto dalla preposizione *wèi* assente nella prima occorrenza della frase. Dal momento che, con ogni probabilità, si tratta di una ripetizione che serve a introdurre una condizione, abbiamo trattato la prima frase come contenente il complemento *wèi sǐ zhě*.

<sup>273</sup> Uno dei significati di *lǚ* è anche quello di “preoccupazione”: si confronti a questo proposito *Zhuāngzǐ*: 喜怒哀樂，慮嘆變蜚 “Piacere, rabbia, dolore, gioia, preoccupazione, dispiacere, capriccio e trepidazione.” (*Zhuāngzǐ, Qí wù lùn*)

*sovrani dell'antichità avevano un cuore incapace di tollerare la sofferenza degli altri, di conseguenza avevano attuato un governo che non avrebbe mai potuto sopportare la sofferenza umana. Se si potesse attuare un simile governo grazie a un cuore incapace di tollerare le sofferenze altrui, il mondo lo si potrebbe rivoltare sul palmo della mano. (Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng)*

孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充『無欲害人』之心，而仁不可勝用也。[。。。]」

*Mencio disse: “Per tutti gli uomini esistono cose che non possono sopportare. Estendere questo senso a ciò che si è in grado di sopportare è il senso di umanità. Per gli uomini esistono delle azioni che non possono essere commesse; estendere questo a ciò che è possibile compiere è il senso di ciò che è giusto e appropriato. Se gli uomini fossero in grado di svuotare il loro cuore del desiderio di nuocere agli altri allora l'amore e la premura verso il prossimo non conoscerebbero limiti [...]. (Mèngzǐ, Jīn xīn xià)*

Ma queste spiegazioni non sembrano avere alcuna attinenza con il carattere *guì*; supponiamo, in via ipotetica, che il XZMC invochi fortemente l'ideale di *wúwéi* e che nei confronti della riflessione profonda sia critico per i motivi evidenziati da Slingerland. Per quali ragioni il XZMC dovrebbe adoperarsi contro l'agire consapevole al punto da definirlo 惡? La domanda sembra banale a prima vista, ma non lo è poiché il manoscritto attribuisce a tale reazione delle precise risposte che spesso si riverberano sull'azione morale.

Oltre a queste obiezioni forse ve ne è un'altra che si staglia con maggior forza: se lo sforzo e l'azione consapevole, sia essa mentale/emotiva o fisica è condannata dal manoscritto, per quali ragioni nelle listarelle 9-14 *yǒuwéi* non è trattato con il medesimo disprezzo? E soprattutto, se si tratta di uno sforzo in ambo le direzioni, prima mentale e poi fisico, per quale motivo non è scritto con il grafema cuore? Ancora, perché nell'ultima frase *jūnzǐ shēn yǐwéi zhǔ xīn* 君子身以為主心 il carattere *wéi* non è scritto anch'esso con il grafema cuore, dato che siamo chiaramente di fronte ad un'attività mentale/emotiva, uno sforzo consapevole dell'uomo superiore nel momento in cui agisce in base alle capacità del cuore di riellaborare le espressioni delle inclinazioni naturali sulla base della potenza morale e che egli ha sviluppato grazie all'insegnamento?

Come abbiamo detto all'inizio di questo paragrafo, la traduzione “attività mentale/emotiva” è così generica che arriva a comprendere qualsiasi capacità del cuore (ad esempio: 凡道心

術為主); certo, se facciamo riferimento alla frase che Shaughnessy ha citato, se con “emotionally active” si intende qualsiasi moto del cuore in grado di perturbare la riflessione, allora non possiamo che trovarci d’accordo, ma tenuto conto delle occorrenze del carattere negli altri manoscritti, stabilirne il significato solo sulla base di alcune delle sue occorrenze nel XZMC e nel *Lǎozǐ jiǎ* ed estenderlo ad altri testi può essere fonte di incomprensioni, soprattutto perché resta anche da definire se *lù* stesso sia un’attività mentale/emotiva, in quanto in II *lù* segue *guì*.

Lo *Shuōwén* (*Sībù*, p. 955) definisce *lù*: *móusī* 謀思 “*Lù* significa riflessione ponderata” e a sua volta *móu*: 慮難 “Riflettere approfonditamente sulle circostanze avverse”: sia il carattere *lù* che *móu* sono impiegati nella lingua cinese classica per indicare la riflessione razionale e la capacità mentale di delineare un progetto e di programmare delle attività. Abbiamo anche visto che in alcuni testi *lù* indica una preoccupazione altruistica che si sviluppa nella volontà di progettazione e cura verso gli altri (uscendo parzialmente dalla sfera puramente razionale). Queste attività non sono necessariamente negative, specie nei *Lúnyǔ*: 子曰: 「道不同, 不相為謀。」 “Non si possono avere progetti in comune se non si condivide la medesima via” (*Lúnyǔ*, *Wèi Líng gōng*); 曾子曰: 「吾日三省吾身: 為人謀而不忠乎? 與朋友交而不信乎? 傳不習乎? 」 “Zēngzǐ disse: ‘Ogni giorno esamino la mia condotta su tre questioni: nel fare progetti per gli altri mi sono dimostrato leale? Nei rapporti con i miei amici ho mancato di sincerità? Non ho messo in pratica quello che mi è stato tramandato?’” (*Lúnyǔ*, *Xué’ér*)<sup>274</sup>

Lo *Ēryǎ* (*Shì yán*, p. 75) definisce *móu xīn*: 謀, 心也 e in un’altra sezione *yóu* 猷 (*Ēryǎ*, *Shì gǔ*, p. 14). Il carattere *yóu* non è nuovo: lo abbiamo già incontrato nelle listarelle 57-8 e indica un’attività basata su uno scopo nascosto agli osservatori o a qualunque persona che intrattenga relazioni con tale individuo e in questo ambito è affine a *gù*, precedentemente definito come *yǒuwéi*. C’è di più: se volessimo seguire la definizione data dallo *Ēryǎ* (p. 14), dovremmo rivolgere la nostra attenzione su ciò che implica il carattere *yóu*: il manoscritto dice che i rapporti nei quali manca lo stesso senso di gratificazione e di intesa è basato su *yóu*. Nel XZMC, *móu* è citato quasi come se fosse in antitesi ad un altro carattere che abbiamo spiegato all’inizio di questo capitolo: *shèn*. *Shèn* è l’attitudine dell’uomo a salvaguardare il processo di auto coltivazione e di sviluppo della sua natura originaria in modo da farla convergere verso *rén* a partire dalla sua capacità di amare gli altri (quest’ultima si suppone essere all’inizio priva di ogni rifinitura di natura rituale) e al tem-

<sup>274</sup> Ulteriori testimonianze possono essere riscontrate in *Lúnyǔ* (*Shù ér*, 11; *Tài Bó*, 14; *Xiàn wèn*, 26)

po stesso di manifestare la sua natura stessa in accordo e con attenzione alle situazioni in cui egli si trova poiché è al tempo stesso uno stare in presenza. Dal momento che *shèn* implica la riflessione e il ritorno su di sé, sulla propria autenticità (si ricordi che *shèn* assume il significato di *chéng*), manifestata all'esterno sotto forma di *qíng*, *móu* si qualifica come attività in aperto contrasto con la prima, se non addirittura dannosa:<sup>275</sup>

慎，仁之方也，然而其過不惡。速，謀之方也，有過則咎。人不慎則有過，信矣  
*L'amore verso il prossimo si manifesta come cura e salvaguardia della propria autenticità e attenzione verso il mondo; in tal modo anche se la propria condotta dovesse rivelarsi sbagliata, non si incorrerà nel biasimo altrui. La rapidità è manifestazione della capacità di elaborare cosanpevolmente un progetto; se nel portarlo a compimento vi dovessero essere degli errori, ed è garantito che se l'uomo non mantiene questo atteggiamento di cura e salvaguardia di sé e attenzione verso gli altri tali errori si verificheranno, le ripercussioni saranno considerevoli. (XZMC, 49)*

Si noti il contrasto tra *jiù* e *bù*: se il secondo designa un'azione condotta, pur non nella sua perfezione, in accordo con la virtù di *rén*, esso non può essere oggetto della riprovazione altrui poiché è generato dalla sua parte più autentica e genuina dell'individuo. (凡人情為可悅也，苟以其情，雖過不惡。不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之為，斯人信矣 “Le espressioni genuine dell'uomo sono ciò che ci può far sentire gratificati: in presenza di un'azione aderente all'autenticità dell'uomo, anche se fosse sbagliata, non mostriamo avversione nei suoi confronti, ma non avrà più alcun valore se non sarà espressione delle sue capacità di rispondere alla realtà, fosse anche di difficile realizzazione. Se, infatti, l'uomo conserva queste capacità, sarà degno della fiducia altrui, anche se non si è ancora profferito in azioni.”) Laddove, però, questa risulta essere mancante, si ha una situazione di totale mancanza di autenticità. Con questo termine il manoscritto non si intende solo un concetto di falsità poiché in gioco è anche l'aderenza ai principi morali che si apprendono

---

<sup>275</sup>E' interessante notare come nel *Guānzǐ* il carattere *móu* possa essere associato alla strategia dell'egemone (*bà* 霸) mentre quella del sovrano è caratterizzata dall'aderenza ai principi di ritualità e giustizia: 常至命，尊賢授德，則帝。身仁行義，服忠用信，則王。審謀章禮，選士利械，則霸 “Coloro che costantemente perfezionano quanto il Cielo ha stabilito a priori, onorano le persone capaci e meritevoli e ricompensano le persone virtuose sono augusti sovrani. Coloro che in prima persona si premurano verso il prossimo e mettono in pratica i principi di giustizia lasciando che le persone ad essi leali si sottomettano e impiegando uomini degni della massima fiducia sono i re. Coloro che esaminano ogni possibilità di natura strategica e comprendono forme e principi rituali, selezionano persone colte e affilano le proprie armi sono gli egemoni.” (*Guānzǐ*, *Yòu guān*) Il carattere *míng* non risulta essere chiaro perché può far riferimento sia a ciò che il Cielo pone fin dall'inizio, sia gli ordini emanati da un'autorità (Rickett, 1985, p. 171) e la frase *cháng zhì mìng* 常至命 presenta anch'essa dei problemi poiché le altre sono costruite in base ad una disposizione di quattro caratteri, mentre è probabile che in questo passo sia andato perduto un carattere posto prima di *cháng*. (*Guānzǐ jiàozhù*, p. 139-40)

grazie all'insegnamento dei saggi e nel momento in cui il soggetto non agisce più in base a *shèn* le sue azioni non solo difettano di *rén*, ma anche della volontà di perseguire (*dù*) fino in fondo un ideale etico che si riverbera necessariamente verso sul prossimo. Nel *Lǚshì Chūnqiū*, *lù* è spiegato da Gāo Yòu con *luàn* 亂: 今賞罰甚數，而民爭利且不服，德自此衰，利自此作，後世之亂自此始。夫子盍行乎，無慮吾農事 “Al giorno d’oggi ricompense e punizioni sono numerosissime e il popolo lotta per il profitto senza sottomettersi. E’ a partire da questo momento che la virtù è decaduta e da qui è sorta l’idea di profitto così come da qui è iniziato il disordine delle generazioni successive. Perché, dunque non ve ne andate? Non disturbate il mio lavoro nei campi.” (*Lǚshì Chūnqiū*, *Cháng lì*) Nel XZMC il carattere non è inteso secondo l’interpretazione di Gāo Yòu, ma gli “errori” (*guò*) si ripercuotono sulla comunità e abbiamo visto che il manoscritto, pur sottolineando la dimensione interiore del carattere *shèn*, ne mantiene, differenziandosi da *Wǔxíng*, una tutta rivolta all’esterno: il sintagma verbale *kě yuè* 可悅 dell’ultima citazione tra parentesi può essere tradotto tanto con “può essere appagato”, riferito al *qíng* dell’uomo, in quanto componente che può raggiungere uno stato di gratificazione ancora maggiore di quanto non quando non ha ancora subito gli effetti del potere dell’educazione, oppure, ed è la nostra interpretazione, rimandare ad un giudizio dell’osservatore. Questo è dovuto al fatto che successivamente i sintagmi *bù è* e *bù guì* 不貴 sono anch’essi dei giudizi di valore e quest’ultimo ricorre anche nella listarella 37 per connotare un’azione condotta con successo ma non scaturita da una profonda ricerca del proprio cuore, da una ricerca che vede nella forza morale (*dé*) la chiave di volta delle azioni dell’uomo. Il manoscritto non esprime una condanna di *móu* di per se stesso, ma solo nel momento in cui nel realizzare la propria volontà progettuale il soggetto viene meno alla propria autenticità e all’attenzione verso gli altri, poiché se *shèn* non esula da errori nella propria condotta, tuttavia è indice di sincera ricerca di sé, cura e preoccupazione verso le altre persone, laddove *móu*, privo di *shèn*, nascendo dagli intenti esclusivamente deliberati dell’uomo può procedere come ostacolo con l’andamento libero e spontaneo della sua parte più autentica. Provenendo da una scelta esclusivamente deliberata (*lǜ*) e svincolata dalla natura, in quanto condizione posta dal cielo, non può che fraporsi e andare contro la logica del *dào*, che il manoscritto ritiene nascere dalla parte più genuina dell’uomo, e danneggiare l’armonia spirituale che consente il fluire spontaneo dell’azione e delle interazioni umane (*jiāo*); quando la riflessione profonda non si pone in contrasto con la parte più genuina dell’uomo essa è perfettamente legittima. Notiamo che in questo frangente, il XZMC sembra quasi anticipare la definizione che Xúnzǐ

dà alla prima occorrenza del carattere *wěi*: 心慮而能為之動謂之偽 “Chiamo attività consapevole la capacità di agire sulla base delle valutazioni e dell’attività deliberativa operata dal cuore”. Diciamo sembrare poiché in realtà la differenza fra i due è notevole: *Xúnzǐ* concepisce la natura umana come 不事而自然謂之性 “Ciò che è tale di per sé stesso senza che debba essere messo in pratica” (*Xúnzǐ, Zhèng míng*) e 凡性者，天之就也，不可學，不可事 “In generale per natura si intende ciò che non può essere appreso con lo studio né essere messo in pratica” (*Xúnzǐ, Xìng’è*). Per il filosofo, *wěi* è un processo di riflessione profonda che esula dalla natura dell’uomo, è una rielaborazione delle proprie idee ed esperienze che giunge al risultato di generare i principi morali di ritualità e giustizia: 凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也 “I principi morali fondati su ritualità e giustizia sono stati creati dall’agire consapevole dei saggi, non dalla natura originaria degli uomini” (*Xúnzǐ, Xìng’è*). *Xúnzǐ* tiene sempre a precisare come qualsiasi attività creativa non sia mai il prodotto della natura originaria del suo creatore ma è conseguenza dell’accumulo di idee e riflessioni. Questo tipo di attività è descritta nel manoscritto non come *guì* bensì come *yǒuwéi* poiché, a differenza di *Xúnzǐ*, nel XZMC l’azione consapevole interagisce con la natura originaria dell’uomo (*shí xìng, lì xìng, yǎng xìng, zhǎng xìng*) in quanto egli, sulla base dei principi contenuti nei classici, nei riti e nella musica, modella le sue manifestazioni istintive sempre attenendosi ad esse. L’attività consapevole nel XZMC si esplica nell’interiorizzazione dei principi morali che devono essere modellati sulle capacità di risposta delle inclinazioni naturali affinché esse possano trasformare alcune istanze già insite nell’uomo in virtù morali (*àì* e *rén*); nello studio, nell’insegnamento e nella pratica, poiché consente agli uomini di impiegare in modo diverso le proprie facoltà mentali e le potenzialità del cuore dalle quali il percorso di perfezionamento morale (*dào*) prende il suo corso, nonché di stabilizzare gli intenti del cuore; in altre parole, nel rapporto dell’uomo con la cultura. Si tratta di una condizione ben diversa da quella in cui gli uomini sono soliti agire in assenza di istruzione e infine nel compimento delle azioni descritte dalla listarella 18 (*wéi, yán, jǔ*), azioni tipiche dell’uomo ma che hanno ricevuto l’influenza dei principi morali presenti nei testi, nei riti e nella musica e che vedremo in seguito.

Tutto ciò non può essere possibile se l’uomo non è in grado di generare in sé quella potenza morale che lo porta ad agire in perfetta conformità con le sue capacità di risposta e di lasciare che il cuore possa rielaborare le esperienze emotive su una base prettamente morale. Senza *dé*, l’azione virtuosa non è percepita come tale, così come l’azione virtuosa non è tale se non è scaturita da *qíng*.

Se *yǒuwéi* sembra essere un'attività volta a una finalità, frutto dell'intenzionalità dell'uomo, purché iscritta nel contesto della crescita morale e rispondente alla genuinità dell'uomo, allo stesso tempo sembra tuttavia apparire nel XZMC anche come un'attività capace di forzare i processi di comprensione delle motivazioni che possano indurre gli uomini a comportarsi come dovrebbero. In questo caso il XZMC riecheggia, seppur alla lontana, un passo molto famoso del *Mèngzǐ* nel quale si dice:

宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也，非徒無益，而又害之」

*A Sòng c'era un uomo che nel timore che i germogli che aveva seminato non crescessero, li tirò via. Tornato a casa, esausto, disse alla sua famiglia: "Oggi sono stanco morto! Ho aiutato i germogli a crescere". I suoi figli si precipitarono a vedere, ma i germogli erano morti. Sono pochi al mondo coloro che non aiutano i germogli a crescere. Quelli che rigettano ciò che ritengono essere superfluo non distruggono i germogli, invece quelli che li aiutano a crescere sono gli stessi che li strappano via dal suolo. Non solo non apportano alcun cambiamento ma li danneggiano anche. (Mèngzǐ, Gōngsūn Chǒu shàng)*

Riprendiamo la prima frase che abbiamo citato come esempio del carattere *guì*, questa volta senza seguire la proposta editoriale dei curatori dell'edizione su catalogo:

求其心有為也，弗得之矣。人之不能以為可知也

*Se la ricerca del proprio cuore è condotta forzatamente, non si conseguirà alcun successo. Per questo motivo ci si può accorgere di quelle persone che, imponendosi oltre modo di raggiungere questo scopo, non sono capaci di ottenere risultati. (XZMC, 36-7)*

Slingerland (*Ibid.*, p. 20) vede, correttamente a nostro avviso, in questo passo l'ingiunzione a non adoperarsi, a non sforzarsi appositamente per ricercare il proprio cuore, le motivazioni appropriate ad agire, ma nel XZMC non una sola di queste occorrenze contiene il carattere *guì*. Riteniamo, infatti, che in questo passo nessuno dei due caratteri *wéi* debba essere letto come *wěi*. Sebbene non sia chiara la natura di questo sforzo innaturale e invadente, tuttavia ne percepiamo la sua ingerenza nel momento in cui il manoscritto ha spiegato tutti i cambiamenti emotivi che la musica è in grado di operare sull'ascoltatore e come essa sia in grado di generare la forza morale in un individuo di modo che egli possa agire senza tra-

sgredire la sua autenticità. Un passo è degno di nota: nella listarella 35 il manoscritto scrive 凡學者，求其心為難，從其所為近得之矣，不如以樂之速 “In genere, per ciò che riguarda lo studio la ricerca del proprio cuore è la parte più ardua, ma se si seguono le proprie azioni si sarà prossimi al successo, tuttavia a tale scopo nulla agisce con più rapidità della musica.” e con l’espressione *cóng qí suǒ wéi* si possono intendere tanto le azioni dell’uomo (dalle quali è possibile trarre le sue motivazioni) quanto quelle del cuore. In realtà si tratta di cercare di comprendere le motivazioni dietro alle azioni guardando queste ultime senza però percepire i moti del proprio cuore. Solo la musica è in grado di mettere in comunicazione l’uomo con il suo più profondo universo psicologico, poiché entrando nel cuore stimola le sue reazioni emotive ma, se si tratta di arie e danze virtuose provoca delle risposte in linea con gli intenti per i quali le arie sono state composte. Uno sforzo deliberato è destinato al fallimento, poiché non è capace di entrare in comunicazione con i processi naturali e le reazioni istintive dell’uomo. Nel XZMC si insiste sui cambiamenti spontanei delle attività mentali ed emotive (queste si) provocati dalla musica: 其聲變，〔其心從之〕。其心變，其聲亦然 “Al mutare dei suoni e della voce il cuore si risponde adeguandosi a esse; al mutare delle disposizioni del cuore i suoni e la voce fanno altrettanto” (XZMC, 32-3);<sup>276</sup> in questo passo la descrizione delle reazioni del cuore all’ascolto dei suoni e della voce umane è *cóng*, che abbiamo visto anche nella listarella 35.

Slingerland (*Ibid.*, p. 22) scrive: “That which can be achieved through trying” seems to refer to ritual and other forms of learning, such as the knowledge of the classics. What is special about music is that, unlike these forms of learning, it can get right to the “inside” and directly reshape one’s innermost emotions”. Pur non potendo stabilire con certezza se gli altri classici o i riti non possano assolvere alla funzione di ricercare il cuore degli uomini, nondimeno Slingerland vede bene per quale motivo gli anonimi autori del XZMC considerano la musica come lo strumento perfetto per la comprensione delle motivazioni degli uomini. La motivazione che il XZMC non ammette è quella che esula dalla forza morale, poiché essa è nell’ineriorità dell’uomo, generata dall’insegnamento, dalla musica nel momento in cui si volge verso il cuore, e nel momento in cui il soggetto cerca di sforzarsi appositamente, anche nelle buone azioni, senza avere punti di riferimento.

Al tempo stesso, se la natura spontanea della ricerca del cuore è sempre sottolineata, vogliamo ora mettere in evidenza altri due punti che a nostro avviso meritano di essere approfonditi nella sfera semantica del carattere *guì*: il primo è che *guì* indica qualsiasi azione, fi-

---

<sup>276</sup> La listarella presenta una lacuna. Nell’edizione su catalogo, Qiú Xīguī emenda il testo con 其心變. Noi ci siamo basati sul testo del XQL che riporta il testo completo.

























sica o mentale, che esula dalla propria autenticità e che si può ripercuotere anche nel momento in cui il soggetto crea la cultura; vale dunque la pena di leggere quanto contenuto nel passo della listarella 65:

慮欲困而毋慙，行欲勇而必至，貓欲壯而毋伐，欲務齊而泊，喜欲智而無末，樂欲懌而有意，憂欲斂而毋昏，怒欲盈而無■(?)<sup>277</sup>，進欲遜而毋巧，退欲肅而毋輕，欲皆文而毋■

*Se si desidera che la riflessione sia profonda, la mente non deve deliberatamente coltivare propositi mendaci; se nella propria condotta si desidera essere coraggiosi è necessario conseguire gli obiettivi prefissati; se si vuole il proprio aspetto maestoso e severo non si devono ostentare i propri successi; se si desidera mantenere purezza ci si mantenga e tranquilli; se nell'espressione della letizia si desidera essere in contatto con le proprie facoltà razionali non si deve essere superficiali; se si vuole che la gioia sia goduta fino in fondo deve essere guidata dalla volontà; se si vuole che il dolore sia contenuto non deve essere precipitare nel disordine e nella disperazione; se si desidera che la rabbia sia pienamente espressa non (?); se entrando si desidera manifestare la propria attitudine rispettosa e cedevole non ci si formalizzi troppo sulla perfezione dei dettagli; se uscendo si desidera preservare un atteggiamento austero,<sup>278</sup> non si lasci spazio ad alcuna forma di legge-*

<sup>277</sup> Si tratta di un carattere la cui identità risulta essere poco chiara.

<sup>278</sup> Il carattere che abbiamo trascritto con sù 肅 è nel XZMC scritto con la seguente struttura: . Lǐ Tiānhóng (2003, p. 195) segue le spiegazioni di Lǐ Xuéqín (2000) che propone xún 尋, spiegazione accettata anche da Chén Wēi (2002, p. 201), che intende il carattere avente il significato di ricercare una dimensione di discrezione e cautela nel momento in cui ci si ritira; Lǐ Líng (2002, p. 108) trascrive il carattere sù. Se osserviamo la testimonianza del XQL  notiamo come la struttura del carattere assomigli a quella della listarella 65 e due che rinveniamo nei testi di di Bāoshān:  (Bāoshān, 174) e  (Bāoshān, 262)  (Bāoshān, 85). Il carattere può essere confuso yáng  (Bāoshān, 163)  (Bāoshān, 119). Nella struttura presente in entrambi i testimoni rinveniamo quello che a nostro avviso sembra essere il grafema yù 聿, posizionato nella porzione superiore del carattere  (書: il grafema nella porzione inferiore è zhě 者)  (Bóshū jiǎ 畫)  (Jiùdiàn, 71)  (Jiùdiàn, 56). Si confrontino inoltre le seguenti grafie di Qín:   (Wèi lì zhī dào, 1). Inoltre, è interessante notare come parte del grafema che compone 聿 sia sovrapponibile al carattere quán 泉:  (Bāoshān, 86)  (Bāoshān, 119 verso)  (Bāoshān, 143),  (XZMC, 47)  (Chéng zhī wén zhī, 11). Rimane ora da identificare con certezza i grafemi presenti all'interno della struttura. Se osserviamo la porzione superiore si riconosce sicuramente una mano. Rimane da stabilire se si tratta di yòu 又 oppure di yù 聿. Nell'esempio di Jiùdiàn il grafema sembra essere scritto semplicemente come yòu 又, privo del tratto verticale che caratterizza yù (nell'esempio della listarella 71, il carattere a essere riportato è shū 書 che prevede il grafema yù 聿). Nella grafia del Xìng qíng lùn 性情论 si distingue sia il grafema yòu 又 ma anche, specie se si tiene conto della prime grafie di Bāoshān, quán 泉, per lo meno nella sua parte superiore:  che rappresenta la porzione inferiore del carattere.  (Bāoshān, 86)  (Bāoshān, 119 verso)  (Bāoshān, 143). I curatori del volume 上海博物館藏战国楚竹书, vol. 1, trascrivono il carattere con jīn 緊 ma i componenti grafici presenti non consentono di corroborare questa ipotesi. Anche se il grafema yòu 又 è facilmente riconoscibile, non noto la presenza di chén 臣 né di sī 糸. Occorre, inoltre, tenere presente che il componente superiore di jīn






rezza. Quando si desidera rifinire e abbellire tutti questi comportamenti non ci si adoperi in modo le loro forme siano frutto di una falsa acquisizione. (XZMC 62-7)

La frase che ci interessa è l'ultima. In essa *guì* compare nel momento in cui il manoscritto desidera avvisare il lettore che intende affidarsi alle manifestazioni culturali che sono state create e che sono il fondamento della civiltà dell'antica Cina. Notiamo che il carattere *wén* compare nel primo *piān*: 體其義而節文之 che fa eco ad un passo del capitolo *Fāngjì* del *Lǐjì*: 禮者因人之情而為之節文 “I riti sono istituiti sulle risposte istintive dell'uomo, moderandole e modellandole sulle forme culturali tradizionali,.” e a un altro passo del XZMC 禮【...】其先後之叙則義道也，其叙為之節則文也。致容貌，所以文節也 “Nei riti successione temporale dei singoli atti rappresenta i principi fondanti la moralità. Quando tale successione è contenuta e rifinita diviene manifestazione culturale; estesa al proprio aspetto e al contegno, è espressione di raffinata moderazione.”<sup>279</sup> Tutte le occorrenze sono state menzionate a proposito delle norme rituali, emblema della cultura e della civiltà, nel momento in cui cominciano ad interagire con le manifestazioni istintive delle inclinazioni naturali ed è molto probabile che il passo delle listarelle 62-7 stia nominando un insieme di comportamenti che si desidera portare ad una dimensione conforme ai riti trasformando le risposte istintive degli uomini in risposte culturali.

Nel manoscritto vediamo che il requisito indispensabile è che tali forme culturali devono essere basate su *qíng*, il che implica che se questo è l'obiettivo da conseguire, *wén* non deve essere accompagnato da *guì*. Quest'ultimo, alla luce dei passi appena citati sembra configurarsi come un'azione consapevole, che si eleva al di là della natura originaria degli uomini, ma che non si modella su di essa né sulle sue manifestazioni istintive e che in quanto tale è giudicata come artificiale.



Qui si gioca la principale differenza con *Xúnzǐ*: 夫子之讓乎父、弟之讓乎兄，子之代乎父、弟之代乎兄，此二者皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣 “Il senso di deferenza del figlio nei confronti del padre; quello del fratello minore nei confronti del maggiore; il figlio che si sostituisce nel lavoro del padre, il fratello minore che si sostituisce nel lavoro del fratello

---


















緊 è identica a quella di *xián* 賢:  (*Bāoshān*, 193, composto da 臣, 支 e 子)  (*Bāoshān*, 176)  (*Yǔ cóng yī*, 54)  
 (*Yǔ cóng sǎn*, 52)  (*Liù dé*, 12).

<sup>279</sup> Il sintagma *wén jié* può essere inteso sia come sintagma coordinato, sia come sintagma per determinazione. Noi prendiamo per quest'ultima interpretazione. Una traduzione più diretta sarebbe “moderazione basata sulla cultura”, ma il carattere *wén* è anche usato per indicare la raffinatezza che consegue l'assunzione delle tradizionali norme rituali come punto di riferimento e il lasciarsi trasformare da esse.

maggiore sono tutti comportamenti che sono in contrasto con la natura originaria e e in aperta contraddizione con la natura istintiva degli uomini e tuttavia sono al tempo stesso i principi morali fondati sul senso dell'amore filiale nonché modelli ordinati dei principi morali di ritualità e giustizia. Perciò, se assecondiamo la nostra natura più istintiva non ci sarà spazio per cortesia e deferenza poiché queste ultime sono in aperto contrasto con la nostra natura più istintiva.” (*Xúnzǐ, Xìng'è*)





Per *Xúnzǐ*, le azioni descritte sono in aperto contrasto con le inclinazioni naturali, poiché esse non subiscono l'intervento della natura dell'uomo; ma il XZMC non può ammettere un'azione che non derivi dalle risposte alla realtà circostante: laddove *Xúnzǐ* scrive *bèi yú qíng* 悖於情, il XZMC riporta *dào shǐ yú qíng* 道始於情; dove *Xúnzǐ* scrive *fǎn yú xìng* 反於性, XZMC replica con *zhǎng xìng zhě dào yě* 長性者，道也; dove *Xúnzǐ* scrive che i modelli di ordine sui quali si basano ritualità e giustizia sono contrari alla natura istintiva dell'uomo, il XZMC ribatte sostenendo *lǐ zuò yú qíng huò xìng zhī yě* 禮作於情，或興之也. Non possiamo stabilire se nell'ambiente culturale nel quale il pensiero del XZMC ha preso forma stessero circolando idee secondo le quali la morale fosse totalmente slegata dalla natura originaria degli uomini e che per questo il carattere *guì/wěi* avesse cominciato ad assumere un ambito riconducibile al concetto di cultura e quindi di principi morali. possiamo però affermare che attraverso queste frasi apparentemente indicanti un concetto vago di falsità, gli autori del XZMC avessero cominciato, seppur non in modo sistematico, ad intuire i problemi derivanti dal concepire la ricerca dei principi morali al di fuori dell'uomo. Un altro aspetto che dobbiamo prendere in considerazione è la vicinanza del carattere *guì* con il carattere  . Proviamo a partire dall'assunto secondo il quale se *qíng* è definito come *kě yuè* 可悅, *guì*, descritto come *kě è* 可惡 si pone in antitesi con le manifestazioni delle inclinazioni naturali; ciò implica che *guì* designa un regime di attività non spontaneo, in netto contrasto con la propria natura e quindi non autentico. Questo sembra essere un problema ricorrente in tutto il secondo *piān*, poiché le frasi di contenute in I e II hanno un carattere che, a nostro avviso, non è stato sufficientemente preso in considerazione per l'esegesi di *guì* e che non è *lǐ*, bensì quello che i paleografi hanno spiegato con *lín* 吝. *Lín* ha il significato di “vergogna” o “avarizia”, ma a nostro avviso il carattere non deve essere inteso in questo senso, poiché il senso della vergogna per i *rú* consente al soggetto di emendarsi. Dal momento che questo sentimento è indicato dal carattere *chǐ* 恥, forse il XZMC starebbe indicando un tipo di vergogna che non porta il soggetto a rivedere i suoi comportamenti; è probabile che il carattere possa anche significare “pentirsi, dispiacersi”.

Quello che non è chiaro è per quale motivo uno sforzo consapevole debba indurre una persona a un senso di profondo disagio al punto di vergognarsi di se stesso o pentirsi delle proprie azioni finendo con il rimuginarci su.

Facciamo attenzione al carattere che è stato spiegato con *lín*. Esso ricorre nel manoscritto in due strutture grafemiche lievemente differenti:  (XZMC, 59) :   (XZMC, 49); il carattere è impiegato con la sua pronuncia per scrivere la parola *lín* 鄰 e ciò è testimoniato in un'occorrenza nel manoscritto *Cóng zhèng* (4) dove troviamo:   四鄰 e *Liù dé*  sempre per esprimere la locuzione *sì lín*. Tuttavia nel manoscritto *Kǒngzǐ Shīlùn* il carattere presenta la struttura :    (*Kǒngzǐ Shīlùn*, 1) e  (*Kǒngzǐ Shī lùn*, 20), privo del grafema cuore, ma conservante la stessa struttura del carattere presente nel XZMC con l'aggiunta del grafema *fù* 阜 presente in entrambe le strutture. Nei testi su bambù non troviamo mai il componente *lín* 𠂔, la struttura più semplice è quella del carattere  presente nel XZMC, 48 e ad essa si aggiungono i componenti *fù* 阜 o *xīn* 心 oppure entrambi. Lo *Hànjiǎn* (82-a) riporta le grafie 𠂔 e 𠂔 (83-b) e la spiegazione *lín* 鄰. Anche il *Gǔwén sishēngyùn* (1/31-b) riporta le grafie 𠂔 𠂔 e 𠂔 𠂔 per lo stesso carattere. La struttura la ritroviamo anche nei manoscritti *Qióng dá yǐ shí* e *Zūn dé yì* nelle forme  (*Qióng dá yǐ shí*, 12), e  (*Zūn dé yì*, 15) senza, tuttavia il grafema cuore. Ciò può spingerci a pensare che fosse  l'elemento fonoforico. Nel XQL il carattere è scritto con il grafema cuore:    (XQL, 39).

Questa struttura è stata spiegata in molti modi e le sue occorrenze più problematiche sono quelle in cui compare nel manoscritto *Kǒngzǐ Shīlùn*.

孔子曰：“詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言”(Kǒngzǐ Shīlùn, 1)

Il carattere di questo celebre passo è stato spiegato da Mǎ Chéngyuán con *lí* 離 e da Lǐ Xuéqín con *yīn* 隱. Questo carattere non è presente nei manoscritti di Chǔ con la struttura a noi giunta, ma di essa si trovano tracce nelle testimonianze delle aree che hanno subito l'influenza della cultura dello stato di Qín:  (*Zhēn Qín*, 194)  (*Zhēn Qín*, 128)  (*Qín yàn*)  (*Yùnmèng, Dá wèn*, 125). Questo ci porta a ritenere che la struttura grafemica che in seguito all'unificazione dell'impero sarà trasmessa con ogni probabilità appartiene alle consuetudini scritte degli scribi dell'allora stato di Qín e che la grafia dei manoscritti da

noi esaminati rientra in altre standard grafici. Si riscontra solo una struttura priva dei grafemi *fū* e *xīn*. Le tre frasi del *Kǒngzǐ Shīlùn* sembrano molto familiari: la Prefazione alle Odi dell'edizione *Mǎo* recita: 詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動于中而形于言，言之不足，故嗟嘆之，嗟嘆之不足，故詠歌之，詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也 “Le Odi sono la manifestazione della direzione della propria volontà che espressa a parole è ricondotta in versi. Quando le emozioni sono scosse dentro di noi prendono forma di parole, ma se esse non si rivelano sufficienti si esprimono attraverso sospiri e lamenti; quando anche questi non sono sufficienti si esprimono con canti e ballate e quando anch’essi si rivelano insufficienti mani e piedi si muovono e battono inconsapevolmente.” Il carattere nel *Kǒngzǐ Shīlùn* descrive un’azione che Odi, musica e l’adornamento della cultura non permettono che si realizzi sulle intenzioni, sulle componenti più istintive e sulle parole degli uomini. Chén Wěi (2002, p. 203-4) spiega il carattere con *lín* 遴; Lǐ Líng (2002, p. 21) con *lín* 吝 ricollegandolo a *lián* 憐; a suo dire, l’espressione *lín zhì* indica un intento nascosto e incapace di essere pienamente espresso espresso che le Odi invece riuscirebbero a portare a assolvendo, in tal modo, una funzione catartica; Liào Míngchūn (2010, pp. 437-42) propone una nuova interpretazione: secondo lo studioso, il carattere dovrebbe essere letto *mín* 忒, variante grafica di *mín* 瞽, e avente il significato di *luàn* 亂. A nostro avviso, le posizioni di Liào Míngchūn e di Lǐ Xuéqín sono le più convincenti (assime alla spiegazione che fornisce Lǐ Líng, sebbene il suo paragone con la funzione catartica della tragedia greca non sembra trovare particolare riscontro nella tradizione letteraria cinese): che nel *Kǒngzǐ Shīlùn* si tratti di *yǐn* o di *mín*, nel XZMC il carattere non sembra avere il significato di “caotico, disordinato o immorale” (benché l’ultimo significato sia un’implicita e inevitabile conseguenza) quanto quello di “nascondere, celare” e il fatto che nel *Kǒngzǐ Shīlùn* sia la musica a non celare e occultare la parte più genuina e autentica dell’uomo trova eco tanto nello *Yuèjì*: 詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。三者本於心，然後樂氣從之。是故情深而文明，氣盛而化神。和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽 “Le Odi traducono sotto forma di parole gli intenti del cuore, il canto intona melodicamente la voce, la danza traduce in movimenti le espressioni della propria persona. Perciò, quando la parte più genuina dell’uomo è coltivata in profondità, si dispiegano cultura e buone maniere, i fluidi vitali si accumulano e prosperano finché si lasciano trasformare dalle potenze numinose. Armonia e senso di cedevolezza e obbedienza si accumulano all’interno, mentre all’esterno si manifesta un contegno maestoso e autorevole, poiché la musica non può essere essere eseguita come espressione mistificata

della propria genuinità.” quanto nel XZMC stesso (凡聲，其出於情也性，然後其拔於人之心也厚；禮作於情，或興之也，當事因方而制之). Secondo lo *Yuèjì*, come il XZMC, la musica nasce dalle genuine risposte dell’uomo, quindi non può essere falsa, non può celare le vere intenzioni e le azioni umane: ciò implica che l’esecuzione del brano musicale riflette le disposizioni mentali di chi lo esegue e influenza l’ascoltatore. La musica prodotta dall’uomo comunica non solo il suo stato d’animo, ma anche il suo livello di perfezione morale, quindi, come sottolinea Kǒng Yíngdǎ: 若惡事積於中，則惡聲見於外。若心惡而望聲之善，不可得也 “Se esperienze e azioni malvage si accumulano dentro di noi i suoni che si manifesteranno all’esterno saranno per forza di cose malvagi. Non è dunque possibile che intenzioni malvagie siano testimoniate da suoni e musiche moralmente buone” (*Lìjì Zhèngyì*, p. 1513); lo stesso *Yuèjì*, subito dopo questo passo, afferma: 窮本知變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也 “L’essenza della musica è quella di manifestare pienamente le proprie disposizioni più essenziali e conoscerne le loro alternanze. Il principio costante dei riti è invece quello di dispiegare sincerità e perfezione morale, rigettando tutto ciò che è falso e artificioso.”

In altre parole, tanto nel XZMC, quanto nello *Yuèjì*, riti e musica, loro capacità rivelatrice dell’autenticità dell’uomo, non celano le sue vere intenzioni e i suoi stati interiori, ma li mostrano in tutta la loro completezza portandoli su una dimensione superiore. Nel XZMC, in conclusione, il carattere *lín* sembra essere inteso più nel senso di *yǐn* che non di *mín*, poiché negli autori sembra essere presente la consapevolezza che l’espressione di determinati valori morali possa risultare in contrasto con la natura originaria dell’uomo se non ne sono espressione e di conseguenza possano nascondere le vere intenzioni delle persone agli occhi degli osservatori esterni. D’altra parte agire in disaccordo con i principi morali che il XZMC afferma basarsi sulle inclinazioni naturali significa operare su un livello di assenza di autenticità e sincerità, significa uscire da qualsiasi ambito nel quale sia possibile esprimere le virtù di *rén* (la premura e l’amore verso il prossimo) e *yì* per entrare in un dominio basato su scopi mai chiari a chi è testimone dell’azione dell’individuo ma che, al tempo stesso, ne percepisce l’estraneità e l’incoerenza, poiché non avverte il senso di gratificazione che può generare solo l’essere in contatto con le manifestazioni dei principi morali aderenti alle manifestazioni istintive dell’uomo (凡人情為可悅). Sebbene non possiamo affermare con certezza se il XZMC fosse sentore di teorie che ponessero l’etica e lo sviluppo morale dell’uomo come un processo totalmente estraneo, quando non in contrasto, alla sua natura originaria, nondimeno riteniamo che il carattere *guì* non si presti a essere interpreta-

to come mera “attività emotiva/mentale”, non soltanto perché il XZMC non sembra esprimere un netta condanna per attività consapevolmente eseguite, ma perché la resa del termine è troppo vaga e generale e può essere estesa a qualsiasi evento che veda come protagonista il cuore o la mente generando in questo modo non pochi fraintendimenti, quando non addirittura delle contraddizioni in seno al contenuto del manoscritto.

Siamo dunque di fronte a un agire in profonda antitesi rispetto alla propria natura che necessariamente risulta nella pratica di principi che contravvengono il percorso di crescita morale dell’uomo e rompano la coerenza dell’azione del soggetto con il suo stato mentale.

La presenza del grafema cuore può naturalmente indicare un ambito semantico vicino alla sfera cognitiva o emotiva, ma al tempo stesso delineare sfumature più complesse; in altre parole, anche basandosi su alcune delle occorrenze citate da Páng Pǔ, vediamo come la sfumatura psicologica presente nel carattere è indubbia e il significato della frase non lascia spazio ad altra interpretazione.

Se abbiamo interpretato correttamente i passi del XZMC, gli effetti intesi dal carattere *guì* sembrano intervenire nel momento in cui l’uomo comincia ad interagire con qualcosa che va al di là delle sue mere risposte istintive, che travalica la dimensione del necessario e si situa in quella dell’intenzionale e che in parte risponde al momento in cui si agisce e si interagisce con l’influenza della cultura: Xúnzǐ associa l’agire consapevole e la creazione della cultura all’accumulo di idee e riflessioni con la differenza che per il filosofo, la natura acquisita non comporta né si basa sullo sviluppo della natura originaria, anzi a volte è in contrasto con essa; per questo motivo, Xúnzǐ svincola il carattere *wěi* (almeno quando lo impiega per parlare del suo concetto di azione consapevole e di natura acquisita) da qualsiasi connotazione negativa, mentre il XZMC agisce in direzione del tutto opposta, conferendo a *yǒuwéi* questo significato e conservando nel carattere *wěi* le manifestazioni di attività consapevoli che contrastano con la propria natura. Se *qíng* e *xìn* segnano la coerenza con se stessi e con le proprie azioni in quanto rispondenti alla propria realtà accordata con i principi morali sui quali ci si è modellati (*lǐ qí qíng* implica ricondurre all’ordine le parti più genuine e autentiche di sé) *wěi* ne segna l’incoerenza. La trasformazione delle manifestazioni istintive da semplice risposta naturale a esperienza estetica ed etica che si realizza nel mondo è accompagnata a *yǒuwéi* e nel XZMC tale espressione può indicare le disposizioni mentali dei saggi nel momento in cui hanno creato la cultura e i principi morali, ma anche il riverbero che tali creazioni hanno sull’uomo facendolo agire (*wéi*), parlare (*yán*) e condurre le sue attività (*jū*) in piena efficacia. La frase *shí xìng zhě* 實性者 è stata tradotta con “Le motivazioni gli elementi che consolidano interagendo con le inclinazioni naturali”,

ma il carattere *shí* (lo abbiamo visto nel commento di Hǎo Yìxíng all'esegesi di Yáng Liàng) significa anche “autentico, genuino” e non v'è ragione per non credere che i testi creati dai saggi, i riti e le forme musicali non interferiscano con la natura dell'uomo; in realtà (e questo è specialmente vero per riti e musica) esse agiscono sulla sua natura trasformandola e sul cuore, consentendogli di sviluppare la forza morale. E la forza morale è espressione dell'autenticità dell'uomo, laddove *wěi* indica l'azione che aderisce a qualcosa di diverso da *dé*, a una finalità spesso recondita a chi intrattiene rapporti con questa persona. La frase 慮欲困而毋 愚 alluderebbe forse all'impedire che la riflessione ponderata e consapevole non devii dal corso della sua spontaneità, occultando la sua genuinità? Forse che il XZMC ha cominciato a gettare i semi per un dibattito inerente la conciliazione dell'intenzione di aderire alle forme della cultura tradizionale per rimodellare le proprie capacità di risposta e l'agire consapevole con la natura originaria dell'uomo nonché la difesa e la salvaguardia della sua genuinità, idee che verranno sviluppate da Xúnzǐ e condotte su lidi sui quali gli anonimi autori del manoscritto mai avrebbero potuto approdare? E' difficile rispondere a questa domanda; due sono le argomentazioni che vogliamo portare alla nostra tesi. La prima vede il XZMC difendere la forza delle azioni consapevoli, la dimensione dell'intenzionalità e della riflessione profonda finché si basano sulla genuinità dell'uomo; la seconda vede la presenza di riflessioni sull'impiego della cultura, non come strumento per sostenere, abbellire e sostanziare la natura dell'uomo bensì come ausilio per ingannare e celare la parte più autentica di sé. Nello *Yǔcóng sì* si afferma 凡說之道，急者为首。既得其急，言必有及之。及之而不可，必文以訛，毋令知我. Vogliamo porre l'attenzione sulle ultime due frasi nelle quali ricorrono due caratteri che abbiamo incontrato: il primo è *wén*, il secondo ha la struttura del carattere 訛: 訛 (Yǔcóng sì, 6). Il carattere 訛 è spiegato dallo *Shuōwén*: 謬言也。从言為聲 “É significa discorsi non conformi alla verità. È composto dall'elemento semantico *yán* e ha per elemento fonetico *wéi*.” (*Shuōwén Yánbù*, p. 255); il carattere ha anche il significato di “errore”, ma il passo incita il soggetto a occultare, attraverso le proprie parole rifinandole (*wén*), i propositi insiti in un discorso inammissibile. Liú Zhāo (2005, p. 227) spiega il carattere con *guò* 過 e sulla stessa posizione si colloca Lǐ Líng (2002, p. 44-5). A nostro avviso però, si rivela più convincente la proposta di Chén Wěi (2002, p. 233-34) alla quale desideriamo aggiungere ulteriori spiegazioni: il carattere 訛 può essere usato come prestito fonetico per scrivere il carattere *guǐ* 詭, il cui significato è quello di “ingannare, falso”: 行辟而堅言詭而辯，術非而博，順惡而澤者，聖王之禁也 “Persistere in una condotta perversa, insistere su discorsi alta-



mente sediziosi ma dotati di forza argomentativa e discriminatoria, dalle più svariate capacità applicate in modo totalmente immorale e indulgendo in ogni forma di malvagità” (*Guānzǐ, Jīn fǎ*); questo passo trova sostanziale eco nel *Xúnzǐ*: 人有惡者五，而盜竊不與焉：一曰心達而險，二曰行辟而堅，三曰言偽而辯 “Ci sono cinque forme di condotta che gli uomini trovano assolutamente disdicevoli, ma tra esse non comprendiamo il brigantaggio e il furto. La prima si chiama avere una mente penetrante ma incline al tradimento; la seconda è detta mantenere una condotta perversa; la è detta discriminare e argomentare servendosi di discorsi assolutamente falsi.” (*Xúnzǐ, Yòu zuò*);<sup>280</sup> l’aspetto interessante è che il carattere *guǐ* 詭 è sostituito dal carattere *wěi* 偽: che relazione sussiste tra i due? Secondo il *Jíyùn*: 詭，《说文》：“責也”，一曰詐也。或从為 “Lo *Shuōwén* riporta il significato di *zé*, ‘incaricare, punire’, ma un altro suo significato è quello di ‘ingannare.’ Si presenta anche con la grafia alternativa avente per elemento semantico *wéi*.” (*Jíyùn, Zhǐyùn*) Anche il *Kāng Xī zìdiǎn* (*Yánbù*, 19) riporta una spiegazione dello *Yùpiān* secondo la quale: 欺也 謾也 “[Il carattere significa] ingannare, dissimulare.” Gāo Hēng (1989, p. 447) riporta il carattere *guǐ* come prestito per *wěi* e sappiamo che l’uso del carattere *é* per indicare l’inganno e la dissimulazione è riportato nelle listarelle 1 e 4 del *Zhōng xìn zhī dào*: 地地. Come spiegare il significato di questo carattere? Le occorrenze dei testi della tradizione che abbiamo citato usano questo carattere sempre in relazione con l’atto del parlare. Ad esempio il *Gǔ Liàng zhuàn*: 甲子，晉侯詭諸卒 “Nel giorno *jiǎzǐ* il duca dello stato di Jìn ingannò gli aristocratici sulla sua morte” (*Chūnqiū Gǔ Liàng zhuàn, Xī gōng*, 9); 詭辭而出 “Uscì dopo aver pronunciato delle parole tanto eloquenti quanto ingannevoli.” Quest’ultima frase è spiegata con 不以實告人 “Non informare le persone della verità.” (*Shísānjīng zhùshū, Chūnqiū Gǔ Liàng zhuàn*, p. 166). Ciò implica che fra *guǐ* e *wěi* sussiste una relazione di natura fonetica e semantica, ma il primo sembra più connesso con manifestare qualcosa contrario alla verità per mezzo delle parole, mentire, mentre il secondo sembra ricoprire un ambito più generico (fra cui anche l’italiano “fingere”). E’ significativo che anche nell’occorrenza dello *Yǔcóng sù* il carattere *é* ricorra in un ambito in cui è necessario mascherare e occultare le proprie parole, dissimulandone il contenuto potenzialmente pericoloso o inaccettabile agli ascoltatori. C’è di più: questa ingiunzione fa parte di quello che gli anonimi compilatori di questo manoscritto definiscono *fán shuō zhī dào* 凡说之道 “Norma generale per persuadere”: “La norma generale per persuadere gli altri verte sulla

<sup>280</sup> Il passo è ripreso anche nel *Kōngzǐ jīyǔ* (*Shǐ zhū*) che presenta l’occorrenza *wěi* 偽.







rapidità ed efficacia delle parole; una volta conseguito questo requisito, le parole giungeranno al mio interlocutore, ma se dovessero risultare inammissibili all'orecchio è necessario velarne i contenuti rifinandole e abbellendole di modo che nessuno possa venire a conoscenza dei miei reali propositi.” (*Yúcóng sì*, 5-6) Il carattere *é* è, dunque legato semanticamente tanto a *é* 譏 quanto a *gui* 詭 ed entrambi scrivono parole foneticamente e semanticamente legate a *wěi* e a *gui*: 訛~譏~詭~偽~慝. Questo non implica che il carattere dello *Yúcóng sì* e quello del XZMC siano gli stessi, soltanto che sembra esserci un legame tanto fonetico quanto semantico, pur conservando entrambi le loro rispettive sfumature. Di fatto, se volessimo spingere quest'ipotesi all'estremo, è possibile postulare che le due occorrenze presenti nel *Zhōng xìn zhī dào* scrivano diversamente il carattere *gui* (risultando quindi una variante grafica), presentando un'alternanza del grafema cuore e parola, poiché nel periodo degli Stati Combattenti nelle strutture dei caratteri potevano ricorrere casi in cui grafemi simili nel significato potevano sostituirsi ad altri al punto da poter dare luogo a veri e propri scambi di componenti strutturali. Fra questi, il radicale della parola, *yán* 言, e quello del cuore, *xīn* 心, risultano a volte intercambiabili e da ciò si potrebbe ipotizzare un'identificazione 𠄎=𠄎. (Gāo Míng, 1980, pp. 41-90) Siamo naturalmente nel campo della speculazione più pura, poiché non c'è nessun elemento che ci possa permettere di impiegare, con ampio margine di certezza, questa tesi. Si tratterebbe di un'obiezione molto difficile da dimostrare poiché nessuno di questi caratteri sembra essere impiegato nel manoscritto (e solo in quello) per scrivere una parola simile a *gui*.

La citazione contiene anche un concetto presente nel XZMC, pur non rivestendo la stessa importanza nello *Yúcóng sì*, i cui ambiti semantici, tuttavia, sembrano avere delle sfumature comuni. Il concetto che le parole per poter assolvere il loro compito e persuadere l'ascoltatore devono essere ed efficaci è espresso dal carattere *jí* 急. Questa parola significa letteralmente “veloce, rapido” ed semanticamente vicino a *sù* 速, presente nella listarella 49 del XZMC: 速, 謀之方也 “La rapidità è la manifestazione della capacità di elaborare cosanpevolmente un progetto; Se nella sua attuazione si commetteranno degli errori si incorrerà nella riprovazione altrui” e giustapposto ad una frase posta quasi in opposizione: 慎, 仁之方也 “L'amore e la premura verso il prossimo si manifesta come cura e salvaguardia della propria autenticità e attenzione verso il mondo.”

Se il concetto di rapidità è espresso quasi in modo diametralmente opposto nei due manoscritti (mantenendo quasi lo stesso referente), per quel che riguarda il carattere *wén* i manoscritti intraprendono una riflessione che li porta su posizioni speculari: nella nostra tra-

duzione del passo dello *Yǔcóng sì* abbiamo usato il termine rifinire, poiché questa è uno dei significati di *wén*; nel passo *wén* agisce in modo da occultare i propositi del parlante (a differenza del passo del *Kǒngzǐ Shīlùn* dove si afferma tutto il contrario: 文亡隱言), in modo che egli possa persuadere i suoi ascoltatori quando il contenuto delle sue parole rischia di essere rigettato a causa della non aderenza a certi criteri. Non è chiaro quali siano questi criteri, dal momento che la locuzione *bù kě* è spesso impiegata per indicare la non ammissibilità logica di un'assunzione, anche se è poco probabile che l'ambito del discorso dello *Yǔcóng sì* sia di natura prettamente logica: potrebbe darsi il caso che l'ingiunzione a celare il significato delle proprie parole sia data nel momento in cui se ne percepisca una falla nel ragionamento, ma può anche darsi che le implicazioni che possono portare possano essere giudicate non consone a determinati valori, moralmente inammissibili, così come può darsi il caso che l'intento del parlante sia quello di confondere e convincere i suoi interlocutori attraverso discorsi inconcludenti ma condotti attraverso un'abilità retorica non comune.

Il passo dello *Yǔcóng sì* riserva al carattere 讒 non certo una sfumatura negativa quando si tratta di portare a compimento la propria abilità strategica e influenzare l'ascoltatore. Il concetto di 讒 è legato ad un altro carattere molto importante che nel XZMC è affrontato con un'attitudine molto diversa. Sottolineiamo i punti di contatto:

YŪCÓNG SÌ 語叢四	XÌNG ZÌ MÌNG CHŪ 性自命出
凡說之道，急者为首。既得其急，言必有及之。及之而不可，必文  以訛  ，毋令知我 (5-6)	凡人悦勿吝也，身必從之，言及則明舉之而毋  (59-60) 欲皆文  /  而毋  (62)

E' dunque in un contesto nel quale è necessario impiegare il linguaggio che il concetto espresso da *guì* può presentare le sue insidie. L'agire in base a norme o rifiniture (*wén*) apportate dalla cultura (*wén*) sembra essere nel XZMC considerato come *yǒuwéi* e pur tuttavia, in quanto *yǒuwéi* stesso interagisce e sostanzia e non impedisce l'espressione più genuina e veritiera delle risposte e dell'azione del soggetto (*jiāo* 交/*shí* 實), in quanto interagisce con le sue inclinazioni naturali (*jiāo* 交), garantendo e preservando la coerenza di sé proiettata nel mondo.

A nostro avviso, l'espressione "attività mentale/emotiva" nel XZMC non sembra rendere

piena giustizia al modo in cui esso è impiegato; al contrario, tale resa sembra occultare alcuni problemi alcune delle cui implicazioni forse gli anonimi compilatori avevano incominciato a intravedere. Al tempo stesso, la traduzione “attività mentale/emotiva” non sembra tenere conto del fatto che la locuzione *yǒuwéi* non presenta mai il grafema cuore e non riveste mai significati negativi e quando ne è connotata essi non sono caratterizzati dalla medesima gravità del carattere *guì*. Certo, non possiamo dire con certezza che cosa davvero scriva il carattere spiegato con *shí* o *jiāo*, nondimeno non sembra esserci eccessiva preoccupazione per gli autori del XZMC sull’impiego di *yǒuwéi*: esso è condannato nel momento in cui la ricerca del cuore, delle motivazioni, è condotta quando ancora l’uomo non ha sviluppato la sua forza morale (*dé*), quando non è ancora in grado di comprendere o di instaurare un vincolo tra la parte più autentica e genuina di sé e i principi morali sui quali il suo agire deve conformarsi. Non è un caso che tanto nel XZMC quanto nel XQL il carattere *wéi* della frase 求其心有為也 non compaia mai con il grafema cuore e né subisca la stessa dura condanna che è scagliata contro il concetto di *guì* (凡愚為可惡也), a testimonianza di come il manoscritto sembri distinguere un’ingerenza indebita volta a forzare un processo o a conseguirne i risultati esulando dal corso spontaneo dei processi naturali, da una in cui volutamente si mascherano le proprie vere motivazioni, intenzioni e le proprie risposte genuine. Anche nello *Yǔcóng yī* questo problema sembra essere riconosciuto: 為孝，此非孝也；為弟，此非弟也；不可為也，而不可不為也；為之，此非也；弗為，此非也 “Sforzarsi di essere filiali non è vera filialità. Sforzarsi di essere obbedienti al fratello maggiore non significa essere obbedienti nei suoi confronti. Non puoi sforzarti appositamente di esserlo, ma al tempo stesso non puoi non sforzarti. Se ti sforzi di esserlo sei in errore e ugualmente lo sei se non provi.” (*Yǔcóng yī*, 55-8) Slingerland vede bene in questo passo una formulazione del “paradosso di *wúwéi*”, poiché “one cannot consciously try to be moral, one also cannot *not* try, since political order depends on developing public virtues in the aspiring gentleman.” (*Ibid.*, p. 21) ma considera tanto il carattere *guì* quanto *wéi* come indicanti lo stesso concetto, salvo una lieve sfumatura psicologica del primo; ma non ci sono motivi per dubitare che con ogni probabilità gli autori dello *Yǔcóng yī* stiano argomentando contro un agire consapevole sia mentale che fisico poiché “Of course, a conviction that striving or trying is inherently problematic when it comes to the final moral or spiritual state does not in any way imply paralysis or a radical policy of inaction. Certain “Daoist” texts, such as the *Laozi*, come closest to advocating *wuwei* in the literal sense of “inaction” or “no doing,” but most Warring States thinkers were convinced that something

needed to be done [...]” (*Ibid.* Sottolineature nostre) e a riprova di quanto afferma cita un altro passo dello *Yǔcóng yī* (83; 53) nel quale si sostiene: 仁亡能為。義亡能為也 “Benevolence is not something that can be achieved through trying. Rightness is not something that can be achieved through trying.” Indipendentemente se la spiegazione data ai caratteri di questa citazione sia corretta,<sup>281</sup> notiamo come in nessuna delle occorrenze riportate sin qui, il carattere *wéi* si presenta con il grafema cuore e anche in questa occorrenza non ci sono elementi tali da poter escludere definitivamente che gli anonimi compilatori non stessero facendo riferimento anche a uno sforzo mentale. In base a quello che abbiamo potuto osservare nel XZMC, in questo manoscritto il carattere *guì* non sembra avere né il significato di “sforzo mentale” né di “attività mentale/emotiva” in quanto tali; ciò che invece ci siamo domandati è se il XZMC avesse cominciato a elaborare il problema dei rapporti tra cultura e morale da una parte e autenticità dell’uomo e la sua natura dall’altra, spingendosi a riflettere su alcune concezioni che *Xúnzǐ* farà sue. Abbiamo anche provato a capire se il diverso modo di affrontare alcune problematiche comuni presenti nel XZMC e nello *Yǔcóng sì* fosse testimonianza di un retrotterra comune al quale i due manoscritti hanno attinto.

Sfortunatamente, di queste tre domande siamo in grado di rispondere positivamente solo alla prima, poiché non ci sono elementi sufficienti che ci possano consentire di poter dare una risposta sicura agli altri due quesiti, ma questo non intacca minimamente l’originalità con la quale il manoscritto ha affrontato il tema della natura dell’uomo e dell’azione spontanea e consapevole. Riprendiamo il passo che abbiamo esaminato a proposito dei *xīn shù*:

道者，群物之道。凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道。其三術者，道之而已。  
*Il dào è il principio che coinvolge tutti gli aspetti del mondo fenomenico, avente come perno le facoltà del cuore di elaborare e manifestare le proprie disposizioni. Per pervenire al dào vi sono quattro strade delle quali però soltanto quella che si basa sull’agire dell’uomo, in quanto rispondente alla sua autenticità e alla sua natura, è quella che permette di potersi identificare con esso. Le altre tre strade si limitano semplicemente a condurre l’uomo lungo la perfezione morale.*

詩、書、禮樂，其始出皆生於人。詩，有為為之也；書，有為言之也；禮樂，有為舉之也。

<sup>281</sup> Data la natura dello *Yǔcóng yī*, più di una disposizione dei blocchi testuali e delle listarelle è possibile: Li Ling (2002, p. 160) accorpa le listarelle 55, 56, 57, 58, 83, 53, mentre Liú Zhāo (2005, p. 182) propone la disposizione delle listarelle 55, 56, 57, 58, 83, 76. Inoltre, la frase 人亡能為 è ritenuta essere tale da Li Ling e spiegata da Liú Zhāo 人亡能偽, così come il carattere *wéi* della listarella 53: 義亡能偽.

Qui riportiamo tradotta soltanto la parte compresa tra *dào zhě* e *dào zhī*, poiché quella che segue è una serie di frasi dal contenuto non molto chiaro (come del resto anche la frase precedente) che non sembrano avere attinenza con quanto detto in precedenza, L'apertura è affidata a una serie di frasi che potrebbero descrivere l'origine della formazione dei testi fondanti la cultura cinese classica:<sup>282</sup> 詩、書、禮樂，其始出皆生於人。詩有為為之也，書有為言之也，禮樂有為舉之也 e, a nostro parere, i tentativi fatti per spiegare il significato di questo breve passo e la sua relazione con il resto del manoscritto lasciano in ombra alcune conseguenze sulle quali vale la pena riflettere. Le traduzioni seguenti sono un buon punto di partenza e pur nella loro diversità si rivelano utili a comprendere il manoscritto.

Goldin (*Ibid.*, p. 122) traduce:

*The Odes, Documents, Rites, and Music are all originally born of humanity. The Odes were made efficaciously; the Documents were spoken efficaciously; the Rites and Music were undertaken efficaciously.*

Dirk Meyer (2005, p. 217) scrive:

*[As for] “odes”, “documents”, “rites”, and “music”, their first appearing in every case was engendered by man. The “odes” came into being by doing something; The “documents” came into being by telling something; “Rites” and “music” came into being by exalting something.*

Anch Puett (2004, p. 49) ha tradotto questo passo:

*As for the poems, the documents, rites, and music, their first expression was generated among humans. With the poems there were activities and they put them into practice; with*

---

<sup>282</sup> Detto per inciso, il ricorso allo studio dei testi della tradizione ci permette di circoscrivere l'ambito filosofico del manoscritto a quello dei *rú*: costoro erano specializzati nello studio e nell'esegesi dei testi classici, perciò l'enfasi che conferivano a tali opere era notevole non solo nel processo di perfezionamento morale dell'individuo, ma anche nella conduzione del governo. È proprio questa peculiarità che ci consente di etichettare un testo come appartenente alla tradizione dei *rú*, senza ammettere che esso necessariamente risenta dell'influenza di Confucio: spesso il termine *rú*, prima della composizione dello *Shiji* (dove è incluso il capitolo *Rúlín* 儒林) era usato, in opere apertamente ostili nei loro confronti come il *Mòzǐ*, quasi in senso dispregiativo per indicare delle persone che anteponevano la fedeltà alla famiglia a quella dello Stato e che propugnavano modelli etici e di etichetta ritenuti ormai antiquati; tali istanze erano criticate di continuo e non di rado aspramente (si pensi ancora a *Mòzǐ* e alla sua avversione per la musica) poiché portavano come risultato lo sperpero di enormi quantitativi di denaro per poter officiare cerimonie sontuose e costose, con il risultato di “distruggere le famiglie.” Si veda Zufferey (2003).

*the documents there were activities and they spoke of them; with the rites and music there were activities and they raised them.*

E Slingerland (*Ibid.*, p. 12):

*As for their original inception, the Odes and Documents, ritual and music, were all engendered by human beings (shengyuren 生於人). Through effort, the Odes were created.*

*Through effort, the Documents were given verbal expression. Through effort, ritual and music were brought into being.*

Nelle traduzioni da noi citate il senso della parola *yǒuwéi* sembra però perdere qualsiasi attinenza con quanto trattato dal XZMC e, come risultato, le “attività” che menzionerebbe il manoscritto acquisiscono un senso di eccessiva vaghezza al punto da non poter essere identificate con sicurezza. Puett (*Ibid.*, p. 49) giustifica la sua traduzione: “Each of these four traditions, in other words, arouse out of earlier practices. Certain events occurred, such as the conquest of the Shang, and these were then spoken about. Such speeches came to be known as the *Documents*. These events could also be re-enacted; these were the *Poetry* (a possible example here would be the cycle of poems from the *Poetry* concerning the Zhou conquest.) The emotions involved in those actions could also be raised-up in the form of music and rituals.” La sua spiegazione e la sua traduzione si rivela più che legittima, ma, al tempo stesso non riesce a dipanare la mancanza di chiarezza sulle attività registrate dai testi e da riti e musica.

Anche la traduzione di Goldin è legittima e, a nostro avviso, riesce a rendere bene l’idea espressa dal significato della parola *yǒuwéi*. Ma che cosa si intenda con “made, spoken, undertaken efficaciously” non è molto chiaro, sebbene anche qui, in base alla nostra comprensione di questo passo, Goldin abbia reso molto bene il significato del verbo *jǔ* che spiegheremo tra breve.

Per prima cosa, cerchiamo di vagliare le possibilità consentiteci dalla sintassi della frase, per trovare delle traduzioni coerenti con il contenuto. Tutte e tre le frasi sono costruite con la struttura **X** *yǒuwéi* **Y** *zhī yě*; noi abbiamo ravvisato quattro possibilità di analisi: la prima vede in **X** un determinante nominale, *yǒuwéi* il soggetto della frase e **Y** il verbo principale, come se fosse stato scritto **X** *zhī yǒuwéi* **Y** *zhī yě*, come se il primo *zhī* fosse stato una particella di determinazione semplice, risultando la traduzione in questo modo: “Le attività contenute in (di) **X** sono state **Y**”; la seconda considererebbe **X** come un complemento locativo,

*yǒuwéi* come una struttura verbo oggetto e **Y** come verbo avente un complemento oggetto. In questo modo la traduzione diverrebbe “In **X** vi erano delle attività e sono state **Y**” sempre intendendo sia nella prima che nella seconda il sostituto *zhī* riferito a **X**. La terza vede in *yǒuwéi* un avverbio e in **Y** il verbo principale che regge come complemento oggetto il sostituto anaforico *zhī*. In questo caso il soggetto della frase non è **X** bensì è sottinteso, essendo **X** stesso un complemento oggetto anticipato svolgente le funzioni di tema della frase, quasi come se il soggetto non fosse espresso dalla frase. Una possibile traduzione potrebbe essere “**X** è stato **Y** consapevolmente, efficacemente.” Sono tutte interpretazioni legittime, dal momento che il manoscritto non si dilunga sul passo, ma le prime due non sono in grado che tipo di attività fossero quelle messe in pratica, pronunciate o elevate e se vi fossero degli ambiti di distinzione fra le attività dei vari classici. Tutte queste tre ipotesi si soffermano sul momento della creazione della cultura asserendo e insistendo sul fatto che la composizione dei testi è faccenda di pertinenza esclusivamente umana (*qí shǐ chū jiē shēng yú rén* 其始出皆生於人)<sup>283</sup> e quindi le frasi successive insistono su come i testi sono venuti alla luce e non su alcuni dei loro singoli aspetti (*yǒuwéi*).

Che la prima frase indichi un momento esclusivamente umano della creazione non vi sono dubbi: in base alla nostra comprensione del manoscritto, tuttavia, è possibile formulare un quarto tipo di analisi che si riflette sulla spiegazione di questo passo. In base a essa, *Shī*, *Shū*, *Lǐ* e *Yuè* ricorrono in posizione di tema, ma il sostituto *zhī* può svolgere sia la funzione di riaffermarlo, ma anche quella di marcare la diatesi attiva del verbo, e in entrambi i casi indicare *rén*, che è presente come ultimo componente della frase precedente, come soggetto logico o come complemento oggetto dei verbi posti alla fine della locuzione *yǒuwéi*. Per poter afferrare le implicazioni di questo tipo di analisi, dobbiamo ricordare come nel XZMC il concetto di *rén dào* indica l’azione dell’uomo frutto delle sue capacità spontanea di risposta alla realtà (*qíng*): l’azione morale è detta all’inizio essere prossima, dipendere quasi esclusivamente da queste componenti istintive che ne sanciscono la veridicità, ma alla fine il soggetto deve approssimarsi quanto più possibile a interiorizzare il senso di ciò che è giusto ed appropriato. Quando ricorriamo alla traduzione “rispondente alla sua autenticità e alla sua natura” non intendiamo affermare che la sua azione sia dettata esclusivamente dai suoi impulsi: il *dào* non può esclusivamente basarsi sulla natura dell’uomo, ma prendere le sue capacità di risposta come punto di inizio, poiché essa, così come il cuo-

---

<sup>283</sup> La struttura della frase presenta un’ambiguità data dal significato del verbo *shēng* – che si traduce sia con “nascere”, ma anche con “produrre”, che dalla preposizione *yú*, traducibile sia con un complemento di stato in luogo, che come un complemento d’agente. Il XQL vede la presenza della particella modale finale *yě* tra il verbo *chū* e il modificatore collettivo *jiē*.



re, non ha alcuna tendenza di sviluppo morale predeterminata e questo fa sì che neppure le intenzioni del cuore possano dirigersi sin dalla nascita o sentire attrazione verso determinati ideali etici. Per contro, i principi morali devono essere ricercati all'esterno in modo da poter avviare una ricerca di sé tale da coltivare alcune delle capacità di risposta delle inclinazioni naturali. Per poter sostanziare la nostra tesi, è necessario rivolgere nuovamente la nostra attenzione a un concetto del quale abbiamo parlato: il carattere *gù* 故. Per poter fornire una spiegazione esauriente dobbiamo riconsiderare le implicazioni dietro la scelta di spiegare il carattere associato a *gù* stesso e presente nelle listarelle 9-14. Dal momento che tali caratteri sono stati ravvisati soltanto nel XZMC e nel XQL, è doveroso precisare come qualsiasi tentativo di spiegazione non potrà mai essere definitivo, poiché tutti i caratteri usati per spiegare tali strutture trovano ampiamente riscontro in strutture ampiamente in voga nel periodo degli Stati Combattenti e nei manoscritti stessi. Noi abbiamo detto di appoggiare la proposta di Qiú Xīguī, ma è altrettanto legittimo chiedersi se la struttura spiegata dapprima *jié xìng* in realtà non esprima quel significato. Abbiamo però espresso delle obiezioni in proposito, poiché entrambi i manoscritti ricorrono alla grafia *jié* o *jiāo xìng* servendosi delle loro strutture proprie: dopo tutto, tutti e due i caratteri compaiono nel manoscritto. Ciò nonostante, anche se la loro adozione da un punto di vista grafico può rivelarsi incoerente con le scelte scritte presenti nel testo, nondimeno crediamo sia utile esplorare i significati di tutte e tre le accezioni: *jié xìng* 節性, *jiāo xìng* 交性 e *shí xìng* 實性, specie alla luce del fatto che sinologi come Ōuyáng Zhēnrén (Páng Pǔ, 2001) e Dīng Yuánzhí (2000) e Lǐ Líng (2002) conservano la trascrizione *jiāo*.

Cominciamo con la spiegazione *jié*: Nell'edizione di Mǎwǎngduī del *Zhōuyì* 周易 all'esagramma *dǐng* 鼎 si legge:

九二，鼎有實，我~~我~~有疾，不我能節。吉

*Nove in seconda posizione: i miei nemici hanno contratto una malattia. Non possono avvicinarsi a me. Auspicio (Mǎwǎngduī Zhōuyì, Dǐng, 56)*<sup>284</sup>

E nel caso opposto:

夬，夫陽于王廷，復號有厲，告自邑不利節戎，利有攸往

<sup>284</sup> Il testo trasmesso recita: 九二，鼎有實，我救有疾，不能我即。吉

*Risoluzione: elevato a corte, ritorna urlando: pericolo. Annuncia dalla città: non vi è beneficio nell'unirsi alle truppe. Propizio è dirigersi in un altro luogo. (Mǎwǎngduī Zhōuyì, Guài, 43)*<sup>285</sup>

Dal momento che *jié* 節 e *jí* 即 possono essere usati l'uno al posto dell'altro,<sup>286</sup> ci si potrebbe chiedere se anche in questo caso, sia possibile leggere *jié* 節 di *jié xìng zhě gù yě* 節性者故也 come *jí xìng zhě gù yě* 即性者故也 “ciò che si accorda con le inclinazioni naturali sono gli intenti”. Il verbo *jí* 即, oltre a significare “avvicinarsi” vuol dire “accordarsi, conformarsi”.

In questo senso le azioni aventi una precisa finalità e dettate da uno scopo ben consapevole alla mente del soggetto, *yǒuwéi* 有為, si configurano come in accordo alle disposizioni della natura umana. Ciò non significa che tali azioni siano di per se stesse buone, bensì che cercano esclusivamente di soddisfare le richieste e gli stimoli che gli oggetti esterni hanno provocato nelle inclinazioni naturali.

Si tratta di un'ipotesi molto debole perché, come abbiamo detto, nel manoscritto i caratteri *jié* e *jí* compaiono regolarmente nelle loro grafie: se confrontiamo e le listarelle 17, 20 e 21 del XZMC sembrano confermarlo. Nel XQL il carattere *jié* è scritto sempre con il radicale del bambù e in tutte e due i manoscritti (ad esempio XZMC, 18-9) il carattere è impiegato per sottolineare l'azione di contenimento che le tradizionali norme rituali attuano sulle inclinazioni naturali culminante in una manifestazione di natura eminentemente culturale (*wén*) o dei principi di giustizia sulla propria persona (XZMC, 17).

Per quanto riguarda la spiegazione con *jié*, a nostra conoscenza, sono pochi gli esponenti del mondo sinologico che hanno accolto l'equivalenza 憲/交 → 節; fra essi quello più degno di nota è sicuramente Liáng Tāo (2008, p. 368-73):<sup>287</sup> secondo lo studioso, il carattere *gù* non dovrebbe essere inteso come come delle normative etiche e rituali che si pongono come forze moderatrici delle inclinazioni naturali, bensì più come un insieme di convenzioni e abitudini (sempre inserite in un appropriato quadro di formazione culturale) che, assieme alle norme morali, pongono sono in grado di intervenire sulle inclinazioni naturali limitandone la portata espressiva. Per dare maggior sostegno alla sua ipotesi, Liáng Tāo si serve del passo del capitolo *Shàn xìng* del *Zhuāngzǐ*, riservando, tuttavia, al carattere *gù* non il significato di “originario”, bensì quello di “convenzione, abitudine” (*Ibid.*, pp. 370-

<sup>285</sup> 節 è la grafia del carattere. Il testo trasmesso recita: 訣, 夫揚于王庭, 孚號有厲, 告自邑不利即戎, 利有攸往.

<sup>286</sup> Si confronti XZMC, 17, 20 e 21. Nel XQL il carattere *jié* 節 è scritto sempre con il radicale del bambù.

<sup>287</sup> Fra i sinologi occidentali, Franklin Perkins. (*Ibid.*)

71) e lo spiega come delle capacità e abitudini che si acquisiscono in un dato luogo che si fondono con la propria natura e ne divengono parte (其实这里的“故”就是指在具体环境下形成的能力、积习等).

Se volgiamo la nostra attenzione alla proposta di lasciare il carattere *jiāo*, notiamo come i suoi significati per i quali è spesso impiegato sono “congiungere, unire, connettere, associare, incontrare”. Tuttavia, come abbiamo detto in precedenza, esso può essere usato per esprimere il verbo *jiào* 教 che ha duplice significato: da un lato significa “insegnare, educare, coltivare”, dall’altro “far sì che”, *shǐ* 使. Da una parte possiamo ammettere che in presenza del carattere *gù* il verbo *jiāo* letto come *jiào* possa esprimere la capacità di essere causa di qualche cosa; dall’altro dobbiamo far fronte all’evidenza che nel XZMC si usano distintamente e in contesti diversi *jiāo* 交 e *jiào* 教 e che una simile lettura, sebbene in linea di principio corretta, avanzi qualche riserva sulla sua legittimità. Abbiamo anche detto che *jiāo* nel XZMC è sempre graficamente distinto da *jiào* e tale criterio ci permette quanto meno di porre dei dubbi sull’uso di questo carattere come spiegazione. *Jiào*, inoltre, si trova in contesti dove l’educazione e l’istruzione giocano un ruolo importante nella ridefinizione delle inclinazioni naturali e dell’azione umana, come dimostrano le seguenti affermazioni del XZMC: 四海之内其性一也，其用心各異，教使然也 “In ogni angolo del mondo la natura degli uomini non mostra alcuna differenza, dato che è l’insegnamento a metterci nelle condizioni di impiegare, ognuno in modo diverso dall’altro, le nostre facoltà mentali.” e 教，所以生德於中也 “L’insegnamento è ciò grazie a cui si genera nella nostra interiorità la potenza morale.”

Anche questa ipotesi non ci lascia del tutto convinti, poiché se il significato del carattere *jiāo* si riflette pienamente in *jiào*, ci si potrebbe chiedere, dal momento che il carattere esprime la nozione di causalità, quali differenze ci possano essere con la frase *chū xìng zhě* o *dòng xìng zhě* e che rapporto vi sia tra *gù* e *shì* 勢. Del resto, se volessimo conservare il significato del carattere *jiào*, ci troveremmo nella difficile posizione di dover spiegare per quale motivo lo scriba non abbia scritto la struttura di questo carattere (che troviamo in più occorrenze nelle pericopi del manoscritto stesso) e abbia invece optato per una grafia così poco comune (a nostra conoscenza, solo nel XZMC e nel XQL si possono ravvisare simili strutture grafemiche).

Proviamo ad assumere l’ipotesi secondo la quale il carattere *jiāo* scriva la parola per la quale esso è solitamente impiegato, “relazionarsi” (come accade tutt’ora in cinese moderno) e che in tale senso si riscontra sia nel manoscritto che stesso (XZMC, 57-8) che nel XQL e

confrontiamo tale uso con i testi della tradizione che discorro sulla natura umana: in essi non compare mai per indicare determinati processi che avvengono da parte o sulle inclinazioni naturali; nel *Mèngzǐ* vi è però un passo che sembra fare un uso più conforme al contesto del dibattito sulla natura umana:

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

*Gōngdūzǐ domandò: “Perché, pur essendo tutti uomini, alcuni divengono grandi e altri mediocri?” Mencio rispose: “Grandi lo diventano coloro che privilegiano le parti del corpo più importanti; quelli che privilegiano le parti meno importanti diventano uomini mediocri.” “E allora come mai, pur essendo tutti uomini, coloro che privilegiano le parti del corpo più importanti, mentre quelli che privilegiano le parti meno importanti diventano uomini mediocri?” “Gli organi della vista e dell’udito non hanno facoltà di pensiero ma, passivamente, subiscono l’influenza esercitata dalle cose nel momento in cui essi, in quanto cose, ne entrano in contatto. Il cuore, invece, è in grado di pensare e grazie all’attività del pensiero siamo in grado di comprendere la situazione. Se non riflette non ne siamo capaci. Questo è ciò che il Cielo ci ha dato. Se poniamo alla base innanzitutto ciò che è più importante, ciò che è meno importante non potrebbe avere la meglio. Questo è ciò che fa un uomo di valore.” (Mèngzǐ, Gàozǐ shàng)*

Gli organi sono definiti “cose” da Mencio grazie alla frase *wù jiāo wù* e il verbo indica la relazione che avviene tra le persone o gli oggetti; poiché le relazioni presuppongono due agenti differenti, ciò che si relaziona con la natura umana deve essere distinto da essa, né nel pensiero cinese classico *yǒuwéi* è ritratto come prodotto delle inclinazioni naturali.

Nel *Mèngzǐ* il tipo di legame che si sviluppa tra le cose (il mondo fenomenico e gli organi del corpo) è di natura attrattiva (*yǐn 引*) e, soprattutto, inevitabile, al di là della volontà umana, passiva. Nel XZMC, così come nel pensiero cinese classico, *yǒuwéi* è un’attività del tutto volontaria, dunque che esula dalla necessità e dal mondo della contingenza. Se volessimo fare un paragone tra il XZMC e il *Mèngzǐ* selezionando una frase che da poter mettere in parallelo con quella appena citata, la nostra scelta ricadrebbe sull’*incipit*, poiché esso

decreta lo stato dell'uomo nel momento in cui non ha ancora subito l'effetto trasformatore della cultura sulle sue stesse inclinazioni naturali. Se ci sia una natura relazionale nel XZMC fra *yǒuwéi* e le inclinazioni naturali è necessario chiarirne la natura; cominciamo col dire che se *yǒuwéi* non è un prodotto della natura dell'uomo, ma un elemento che interagisce con essa, la sua origine deve essere cercata altrove. Il XZMC afferma:

求其心有為也，弗得之矣

*Se la ricerca del proprio cuore è condotta forzatamente, non si conseguirà alcun successo.* (XZMC, 36-7)

Le inclinazioni naturali sono invece definite come 喜怒哀悲之氣，性也 “La natura umana è costituita dai fluidi energetici che sono alla base di piacere, rabbia, tristezza e dolore.” (XZMC, 2) e non hanno alcun ruolo nella ricerca del cuore. E' invece il cuore stesso alla base dell'agire consapevole dell'uomo, delle sue finalità e dei suoi propositi dietro tali azioni:

形體、色理以目異，聲音清濁、調竽、奇聲以耳異，甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口異，香、臭、芬、郁、腥、臊、漏、洒、奇臭以鼻異，疾、養、滄、熱、滑、鉞、輕、重以形體異，說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異。

*Le forme, i colori e i modelli sono distinti e differenziati dagli occhi; l'altezza e il timbro vocale, i suoni bassi e acuti, gli intervalli musicali e i suoni più inconsueti sono distinti e differenziati dalle orecchie; il dolce, l'amaro, il salato, l'insipido, il piccante, l'acido e i sapori più esotici sono distinti dalla bocca; le fragranze, il tanfo, il profumo, e la puzza di marcio, gli odori putridi, rancidi, disgustosi, pungenti e quelli più strani sono distinti dal naso; il dolore, il prurito, il freddo, il caldo, le superfici lisce e ruvide, il leggero e il pesante sono distinte e differenziate grazie al corpo; discorsi, riflessioni, piacere, rabbia, dolore, gioia, amore, avversione e desideri sono differenziati grazie al cuore. (Xúnzǐ, Zhèng míng)*

Questo lungo elenco risponde alla domanda posta all'inizio da Xúnzǐ: 何緣而以同異 “Su cosa ci affidiamo per poter distinguere le somiglianze e le differenze?”; la risposta sono ciò che egli chiama *tiān guān* 天官, gli organi del corpo.<sup>288</sup> Fra essi, il cuore ha l'esclusiva ca-

<sup>288</sup> Goldin (1999, pp. 50-1) traduce il sintagma “Heavenly faculties”.

pacità di distinguere *gù* esattamente come gli altri organi hanno le loro specificità; questo carattere lo si incontra in un altro capitolo del *Xúnzǐ*, il ventitreesimo, nel quale è associato a un altro con il quale i sinologi hanno molta familiarità: *wěi* 偽. Il processo di creazione di principi morali è descritto come un accumulo di idee ed esperienze rielaborate dall'azione del cuore: il cuore è l'organo in grado di accumulare senza fine le idee e le riflessioni (*sī, lǜ* 思慮) e armonizzarle in modo assolutamente coerente (*Xúnzǐ, Zhèng míng*). Per *Xúnzǐ*, il risultato dell'accumulo di idee ed esperienze diversificate, rielaborate attraverso la capacità del cuore di operare delle distinzioni, consente la creazione dei principi morali e della natura acquisita ed è interessante notare come entrambi i caratteri *wěi* designino tanto la riflessione consapevole, quanto la natura acquisita vera e propria (*Xúnzǐ, Zhèng míng*), sebbene con ogni probabilità il primo dei due *wěi* sia stato scritto per errore. Questo non deve essere inteso come una dichiarazione di spontaneità del cuore verso la creazione di tale natura istintiva e dell'ordine (politico e spirituale) morale: per *Xúnzǐ*, ciò verso cui il cuore tende e desidera per sua natura sono i desideri del profitto (*Xúnzǐ, Xīng'è*), non di ordine. Ciò nonostante, *Xúnzǐ* non abbandona mai l'idea che la natura originaria e quella acquisita debbano combinarsi armoniosamente per caratterizzare il saggio:

無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。

*Se non vi fosse la natura originaria dell'uomo, la natura acquisita non si potrebbe aggiungere a nulla; se non vi fosse la natura acquisita, la natura originaria non si potrebbe abbellire. Solo quando la natura originaria e quella acquisita sono in perfetto accordo vi potrà essere un saggio degno di tal nome e il mondo potrà essere unificato (Xúnzǐ, Lǐlùn)*

Questa idea di combinarsi, di entrare in perfetto accordo fra due entità (*xìng* e *wěi*) è espressa dal filosofo con il verbo *hé* 合: lo *Ēryǎ (Shì gǔ)* definisce *hé huì* 會,<sup>289</sup> mentre nel XZMC è usato il verbo *jiāo/shí*. Il manoscritto non può parlare di unione o combinazione delle due realtà poiché manca il postulato di una natura acquisita, al punto che il carattere *guì* è sempre carico di significati altamente negativi che non possono riverberarsi sull'azione e sulla crescita morale dell'individuo.

Tuttavia, se analizziamo le listarelle 15-8, scopriamo che il lessico impiegato dagli anonimi compilatori ha delle assonanze con quello di *Xúnzǐ*, salvo la caratterizzazione dei testi (*wěi*

<sup>289</sup> Anche lo *Shuōwén (Jí bù*, p. 453) scrive: 會，合也 “*Huì* significa mettere insieme”

per quest'ultimo poiché si tratta di creazioni culturali che prescindono dalla composizione della natura dell'uomo; *yǒuwéi* per il manoscritto,<sup>290</sup> poiché lo sviluppo morale non può andare contro le inclinazioni naturali)<sup>291</sup> sembra ricordare quello del capitolo *Xīng'è* dove il filosofo afferma chiaramente come i principi morali fondanti sulle tradizionali norme rituali e sul senso di ciò che è giusto siano stati prodotti dai saggi; tanto il XZMC quarto il *Xúnzǐ* impiegano il verbo *shēng* per indicare il risultato del processo di creazione:

問者曰：「人之性惡，則禮義惡生？」應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斫木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮、習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。

*Qualcuno potrebbe domandare da dove nascano i principi morali visto che la natura umana è malvagia. Ad essi io rispondo dicendo che tali principi nascono dalla riflessione consapevole dei saggi, non nascono dalla natura originaria dell'uomo. Per questo motivo, quando un artigiano un artigiano modella l'argilla per farne degli utensili, essi sono prodotti dalla sua riflessione e attività consapevole non dalla sua natura originaria; quando un falegname taglia la legna per farne degli utensili, essi sono prodotti dalla riflessione e dall'attività consapevole dell'artigiano, non dalla sua natura originaria. Il saggio accumula idee e riflessioni, mette in pratica le sue riflessioni consapevoli e razionali per produrre i principi morali di ritualità e giustizia e stabilisce norme e regole di riferimento. Stando così le cose, i principi morali, le norme e le regole di riferimento sono prodotte dalla riflessione e dall'attività consapevole dei saggi e non dalla loro natura originaria. (*Xúnzǐ, Xīng'è*)*

詩、書、禮樂，其始出皆生於人。【...】聖人比其類而論會之，觀其先后而逆順之，體其義而節度之，理其情而出入之，然後復以教。教，所生德於中也

*Odi, Documenti, riti e musica sono tutti stati originati dall'uomo: [...] Il saggio li analizza e li sceglie dopo averli messi a confronto in base alle loro categoria di appartenenza; li osserva da cima a fondo accettandoli e accordandosi su di essi; adatta e fissa i loro principi morali e su di essi si rifinisce e si ordina; modella le sue manifestazioni istintive, ma-*

<sup>290</sup> Da intendersi come frutto dell'agire e della riflessione consapevole degli uomini. Il carattere *gù*, come abbiamo detto all'inizio, non ha il significato di "testo".

<sup>291</sup> Qiú Xīguī (2002) sottolinea come anche i due caratteri *wěi* e *gù* siano molto simili nel significato e saldamente ancorati in un dominio privilegiante l'agire umano consapevole. Liáng Tāo (2008, p. 370) sottolinea come entrambi in entrambi i caratteri siano sempre il prodotto e l'oggetto di un'attività di accumulazione.

*nifestandole all'esterno una volta interiorizzato i principi morali.*<sup>292</sup> *Soltanto dopo aver fatto ciò si volge all'insegnamento, che ci consente di generare nella nostra interiorità la forza morale. (XZMC, 15-8)*

Vediamo come nel passo del XZMC la funzione di tutte le forme culturali create grazie alla riflessione e agli sforzi consapevoli hanno lo scopo di agire sulle inclinazioni naturali; noi possiamo affermare ciò in base alla frase *lǐ qí qíng ér chū rù zhī*, dove il verbo *lǐ* 理, che abbiamo tradotto come “modellarsi” e indica un atto conforme a un principio fondante la condotta umana (nel nostro caso) che deve essere interiorizzato e esplicito successivamente. E' grazie a questo modello che è possibile fornire una norma alle capacità di risposta delle inclinazioni naturali alle quali possono conformarsi; nel *Xúnzǐ*, *lǐ* sembra rispondere all'interiorizzazione dei modelli razionali dei principi morali di ritualità e giustizia che consentono al cuore di conformarsi e ricevere l'azione trasformatrice del *dào* (Sūn Wéi, 2010, p. 60):

心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？

*Se ciò che il cuore permette coincide con i principi razionali che ha interiorizzato, come potrebbero i desideri, fossero anche molti, danneggiare il processo di auto disciplina? Se le azioni superano d'intensità i desideri, poiché essi non riescono a motivare la persona, ciò è dovuto al cuore. Ma se il cuore dovesse perdere i principi razionali che ha fatto suoi, pur non avendo che pochi desideri, potrebbe forse arrestare il caos? (Xúnzǐ, Zhèng míng)*

Nel XZMC l'enfasi sembra, essere posta sull'effetto trasformativo che tali principi morali hanno sulle capacità di risposta agli stimoli provenienti dal mondo esterno (*jūnzǐ měi qí qíng* 君子美其情; *lǐ zuò yú qíng, huò xìng zhī yě* 禮作於情，或興之也) che sono costantemente rinegoziati ogniqualvolta il soggetto si trova nelle condizioni di dover interagire con la realtà nella quale si trova. *Gù*, invece, indica una dimensione dell'azione umana che non pertiene alle inclinazioni naturali e che, con estrema probabilità, è di dominio esclusivo del cuore, culminante da una parte con la produzione dei testi classici e delle tradizioni

---

<sup>292</sup> La frase *lǐ qí qíng ér chū rù zhī* 理其情而出入之 è problematica, in quanto il carattere *qíng* è spesso impiegato per indicare la componente più istintiva e genuina degli esseri umani, così come delle altre cose ed è raro che sia applicata ai testi o ai riti e alla musica. È pur vero che spesso nelle definizioni compare la struttura *lǐ zhī qíng* 禮之情 così come tutti gli altri aspetti descritti poco prima (*qí lèi* 其類, *qí xiānhòu* 其先後, *qí yì* 其義) non si riferiscono ad attributi dell'uomo bensì alle forme culturali da egli create. Una traduzione alternativa potrebbe essere: “Interiorizza e manifesta concretamente i loro principi essenziali dopo essersi su di essi modellato.”



culturali che compongono l'ossatura sulla quale si sviluppano i principi di ritualità e giustizia e dall'altra con le azioni ispirate dall'educazioni su tali fonti. Le inclinazioni naturali, rispondendo solo alla realtà e in modo mai conforme a principi o istanze morali prestabilite (XZMC, 1) non possono essere caratterizzate dal carattere *gù*: esse rientrano nel dominio di *shì* 勢 e di *mìng* 命. Bisogna aggiungere che *xìng* è concepito come un insieme di risposte poste potenziali che avvengono in modo del tutto spontaneo: lo *Yúcóng sǎn* (8), ad esempio, afferma che 父孝子愛非有為也 “L'amore filiale nei confronti del padre e l'affetto verso il figlio non sono espressioni che si realizzano volontariamente.” Qui abbiamo utilizzato l'avverbio “volontariamente” come traduzione di *yǒuwéi* poiché il manoscritto vuole sottolineare la natura del tutto spontanea dei sentimenti di amore e devozione filiale, mentre l'idea di proposito consapevole rimanda a quella di azione volontaria (indipendentemente se essa sia condotta contro voglia) e, almeno nell'ottica del manoscritto, un'azione che necessita di essere in contatto con la spontaneità delle capacità dell'uomo di rispondere alla realtà, con la sua genuinità.<sup>293</sup>

Sfortunatamente non è possibile stabilire con assoluta chiarezza che tipo di finalità siano sottese nel carattere *gù*: la locuzione *yǒuwéi* indica sia il proposito sia l'azione stessa dettata da tale finalità; che il significato sia quello di “interagire” o di “rafforzare, consolidare” è necessario prima chiarire, livello concettuale, che differenza vi sia tra *yǒuwéi* (e quindi *gù*) e *zhì* 志. Il XZMC riporta:

凡性為主，物取之也□□□□□□雖有性心，弗取不出。凡心有志也，無与□□□□□□獨行，猶口之不可獨言。

*Quando le inclinazioni naturali assumono un ruolo attivo, significa che hanno ricevuto gli stimoli dei fenomeni del mondo esterno. (Litofoni e campane di bronzo non possono produrre alcun suono se non sono percossi) e allo stesso modo, pur essendo insiti negli uomini, le inclinazioni naturali e il cuore non possono manifestarsi se non sono stimolate dal mondo fenomenico. Il cuore è dotato di intenti propri la cui assenza è inammissibile, poiché senza di essi il piede non può procedere autonomamente e nella stessa maniera la bocca non può autonomamente pronunciare parole. (XZMC, 5-6)*

凡性為主，物取之也。金石之有聲也，弗扣不鳴。【□□□】

<sup>293</sup> Basti, ad esempio, confrontare *Yúcóng'èr* (8;10; 12; 25; 28; 32).

*Quando le inclinazioni naturali assumono un ruolo attivo, significa che hanno ricevuto gli stimoli dei fenomeni del mondo esterno. Litofoni e campane di bronzo non possono produrre alcun suono se non sono percossi [...] (XQL, 3)*

Abbiamo detto come la porzione testuale mancante nel XQL sembri occupare lo spazio di una listarella: la numero tre conta circa 34 caratteri ed è quasi totalmente integra se si esclude la parte superiore che ha risentito maggiormente dei danni. Come abbiamo detto, questa porzione testuale è assente: il testo si arresta a 金石之有聲也，弗扣不鳴, che costituisce la fine della listarella 3. Se osserviamo la listarella, notiamo che la sua estremità inferiore è preservata e che il carattere *míng* è stato scritto proprio in quella porzione. Nella porzione inferiore, ammesso che sia il danno coinvolga anche porzioni testuali che sono andate perdute, non sembra esserci spazio per una frase di nove caratteri (□雖有性心，弗取不出). Dal momento che la listarella 4 inizia con *nèi qí xìng yī yě* 內其性一也 e che l'estremità superiore della listarella è lacunosa di massimo tre o quattro caratteri, ne dobbiamo concludere che la porzione appena tradotta non fa parte del testo compreso nelle parti lacunose delle listarelle 3 e 4. Ci troviamo davanti a una porzione di testo in grado di occupare autonomamente una listarella. Questo non significa che, posto che la porzione inferiore sia stata danneggiata da qualsiasi fattore, essa non avrebbe potuto ospitare un numero di caratteri pari a quelli che mancano nella frase subito dopo *fú kòu bù míng*: dopo tutto, non dobbiamo prendere il numero medio di caratteri per listarella come parametro assoluto segnante il limite che una listarella può ospitare, poiché sono possibili casi in cui le dimensioni dei caratteri variano per cause da ricercarsi nella volontà dello scriba, cause che spesso non è possibile ricostruire, e ciò si riflette inevitabilmente sulla quantità di caratteri che è possibile rinvenire (ad esempio, è possibile che alcuni caratteri, specie se presentano strutture grafemiche molto complesse, possano essere scritti con dimensioni maggiori degli altri); se invece consideriamo il numero di caratteri presente in una listarella, ma al tempo stesso ci muniamo della dovuta cautela nell'analisi, è possibile notare come la listarella 1 del XQL, le cui estremità sono preservate e il cui testo è possibile ricostruire del tutto, sia perché disponiamo del XZMC che ci informa dell'inizio del manoscritto, a voler considerare come inizio quello stabilito dai curatori del volume dei testi di Guōdiàn, sia perché la seconda listarella, iniziante con la frase *xìng zì mìng chū, mìng zì tiān jiàng*, nonostante sia mutila di un paio di caratteri, è possibile leggerla nelle sue parti mancanti grazie alla fine del testo presente nella listarella precedente, conta 41 caratteri. Nella listarella 2 sono presenti circa 34 caratteri e tenendo conto dell'inizio della listarella 3 è possibile ricostruire

circa 38 o 39 caratteri.<sup>294</sup> Consideriamo ora le listarelle che presentano il numero più cospicuo di caratteri: fra esse, quella con il maggior numero è la listarella 39 con 49 caratteri; seguono la listarella 38 con 48 caratteri, la 1 e la 37 con 41 caratteri. La listarella 26 ne contiene 37, le listarelle 28 e 29, 36. Vi è una cospicua variazione nel numero, considerando che la lunghezza delle singole listarelle integre non presenta altrettanti cambiamenti;<sup>295</sup> riprendendo le possibili obiezioni sul considerare la quantità media dei caratteri come una norma scrittoria, abbiamo detto che è possibile riscontrare in alcune listarelle un numero considerevole di caratteri reso possibile dalla diminuzione degli intervalli per ogni carattere: questo è esattamente il caso della listarella 38 e 39. Ma anche se ad esse volessimo sottrarre il numero 34 non riusciremmo a coprire il numero di caratteri del XZMC che mancano nel XQL: ponendo come situazione ideale quella della listarella 39, sottraendo il numero dei caratteri mancanti nella listarella 3 avremmo come risultato 15, troppo poco per poter colmare il numero dei caratteri del XZMC.<sup>296</sup>

Cominciamo ora dai punti comuni delle due porzioni appena tradotte: la giustapposizione dei caratteri *xìng* 性 e *xīn* 心 crea problemi di punteggiatura, proprio come l'*incipit*: noi propendiamo a posizionare una cesura dopo il carattere *xīn* 心: se teniamo in mente il fatto che sia il cuore, sia le inclinazioni naturali necessitano della stimolazione degli oggetti esterni per potersi attivare (indipendentemente dall'ambito in cui il soggetto si trova) e che queste frasi sono sempre riferite in un contesto che prevede una natura umana le cui condizioni iniziali non ammettono alcuna predeterminazione verso la moralità, la presenza di una pausa tra *xìng* e *xīn* difficilmente potrebbe giustificare la presenza della congiunzione concessiva *suī* 雖.<sup>297</sup>

<sup>294</sup> Si veda Li Ling (2002, p. 66). La possibilità di un caratter in più o in meno è data dalla frase riportata in chiusura della listarella 1: 及其現於外，物取之。Nel XZMC è presente la particella modale finale *yě* (XZMC, 2), ma abbiamo detto che, con ogni probabilità, le estremità della listarella 1 sembrano essersi preservate. Se ciò risultasse vero, tale particella, se scritta dal copista dovrebbe trovarsi all'inizio della listarella 2. Si deve tuttavia considerare la possibilità che il testo vergato dal copista non ripostasse tale particella. In effetti, Li Ling ricostruisce la frase iniziale della listarella 2 con il carattere *xìng*: (性) 自命出, mentre l'edizione su catalogo aggiunge la particella modale finale *yě*: 物取之 1 (也性) 自命出. Che si tratti di 38 o 39 caratteri, le conclusioni a cui siamo giunti non risentono di alcuna influenza per la presenza di questa variazione.

<sup>295</sup> Tale inferenza si dimostra corretta dal confronto con la lunghezza delle listarelle 1, 38 e 39 le cui fotografie sono disponibili nell'edizione curata dal Museo di Shànghǎi.

<sup>296</sup> Si tratta, come detto, di una ricostruzione che deve essere accompagnata da cautela nella sua formulazione, non solo nel momento in cui si vogliono stabilire dei parametri (il numero di caratteri in una listarella) che possono variare al mutare delle circostanze nel quale il copista si sarebbe trovato, a maggior ragione in assenza di criteri editoriali prestabiliti, ma anche dalla constatazione, questa sì oggettiva, che assieme ai tre testi pubblicati nel catalogo sono state anche rinvenute delle listarelle che presentano poche porzioni di testo e quasi completamente illeggibili. Lo stile calligrafico è quello del XQL. Nella prima sono ravvisabili i caratteri 智□者不, il carattere subito dopo *zhì* sembra recante nella sua porzione inferiore il grafema cuore. Il numero di questi frammenti è cinque e allo stato attuale non siamo in grado di stabilire se siano cinque listarelle diverse o se invece provengano da un'unica listarella. Vi è comunque la possibilità, che non deve essere esclusa a priori, che la porzione del XZMC compresa tra le listarelle 5-6 possa essere stata ugualmente compresa nel XQL e andata successivamente distrutta o rovinata in modo irreparabile.

<sup>297</sup> Come abbiamo visto in precedenza, la medesima costruzione la troviamo nell'*incipit* del manoscritto.

Nell'ambiente sinologico cinese sono stati proposti diversi tentativi di ricostruzione testuale: Chén Wěi (2000) ad esempio, completa la parte lacunosa con: 亡與不 (奠。性之不能) 獨行, 猶口之不能獨言. Guō Yí propone 亡與不 (可, 志之不能) 獨行, 猶口之不獨言也.<sup>298</sup> Liào Míngchūn differisce da Guō Yí poiché inserisce *xīn* 心, mentre Lǐ Líng si discosta da queste soluzioni optando per *rén* 人 (Lǐ Tiānhóng, 2003, pp. 140 – 141). Liù Zhāo (2003) e Lǐ Líng (2002, p. 67) offrono una ricostruzione diversa dalle altre: i due studiosi considerano il carattere trascritto come *yǔ* 與 dai curatori del volume *Guōdiàn Chǔmù zhǔjiàn* come *yá* 牙 e lo spiegano come *jǔ* 舉, “elevare”. Con ciò non si intende, naturalmente, un'elevazione morale, etica, o un giudizio di valore su *zhì* bensì il verbo indicherebbe l'atto di formazione delle intenzioni del cuore una volta ricevuti gli stimoli delle inclinazioni naturali.

Per poter prendere una decisione, è opportuno cercare di capire quale sia il complemento retto da *yǔ* 與. Lǐ Tiānhóng ritiene, seguendo un'analisi di Guō Qíyǒng, che tale complemento sia *wù* 物. Si potrebbe tuttavia supporre che sia *zhì* 志 il complemento sottointeso e che la frase indichi all'incapacità di compiere una determinata azione se dietro di essa non c'è alcuna intenzione di compierla. Inoltre, l'inizio del periodo vede la frase *fán xīn yǒu zhì yě* 凡心有志也, “Generalmente il cuore è dotato di intenti propri” seguito dopo la parte lacunosa, da 獨行, 猶口之不獨言也. Si direbbe che il manoscritto stia sottolineando l'impossibilità di intraprendere qualsiasi azione senza la presenza della volontà. Questo lo possiamo dedurre sia dal paragone della bocca che da sola non è in grado di articolare alcunché se manca la volontà di parlare, sia dal fatto che l'elemento della frase precedente è proprio *zhì*, il che fa supporre che la costruzione *wáng yǔ* 亡與 stia sottintendendo *zhì* e non *wù*, dopo tutto, il manoscritto afferma 待物而後作, 待悅而後行. Tuttavia vi sono valide ragioni per poter ritenere che sia *wù* il complemento sottointeso da *yǔ*: il manoscritto ha sempre precisato che la volontà necessita della stimolazione da parte delle cose per potersi attivare e per poter agire.

La nostra ricostruzione è la seguente: 亡與不可, 脚之不能獨行, 猶口之不獨言也. La scelta di *jiǎo* è data dall'uso di metafore che fanno riferimento al corpo umano. Dal momento che si è preservato il verbo *xíng*, ci viene in soccorso lo *Shì míng* 釋名: 兩脚進曰行. 行, 抗也, 抗足而前也. “*Xíng* significa avanzare con le gambe. *Xíng* significa ‘solleva-

<sup>298</sup> Citato in Lǐ Tiānhóng (2003, p. 141)

re’,<sup>299</sup> andare in avanti sollevando i piedi” (*Shì míng, Zī róng*, p. 80). La scelta di conservare il verbo *yǔ* e non *jǔ* è data dalla presenza della medesima struttura *wú yǔ bù kě* si rinviene nel capitolo *Xíng shì* del *Guānzǐ* con un’interessante varianza: 毋與不可，毋彊不能，毋告不知；與不可，彊不能，告不知，謂之勞而無功 “Non ci si associ con gli incapaci, non si costringa (la gente) a compiere ciò che non è in grado di compiere, né si parli di ciò che non si comprende, poiché altrimenti ciò significherebbe vessarsi senza trarre alcun successo.”<sup>300</sup>

Il carattere che assolverebbe alla funzione di soggetto nella prima frase nominalizzata non è chiaro: le ipotesi che si sembrano più probabili nella letteratura scientifica disponibile sono *xīn*, *xìng* e *rén*. Tra essi, *xìng* ci sembra la soluzione meno probabile, poiché le inclinazioni naturali non hanno bisogno della volontà per potersi attivare, bensì delle cose (*wù*). *Wù*, tuttavia, non è stato introdotto a inizio frase ed è piuttosto improbabile che sia sottointeso, dal momento che la frase precedente ha messo in rilievo *zhì*.

C’è un’altra ipotesi che possiamo proporre, data più dal contesto e dal paragone fatto successivamente dal manoscritto, quello della bocca. Il manoscritto afferma che affinché l’uomo compia un’azione, è necessaria la presenza della volontà del cuore affinché le risposte alle stimolazioni del mondo esterno, siano esse immediate o mediate, possano concretizzarsi. Il ricorso alle parti del corpo è come scopo quello di chiarire come la loro mancanza di autonomia sia legata al fatto che non disponendo di volontà, di intenti, a differenza del cuore, possono soltanto svolgere le loro capacità dopo aver ricevuto il comando del cuore. In altre parole, solo il cuore è dotato di autonomia e il XZMC con questa porzione testuale ribadirebbe un concetto che altri testi, pur non allineati al manoscritto, assumono come punto di riferimento delle loro formulazioni (*Xúnzǐ*, *Mèngzǐ*, *Guānzǐ*, *Wúxíng*, etc.). L’analogia con le parti del corpo non solo ribadisce il primato del cuore su tutti gli altri organi ma sancisce il ruolo di *zhì* come attore principale nella determinazione dell’azione dell’uomo. *Zhì*, a differenza di *yǒuwéi*, è un elemento indispensabile affinché l’uomo si attivi; prestiamo attenzione ai verbi usati dal manoscritto: esso afferma *wú yǔ bù kě* 亡與不可 una costruzione che, pur non essendo molto comune, si rinviene almeno in un capitolo del *Guānzǐ*. In quest’ultimo *bù kě* svolge la funzione di complemento oggetto del verbo *yǔ*, con una lieve sfumatura di nominalizzazione, sebbene non sia non marcata. Il verbo *yǔ* si-

<sup>299</sup> Si confronti il *Guǎng yá*: 抗，舉也，“Kàng significa ‘sollevare’”. (*Guǎng yá, Shì gǔ*).

<sup>300</sup> Si noti che nel XZMC il carattere *jǔ* è scritto con una struttura lievemente diversa poiché aggiunge nella sua porzione inferiore il grafema *zhǐ* 止: 𠄎 (XZMC, 16), 𠄎 (XZMC, 60). Naturalmente, il fatto che in entrambi i caratteri vi sia l’elemento fonetico *yǔ* non costituisce un ostacolo alle ipotesi di Liù Zhāo e Lǐ Líng.

gnifica “associarsi” ed è preceduto, nel capitolo *Xíng shì* dall’avverbio *wú* 毋 impiegato spesso per manifestare divieti e proibizioni. Nel XZMC il sintagma verbale *bù kě* non deve essere letto come se fosse nominalizzato (“coloro che non sono capaci”) bensì come una frase verbale autonoma e coordinata con *wú yǔ*. Quest’ultima, mantiene sì il significato primario di “associarsi”, ma, poiché il contesto non fa riferimento a persone o a esseri di natura sociali, la traduzione potrebbe essere modificata mantendo però sempre il tono di necessità che gli anonimi autori conferiscono agli intenti del cuore per la realizzazione di un’azione. Dall’altra parte il manoscritto assume *zhì* come agente che si produce grazie al contatto con il mondo fenomenico, grazie al quale è possibile iniziare qualsiasi azione o proposito; qui il verbo impiegato è *zuò* che indica l’inizio dell’attività, sia essa mentale o fisica.

Riassumendo, le caratteristiche di *zhì* sono: 1) la sua dipendenza dalle situazioni contingenti e dagli stimoli della realtà fenomenica; 2) il suo ruolo essenziale affinché qualsiasi tipo di attività umana possa prodursi; 3) esso indica gli intenti che si formano durante il contatto con la realtà esterna, la direzione, etica o di altro tipo, nella quale si orienta il cuore, risultante dalle relazioni con il mondo fenomenico. Nel *Xúnzǐ* vi è un passo che apparentemente sembra collegare *zhì* alle interazioni con i fenomeni:

凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，未可定然否也。

*Quando esaminando le cose persistono dubbi nel cuore, queste non risultano chiare e quando il mio pensiero non è chiaro non sono in grado di stabilire con precisione in ciò che consistano le cose. (Xúnzǐ, Jiěbì)*

In realtà il XZMC e il *Xúnzǐ* (nel passo appena citato) stanno indirizzando problemi diversi: *Xúnzǐ* sta ponendo un problema eminentemente epistemologico, poiché estendendo la categoria di pregiudizio alla conoscenza delle situazioni e del mondo, giunge alla conclusione che la comprensione della realtà può essere seriamente compromessa se la mente non è libera dai dubbi: 冥冥而行者，見寢石以為伏虎也，見植林以為後人也 “Quando camminiamo al buio possiamo scambiare una pietra che rotola per una tigre in procinto di accucciarsi così come possiamo scambiare un albero per una persona” (*Ibid.*) mentre il XZMC si sta concentrando sul problema di una probabile mancanza di intenti già moralmente predeterminati. Manca nel XZMC una preoccupazione, pari a quella di *Xúnzǐ*, sulle difficoltà che possono incorrere nel momento in cui dobbiamo conoscere qualcosa e di

come i pregiudizi di qualsivoglia natura ostacolano anche la comprensione della realtà, anche se non possiamo certo concludere che gli autori ne fossero totalmente estranei.

Il XZMC sembra più preoccuparsi, quando parla di *zhì* nell'*incipit*, di predisposizioni che si manifestano quando ci si trova davanti a delle situazioni del tutto inaspettate, dove la natura può agire in modo del tutto spontaneo. Per riprendere un episodio famoso, Mencio, polemizzando con Yí Zhī, nel capitolo *Téng Wén gōng shàng* (5) parla della repulsione alla vista dei cadaveri dei propri genitori divorati dagli animali e nel capitolo *Gào zǐ shàng* (10) parla della reazione spontanea di indignazione di un viandante o di un mendicante nel vedersi ricevere del cibo con profondo disprezzo o scherno. Mencio, tuttavia, ritiene che a differenza delle attività miranti a una precisa finalità, quelle scaturite dalle reazioni spontanee delle predisposizioni del cuore possono rivelare le intenzioni autentiche dell'uomo, come dimostrato dall'incontro con il re Xuān di Qí.

Abbiamo visto come il carattere *gù*, impiegato nella sua spiegazione *yǒuwéi*, è riferito al rapporto dell'uomo con la cultura e in quanto tale non riveste di alcuna connotazione negativa se si tratta di un'azione conforme al *dào*; una posizione più critica la si può trovare nelle listarelle 57-8 dove leggiamo legge:

同方而交，以道者也。不同方而（交，以故者也）同兌而交，以德者也。不同兌而交，以猷者也

*Le persone che si legano in virtù della comunanza dei propri intenti lo fanno grazie ai principi morali; quelle che si legano condividendo percorsi diversi lo fanno poiché coltivano finalità nascoste. I rapporti nei quali vi sia la stessa sincera ammirazione e accettazione (dell'altra persona) sono quelli basati sulla forza morale; quelli in cui non vi è la stessa sincera ammirazione e accettazione (dell'altra persona) sono quelli basati su uno scopo recondito.*

Questa citazione gioca sull'alternanza delle cause dietro la comunanza di intenti (inteso come strada, percorso, poiché il carattere impiegato è *fāng*) e dell'appagamento che è alla base delle relazioni con gli altri. La prima e la terza frase sono introdotte dal verbo attributivo *tóng*, mentre la seconda e la quarta dal verbo *bù tóng*. I caratteri introdotti dalla preposizione *yǐ* condividono alcune sfumature semantiche: per *dào* e *dé* la realizzazione e la potenza morale, per *gù* e *yóu* la volontà di ingegnare e portare a termine qualcosa di nascosto alla consapevolezza delle persone con cui ci si relaziona.

Questo passo sembra essere una sequela di banalità, invece (come spesso accade nei testi cinesi antichi) rivela ancora una volta i rapporti tra *gù* (anche se questa volta in modo negativo) e la persona. *Dào* è quel percorso di perfezionamento morale basato sull'azione umana ancorata alla capacità dell'uomo di rispondere alla realtà fenomenica, quindi alla sua natura. Il soggetto si dispone al confronto vero con coloro che, come abbiamo tradotto, hanno il medesimo orizzonte di azione (*tóng fāng*) e questa espressione è ben lungi dal significare una persona uguale o della medesima classe sociale. *Tóng fāng* indica il rapporto fra due persone che condividono il medesimo percorso di crescita interiore. Il manoscritto, poco prima asserisce 聞道而上，上交者也。聞道而下，下交者也 intendendo le riflessioni verso i ranghi più alti o inferiori della società, provocate dall'ascolto del *dào*, che si concretizzano con le dovute azioni nel rispetto dei principi morali.

Sia il carattere *gù* che il carattere *yóu* sono, di conseguenza, svincolati dalla spontaneità delle reazioni e delle azioni umane, tuttavia *gù*, in quanto proposito di compiere un'azione efficace, può realizzarsi interagendo in armonia con la natura e le risposte dell'uomo. Abbiamo visto come nel capitolo *Lilùn Xúnzǐ* ricorra al verbo *jiā* 加 per indicare il rapporto che intercorre tra natura umana e natura acquisita: sebbene nel XZMC, *gù* non assuma questo significato, l'azione consapevole e mirata si associa alle inclinazioni naturali e, a seconda di come si interpreta il carattere che abbiamo analizzato possiamo proporre le seguenti interpretazioni:

I Come asserito all'inizio di questo paragrafo, il carattere può essere interpretato come *jiāo* 交, “interagire, rapportarsi”

II Secondo la spiegazione data da Qiú Xīguī, il carattere può anche essere spiegato con *shí*: questa parola è solitamente impiegata col significato di “vero, veritiero”, ma anche “pieno” e “rafforzare”: le motivazioni e le azioni consapevoli sono ciò che rafforzano (o sostanziano) le inclinazioni naturali.

Il manoscritto, come abbiamo detto, afferma che l'azione e l'intento consapevole dell'uomo sostanzia (*shí*) o interagisce (*jiāo*) con le inclinazioni naturali, e in base alle sue definizioni, pone una distinzione tra *zhì* e *gù*, quest'ultimo posto in parallelo, pur se indirettamente, con un altro concetto: *mìng*, ciò che è necessario e che è posto a priori dal Cielo e solitamente contrapposto all'idea di l'intenzionalità, spiegata con *yǒuwéi*. In tal modo, questa situazione si presenta simile (seppur con approcci radicalmente diversi, in un famoso passo del *Zhuāngzǐ*, nel quale si afferma:



“何謂天？何謂人？”北海若曰：“牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：‘無以人滅天，無以故滅命’”

*“Che cosa intendete con Cielo? Che cosa intendete con uomo?” Il mare del nord rispose: “Buoie e cavalli hanno quattro zampe e con ciò di definisce l’ambito del cielo; mettere il morso al cavallo e forare il naso del bue questo è l’ambito dell’umano. Perciò è stato detto: ‘Non distruggere ciò che di celeste c’è in te con l’umano, non distruggere le condizioni poste a priori in te con l’intenzionalità.’” (Zhuāngzǐ, Qiūshuǐ)*

Gù indica l’intenzione di compiere un’azione e di portarla con successo e con efficacia, un’intenzione che si manifesta prima dell’azione (Billeter, 2002, pp. 48-9), un’attività intenzionale e pienamente consapevole (yǒuwéi). Mìng d’altro canto, è tutto l’ambito del necessario, sono le condizioni poste a priori dal Cielo e per Zhuāngzǐ quest’ultimo ambito è nettamente preferibile al primo; il XZMC, invece, affermando shí/jiāo xìng pone queste due dimensioni dell’attività umana una complementare all’altra: l’azione non si configura totalmente come mìng, come esclusivo frutto delle manifestazioni delle inclinazioni naturali poiché deve esserci qualcosa che intervenga sulle sue risposte; al tempo stesso l’intenzionalità dell’uomo non può non basarsi sulla sua autenticità, poiché, come abbiamo visto, gù e yǒuwéi ricorrono spesso nel quadro di interazione del soggetto con la cultura, con delle forme tipicamente umane che possono anche esulare dalla sua genuinità (欲節文而毋慙). I due testi, il Zhuāngzǐ e il XZMC non affermano che una di queste due dimensioni dell’attività dell’uomo sia pregiudicante; il primo esprime la sua preferenza per il Cielo, il secondo per una commistione dei due (che con ogni probabilità sarebbe stato giudicato da Zhuāngzǐ come appartenente all’ambito umano): 無為為之之謂天，無為言之之謂德 “Si definisce Cielo l’ambito di ciò che agisce senza alcun proposito consapevole e potenza le parole che sono pronunciate senza alcuna finalità” (Zhuāngzǐ, Tiāndì). Questa frase è del tutto speculare a quella del XZMC; le frasi yǒuwéi wéi zhī yě, yǒuwéi yán zhī yě e yǒuwéi jǔ zhī yě, “agire consapevolmente, parlare consapevolmente, condurre consapevolmente il portamento della propria persona” descrivono un momento in cui l’individuo comincia ad agire, parlare ed comportarsi al di là di un ambito di risposte che si basano esclusivamente sulla risposta agli stimoli esterni. Xúnzǐ non potrebbe che essere d’accordo con una parte delle conclusioni del manoscritto. Zhuāngzǐ, al contrario, parla di qualcosa di specularmente opposto), poiché la partecipazione consapevole dell’uomo è per sua natura gravida di

una logica arbitraria, soggettiva e pregiudizievole nei confronti del mondo.

Nel XZMC, bensì i tre verbi *wéi*, *yán* e *jǔ* designerebbero tre ambiti fondamentali della vita umana: l'azione, la dimensione del discorso, quella della conduzione di se stessi nel mondo, la differenza fra il primo ambito semantico e l'ultimo è che il primo punta più sull'azione in sé, l'ultimo sul modo in si regolano (nell'ambito rituale) le attività. Un passo dello *Zuǒ-zhuàn* recita: 夏，公如齊觀社，非禮也。曹劌諫曰：「不可。夫禮，所以整民也。故會以訓上下之則，制財用之節；朝以正班爵之義，帥長幼之序；征伐以討其不然。諸侯有王，王有巡守，以大習之。非是，君不舉矣。君舉必書。書而不法，後嗣何觀？」 “Durante l'estate, il duca andò a Qí per assistere ai sacrifici agli altari del suolo, ma furono condotti in antitesi alle norme e ai protocolli rituali. Cáo Guì lo esortò dicendo: ‘Così non va affatto bene. E' grazie ai riti che la popolazione trova il suo ordine. Perciò, quando vi alleate con con qualcuno, seguite i corretti principi che regolano i rapporti fra superiori e inferiori e fissate le norme che regolano l'uso delle ricchezze. Durante le udienze con il re, stabiliscono il corretto modo di assegnare i titoli nobiliari e di aderire alle priorità fra anziani e giovani; nelle spedizioni militari puniscono ciò che non è giusto. Nelle relazioni ufficiali con il sovrano, quando egli è in viaggio per un'ispezione, i nobili sono informati degli ordini del re e ricevuti dagli aristocratici di rango più elevato. Se tutto ciò non è condotto in questo modo il sovrano non intraprende alcuna azione. Quando intende agire deve basarsi su testi scritti, ma ove questi ci fossero ma mancasse l'aderenza a qualsiasi norma a cosa mai guarderebbero le generazioni future?’” (*Zuǒ-zhuàn*, *Zhuāng gōng*, 23.1) *Jǔ* indica intraprendere una qualsiasi attività, che vada dalle ispezioni al ricevere a corte qualcuno, ai rapporti con gli altri aristocratici, tutti ambiti che devono essere determinati dalle norme rituali per poter avere effetto. Si noti che, in riferimento a questo passo, il XZMC descrive alcune situazioni che devono essere regolare dai principi rituali, poiché il rito stesso è la manifestazione dei principi di ciò che è giusto ed appropriato (XZMC, 21-2).

*Gù* e *yǒuwéi* sembrano dunque indicare delle intenzioni consapevoli di portare a compimento l'azione con il massimo della sua efficacia, ma per poter essere conformi al *dào* devono radicarsi nell'autenticità dell'uomo, in altre parole, il cuore dell'uomo deve già avere iniziato a sviluppare quella forza morale (*dé*) che gli consente di agire in piena conformità e coerenza di sé, mantenendosi in piena attività spontanea ma al tempo stesso intenzionale in ogni tipo di interazione: si tratta di un tipo di azione che ha come efficacia quella di essere portata a termine, ma anche di sostanziare, manifestare concretamente e in maniera veritiera le risposte dell'uomo arricchite dai valori culturali tradizionali.

Dopo quanto detto, proviamo a fornire una traduzione che tenga conto delle sfumature dei concetti appena esaminati:

*Il dào è il dào che coinvolge tutti gli aspetti del mondo fenomenico, avente come perno le facoltà del cuore di elaborare e manifestare le proprie disposizioni. Per pervenire al dào vi sono quattro strade delle quali però soltanto quella che si basa sull'agire dell'uomo, in quanto rispondente alla sua autenticità e alla sua natura, è quella che permette di potersi realizzare in quanto tale. Le altre tre strade si limitano a condurre l'uomo lungo la perfezione morale. Odi, Documenti, riti e musica sono tutti stati originati dall'uomo: grazie alle Odi egli può agire in piena efficacia; grazie ai Documenti, egli può pronunciare le sue parole in piena efficacia; grazie a riti e musica, egli può condurre le sue attività in piena efficacia.*

Dall'analisi effettuata su *gù*, *yǒuwéi* e *guì*, appare chiaro come l'ideale di moralità propugnato dal XZMC contenga numerose ingiunzioni ad agire in conformità con le proprie disposizioni, contemporaneamente a sostanziarle ed abbellirle con tutti i conseguimenti e le forme culturali dell'antichità. Queste non rientrano nella sfera del "necessario", di ciò che il Cielo ha posto a priori (*mìng*), ma consentono all'uomo di poter condurre con totale efficacia (*yǒuwéi*) ogni tipo di azione e di condurre la sua esistenza in totale aderenza alla parte più autentica di sé; contemporaneamente, l'azione non può esulare da ciò che il Cielo ha riposto nell'uomo, poiché nel momento in cui la cultura interviene modificando l'azione umana, essa non è più percepita come vera, genuina, ma come estranea alle disposizioni più essenziali dell'uomo.

Michael Puett (*Ibid.*, p. 50) sostiene che il XZMC avrebbe impiegato il carattere *qíng* come argomentazione che permetta di sostenere una condotta fondata sui valori di queste creazioni culturali, poiché le azioni che descriverebbero (*yǒuwéi*) sarebbero già di per se stesse espressioni delle disposizioni dell'uomo. Noi non siamo completamente d'accordo con Puett, almeno per quel che riguarda la sua spiegazione data al sintagma *yǒuwéi*, tuttavia l'importanza che il manoscritto accorda a *qíng* spinge Puett ad asserire che il XZMC affermando l'aderenza ai valori della cultura della tradizione stia contemporaneamente difendendo l'azione umana scaturita dalle sue naturali capacità di risposta; in altre parole, non vi è contraddizione nelle ingiunzioni del manoscritto: l'azione deliberata umana trova la sua massima efficacia rivelandosi sincera e coerente con la dimensione interiore del soggetto quando, pur essendo intervenuta la cultura e qualsiasi rifinimento, non tradisce

mai la sua vera natura. Per questo motivo, il manoscritto, pur riservando a *yǒuwéi* l'ambito delle interazioni delle inclinazioni naturali dell'uomo con la cultura che, come per Xúnzǐ, deve essere appresa e studiata da un saggio (人而學, 或使之也 afferma il XZMC), non lo definisce mai con *guì*, poiché esso agisce sempre su *qíng* e riplasmandolo secondo le forme culturali della tradizione ma sempre in totale fedeltà e accordo di modo che l'autenticità dell'uomo non risulti intaccata.

## CONCLUSIONI

Lo scopo di questo studio è stato quello di illustrare, partendo dai problemi esegetici di alcune delle frasi più oscure del testo, le concezioni della natura umana e dell'azione morale dell'uomo nel XZMC. La sfida più stimolante che ci ha spinto a intraprendere questo compito è stata data sicuramente dall'elusività con la quale il manoscritto spesso affronta questioni molto importanti e cruciali per la comprensione del suo contenuto, problemi questi che sono amplificati dal sistema di scrittura altamente instabile, che spesso rende ardua la certa identificazione di caratteri scritti con strutture grafemiche non trasmesse. Altre volte, è il contenuto stesso a non essere chiaro agli occhi del lettore.

Dalla nostra analisi, è emerso che il XZMC parte da una concezione delle inclinazioni naturali scevre da qualsiasi predisposizione morale o alla crescita di istanze etiche presenti nel cuore; i principi morali devono essere ricercati all'esterno, poiché l'*incipit* ci informa che la natura dell'uomo è tale che il suo sviluppo non prevede né la presenza di intenti moralmente predeterminati (valore statico di *xìng*), né le potenzialità di sviluppo già determinate a priori (valore dinamico di *xìng*). Sta dunque al soggetto il compito di trovare altrove una fonte di autorità che possa iscriverlo e incamminarlo lungo il percorso di perfezionamento morale.

Alcuni studiosi hanno voluto vedere nelle condizioni di partenza del XZMC dei richiami al pensiero di Gàozǐ o di Xúnzǐ, ma queste ipotesi per il momento (specie quella che vede le tesi di Gàozǐ presenti nel manoscritto) non possono essere pienamente verificate. Nel primo caso, la mancanza di prove testuali che vadano al di là delle testimonianze raccolte nel *Mèngzǐ* non ci mettono nelle condizioni di poter ricostruire con esattezza il pensiero di Gàozǐ, i cui aforismi possono essere stati usati da Mencio per poterlo screditare senza dargli ulteriormente la possibilità di replica; nel secondo caso, la mancanza di testimonianze coeve con il XZMC e antecedenti a Xúnzǐ non possono certo permetterci di escludere che entrambi gli scritti abbiano potuto attingere a un retroterra filosofico comune e che pertanto, partendo da presupposti simili, affrontino in modo differente problemi molto delicati, come il rapporto dell'uomo con la crescita morale, se essa sia compatibile o no con la sua natura e nel caso in cui le inclinazioni naturali dell'uomo non si rivelino sufficienti per poter trasformare il soggetto in un uomo esemplare, dove trovare la sorgente della sua perfezione morale.

A un'accurata analisi, le concezioni della natura umana di Xúnzǐ e del XZMC possono sembrare molto simili, ma in realtà quello che hanno in comune è la condivisione di alcuni presupposti: il primo è che tanto il XZMC quanto il Xúnzǐ partono dall'idea che con *xìng* si

intenda lo sviluppo fisico di un dato fenomeno (XZMC 5-6) e che tale carattere ammetta anche i desideri e il loro sviluppo. 生之所以然 nel Xúnzǐ indica i motivi, i principi che fanno sì che tanto quello che l'uomo ha fin dalla nascita, quanto i processi vitali (fisiologici e psicologici), quanto ciò che ne consegue dal momento in cui l'uomo è stimolato dal contatto con il mondo fenomenico (cercare di mangiare quando si ha fame, oppure di riposarsi quando si è stanchi); in questo senso il XZMC si colloca sulle medesime posizioni nel momento in cui asserisce che le manifestazioni di bontà e malvagità sono date dalle circostanze contingenti, le configurazioni che assumono i fenomeni e che influenzano il corso di espressione della natura dell'uomo, sulle quali egli all'inizio non ha alcuna capacità di influenza: è il dominio di *mìng*, l'ambito del necessario, di ciò che non può non accadere, condizioni che il cielo stabilisce e sulle quali gli esseri umani sono avulsi da qualsiasi capacità di intervento e che investe tutte le reazioni delle inclinazioni naturali.

Il XZMC si distacca ben presto dal pensiero di Xúnzǐ proprio sul ruolo che queste giocano nella determinazione dell'azione morale. Per Xúnzǐ la morale non appartiene alla natura dell'uomo, è qualcosa che deve essere costruito e, per usare le parole del filosofo, “aggiunto” alla natura. Essa è materia grezza che non può non essere espressa ma che se lasciata manifestarsi senza alcuna restrizione porta la società al collasso. Nel XZMC la natura è concepita come avente delle disposizioni che se sviluppate in un certo modo possono portare alla generazione di vere e proprie virtù, *rén* in primo luogo. Virtù cardinale per i *rú*, *rén* non è solo concepito come mera benevolenza, ma indica nel manoscritto il risultato di un vero percorso di conoscenza interiore, la capacità, a partire dalle disposizioni delle inclinazioni naturali, di concentrare la mente e di mantenere un livello di coerenza con se stessi e con l'azione corrispondente. Questa dedizione assoluta, questa risolutezza è detta nel manoscritto *dǔ*; abbiamo visto come affermando *shèn* manifestazione di *rén* e spiegando *shèn* con *chéng* 誠, il manoscritto non sta semplicemente dichiarando che l'amore e la premura verso il prossimo è mera prudenza e atteggiamento di cautela, bensì mette in contatto la ricerca della propria autenticità con lo sviluppo della capacità di prendersi cura degli altri (*ài*), tipica delle inclinazioni naturali (唯性爱唯近仁); quando immessa in un percorso di perfezione interiore essa non può prescindere dalla cura e dalla salvaguardia sia di sé sia degli altri: in questo modo, il XZMC conserva tanto la dimensione interiore di *rén* quanto quella esteriore. *Shèn* è dunque uno stare in presenza del mondo e stare in costante contatto con se stessi, è la realizzazione di un atteggiamento di cura verso la comunità nella quale si vive. E' azione autentica perché scaturita e derivante dalle proprie inclinazioni naturali, è azione morale poiché frutto di un processo di auto coltivazione, ma da sola non è

sufficiente poiché il concetto di *dào* nel manoscritto comprende un altro dei massimi valori morali della Cina antica: *yì*.

Abbiamo visto che tanto *yì* quanto *rén* sono capaci di portare a maturazione le inclinazioni naturali (長性者，道也) e questo ci consente di affermare che data la frase 惡之而不可非者，達於義者也。非之而不可惡者，篤於仁者也。行之不過，知道者也 mostra come la realizzazione del *dào* avvenga attraverso l'espressione di *rén* e *yì* (mentre Xúnzǐ insiste enormemente su *lǐ*, le tradizionali norme rituali), quest'ultimo espresso pienamente nei riti (其先後之叙義道者也). Vediamo come l'insistenza del manoscritto su *rén* lo porti a favorire una concezione della moralità che non si distacchi mai dalle componenti genuine della natura dell'uomo. Ciò non significa che i riti acquisiscano minore importanza, ma il XZMC è interessato alle reazioni istintive dell'uomo e a come esse possano convergere verso l'espressione di ideali etici. Quando il manoscritto afferma 道者，群物之道。凡道心術為主。道四術，唯人道為可道也 il primato che il manoscritto accorda a *rén dào*, quest'ultimo inteso non solo come il percorso morale dell'uomo ma anche come le azioni e principi dietro quelle azioni basate sulla sua natura e sulla sua autenticità. L'espressione del *dào* avviene sempre quando l'uomo comincia a relazionarsi con la realtà fenomenica e a rispondere ad essa, capacità questa nominata da *qíng*: il carattere esprime l'apparenza oggettiva e autentica dell'azione scaturita dalla reazione delle inclinazioni naturali, ciò che la designa in quanto tale, ciò che appare per quello che realmente è agli occhi di coloro i quali presenziano all'esecuzione dell'azione o della manifestazione. Si tratta di un'espressione che deve essere sottoposta all'azione dei principi morali contenuti nei testi e nelle forme culturali (riti e musica) dell'antichità, essi stessi prodotti dall'uomo.

Questo tipo di circostanza deve essere distinta da *yǒuwéi* presente nella frase 求其心有為也，弗得之矣: coloro che vedono in questo passo l'ammonizione a non intraprendere una ricerca forzata di sé e delle motivazioni dietro l'azione sono certamente nel giusto in quanto le motivazioni dietro l'azione risiedono nella forza morale che l'uomo sviluppa dentro di sé grazie all'insegnamento dei saggi; la musica in particolare si pone come strumento privilegiato per la conoscenza di sé, mettendo in contatto il soggetto con l'universo variegato dei suoi stati mentali ed emotivi. Tali processi sono puramente spontanei e possono attivare nell'uomo determinate reazioni emotive e anche morali che lo portano ad agire in conformità ai valori che hanno ispirato le composizioni delle musiche tradizionali e l'osservanza delle danze dell'antichità. Ma questo processo di comprensione è vano se non è condotto

lungo la direttrice delle proprie capacità di risposta, per questo motivo il manoscritto riconosce la difficoltà nel cercare il proprio cuore attraverso lo studio.<sup>301</sup>

E' qui che avviene un momento di parziale rottura con Gàozǐ: ammettendo che tutto quanto riportato da Mencio corrisponda al vero, quando il suo avversario sostiene 不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣 “Se non lo trovi nelle dottrine non cercarlo nel cuore, se non lo trovi nel cuore non cercarlo nei fluidi vitali.” Mencio sostiene che 君子以仁存心，以禮存心 “L'uomo esemplare preserva il suo cuore grazie al senso di premura verso il prossimo e alle tradizionali norme rituali” (*Mèngzǐ, Lí Lóu xià*) ponendo nell'uomo stesso la meta verso cui orientare la sua ricerca; anche nel XZMC la ricerca del cuore avviene in un contesto interiore. La musica ha il potere di penetrare (*rù* 入) nel cuore dell'uomo, di scuoterlo, ma, in quanto diretta espressione delle sue autentiche capacità di rispondere alla realtà, provocano in lui una reazione altrettanto genuina. Ciò implica che determinate musiche preservano sul cuore una notevole influenza poiché nel momento in cui egli si attiva, nell'attimo in cui egli comincia a rispondere, egli ha già iniziato a interiorizzare il senso morale e la sua potenza. Il carattere *shǐ* 始 è usato dagli anonimi compilatori per indicare sia l'inizio dello sviluppo della forza morale e dell'azione virtuosa, ma anche l'inizio delle azioni incarnanti la perfezione morale fondate sul *qíng* dell'uomo, una componente che deve essere preservata: in nessun punto del testo troviamo l'ingiunzione a comportarsi verso se stessi e la propria natura nel modo descritto da Gàozǐ, l'analogia del salice e delle tazze da esso ricavate, pur essendo gli autori del XZMC perfettamente consapevoli che con il termine *xìng*, in un contesto di assoluta mancanza di auto disciplina, stavano indicando un insieme di potenzialità del tutto scevre da ogni connotazione etica. Ma se è vero che la morale è del tutto estranea all'uomo, è altrettanto vero che essa può intervenire sulla natura stessa senza forzarla né arrecare a essa danno.

Quando parliamo di estraneità alla morale, stiamo indicando una condizione di assenza di predisposizioni verso qualsiasi azione etica, sia positiva che negativa. Questo non significa tuttavia che l'uomo non possa, mantenendo la sua integrità, essere trasformato dalla cultura e dall'educazione: basandosi sulle sue risposte genuine i riti possono portarle a piena espressione, possono cioè intervenire sull'uomo.

La nostra analisi si è dunque avvalsa dei più autorevoli analisi dei concetti di *xìng* 性 e *qíng* 情 nella storia del pensiero cinese di epoca classica e nel manoscritto e partendo da

---

<sup>301</sup> Si confronti il *Mèngzǐ*: 學問之道無他，求其放心而已矣 “Lo studio non ha altro scopo che quello di far ritrovare il proprio cuore smarrito. Non v'è nulla di più.” (*Mèngzǐ, Gàozǐ shàng*)



questi punti di riferimento abbiamo dapprima esaminato alcuni concetti chiave del manoscritto per poi concentrarci maggiormente sulla dimensione etica, in particolare cercando di rispondere a delle domande piuttosto elusive: che cosa intende il manoscritto quando parla di *dào*? Come dobbiamo giustificare la presenza di una definizione come 道者，群物之道 e 唯人道為可道也? A questa domanda abbiamo cercato di fornire una risposta chiarendo come con il concetto di *dào* il manoscritto non indichi il *dào* dietro ogni aspetto del mondo fenomenico nella sua totalità, bensì un percorso morale e spirituale che si attua nell'interazione con ogni aspetto della realtà fenomenica; in questa chiave di lettura, *rén dào* diviene il canale di accesso privilegiato poiché è sia norma morale che solo gli uomini possono intraprendere, ma è anche l'azione perfettamente in linea e manifestante l'autenticità dell'uomo. L'insistenza con la quale il XZMC si approccia sulla genuinità dell'azione ha portato alcuni studiosi, per la maggior parte occidentali, a postulare che il carattere scritto 慤 indicasse uno sforzo mentale consapevole, tradotto con “emoziona/mental activity.”

Nel XZMC, sebbene la questione non sia affrontata con dovizia di particolari, vi è tuttavia la consapevolezza che l'azione, affinché possa ritenersi conforme al *dào* deve scaturire dalla capacità di risposta del cuore e delle inclinazioni naturali. Ma quest'ultimo ambito, come abbiamo affermato, è quello della necessità, accanto al quale deve affiancarsi quello dell'intenzionalità (*gù* 故). Un altro quesito che ci siamo posti è che cosa il manoscritto abbia voluto intendere scrivendo il carattere *gui* 慤. Abbiamo mostrato come in alcune occorrenze di testi manoscritti, la sua posizione accanto a *qíng* 情 sembra escludere il significato di “attività mentale/emotiva” o “sforzo mentale” e invece confermare le intuizioni dei paleografi cinesi, che erano pervenuti alla spiegazione di *wěi* 偽. A nostra opinione, la resa del carattere 慤 con “emoziona/mental activity” non focalizza l'attenzione sul rapporto che intercorre tra l'uomo e la volontà e la manifestazione della sua genuinità sotto la mediazione della cultura, poiché l'attività di rifinire la propria autenticità può comportare la consapevolezza di occultarla e nasconderla pervenendo così a 慤. Xúnzǐ si serve del carattere *wěi* per indicare una natura acquisita che si affianca a quella originaria, ma le resta comunque estranea. Ciò è dato dalle concezioni delle inclinazioni naturali differenti nei due scritti, che portano gli autori a conclusioni distanti e su molti punti inconciliabili.

Dal momento che il manoscritto non è chiaro, abbiamo formulato alcune ipotesi: tutte, però, si basano sull'assunto che il carattere indichi una condizione di incoerenza dell'azione e dell'atteggiamento dell'uomo con la sua realtà interiore, con la sua natura e le sue capacità

di risposta; a volte si ha la percezione che il manoscritto ricorra al carattere per indicare un'azione che non riverbera le vere disposizioni interiori dell'uomo (da cui l'importanza della frase 長性者，道也 e 養性者，習也); altre volte, carattere 慧 sembra indicare un regime di attività non meramente intenzionale (dato che esso è contemplato dalla presenza e dalla definizione del carattere *gù*) bensì volutamente in contrasto con la natura dell'uomo che lo fa apparire come incoerente agli occhi degli osservatori che sono in grado di percepirne la sua aderenza (o la mancanza) alle proprie disposizioni più autentiche, quasi come se nel testo fosse presente la consapevolezza, specie se si tiene conto della presenza dello *Yǔcóng sī*, che nel momento in cui si pone la ricerca dei principi morali al di fuori di sé, in quanto conseguenza dell'assunto di una natura originaria priva di qualsiasi direzione pre-determinata, c'è il rischio che un programma volto al miglioramento di sé possa sconfinare nell'edificazione di una natura altra rispetto a quella concessa dal cielo. Con ciò non intendiamo sostenere che nel momento in cui il manoscritto è stato redatto le idee di Xúnzǐ sulla natura umana fossero già in circolazione nelle comunità intellettuali, bensì che il XZMC, ponendo i principi morali al di fuori dell'uomo, non arriva alla conclusione che il percorso di crescita e perfezione morale dell'uomo sia incompatibile con la sua natura: del resto la presenza di vocaboli come *yǎng* e *zhǎng* esprimono un percorso di crescita e di sviluppo, quasi a sottolineare come l'uomo in ogni circostanza debba rimanere fedele alla sua autenticità.

Forse è in questo senso che le parole di Xú Kǎi 徐鍇 (920-974) trovano lieve eco nel manoscritto: 偽者人為也，非天真也 “La falsità pertiene all'agire umano e non appartiene assolutamente alla genuinità del Cielo.”

## BIBLIOGRAFIA

### FONTI CINESI

Bái Xī 白奚, “Rén” Gǔwén kǎobiàn “仁”古文考辨, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史 3, 2000, pp. 96-98.

Bái Yúlán 白于藍, “‘Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔ zhúshū (yī)’ shìzhù shāngquè 《上海博物館藏戰國楚竹書（一）釋柱商榷》”, <http://jianbo.org/wssf/2002/baiyulan01.htm>

Bái Yúlán 白於藍, *Jiǎndú bóshū tōngjiǎzì zìdiǎn* 簡牘帛書通假字字典, Fúzhōu 福州, Fújiàn Rénmín chūbǎnshè 福建人民出版社, 2008.

*Bāoshān Chǔjiǎn*, 包山楚簡, Wénwù Chūbǎnshè 文物出版社, Běijīng 北京, 1991.

Chén Gǔyìng 陳鼓應, “‘Tài yī shēng shuǐ’ yǔ ‘Xìng zì mìng chū’ fawei” 《太一生水》與《性自命出》發微. *Dàojiā wénhuà yánjiū* 道家文化研究 17, 1999, pp. 393-411.

Chén Jiàn 陳劍, “Kǒngzǐ shī lùn bǔ shì yī zé” 《孔子詩論》補釋一則, *Zhōngguó zhéxué* 24, 2002, pp. 222-225.

Chén Lái 陳來, Guōdiàn Chǔjiǎn “Xìng zì mìng chū” yǔ Shàngbó cāngjiǎn “Xìngqínglùn” 郭店出簡性自命出與上博藏簡性情論, <http://bamboosilk.org/Wssf/chenlai01.htm>

Chén Lái 陳來, “Guōdiàn Chǔ jiǎn zhī Xìng zì mìng chū piān chū tàn” 郭店楚簡之《性自命出》篇初探. *Kǒngzǐ yánjiū* 孔子研究 3, 1998, pp. 52-60.

Chén Lái 陳來, “Guōdiàn Chǔ jiǎn ‘Xìng zì mìng chū’ yǔ ‘Xìng qíng lùn’” 郭店楚簡《性自命出》與上博《性情論》. *Kǒngzǐ yánjiū* 孔子研究 2, 2002, pp. 4-6.

Chén Lìguì 陳麗桂, “Xìngqínglùn shuō dào 性情論說道”, <http://bamboosilk.org/Zzwwk/2002/C/chenligui01.htm>

Chén Níng 陈宁, “*Guōdiàn Chǔmù zhújiǎn*” zhōng de rújiā rénxìng yánlùn chūtàn 《郭店楚墓竹简》中的儒家人性言论初探, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史 4, 1998, pp. 39-46.

Chén Wěi 陈伟, *Guōdiàn jiǎnshū “Rén suī yǒu xìng” jiàoshi* 郭店简书《人虽有性》校释, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史 4, 2000, pp. 3-13.

Chén Wěi 陈伟, *Guōdiàn zhúshū biéshì* 郭店竹书别释, Húběi Dàxué Chūbǎnshè 湖北大学出版社, 2002.

*Chūnqiū Gōngyáng zhuàn zhù shù* 春秋公羊傳注疏, Lǐ Xuéqín [Eds.], In *Shísān jīng zhù shù* 十三經注疏 (vol. 8), Běijīng 北京, Beijīng Dàxué chūbǎnshè 北京大学出版社, 1999.

*Chūnqiū Zuǒ zhuàn zhèng yì* 春秋左傳正義, Lǐ Xuéqín [Eds.], In *Shísān jīng zhù shù* 十三經注疏 (vol. 7), Běijīng 北京, Beijīng Dàxué chūbǎnshè 北京大学出版社, 1999.

*Chūnqiū Zuǒ zhuàn zhuànzhù* 春秋左傳(Yáng Bójùn Ed. 杨伯峻编著) 4 voll., Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 1981.

Dīng Sìxīn 丁四新, “Lùn ‘Xìng zì míng chū’ yǔ SīMèng xuépài de guānxì” 论《性自名出》与思孟学派的关系, in *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史, 4, 2000, pp. 28-35.

Dīng Sìxīn 丁四新, *Guōdiàn Chǔmù zhújiǎn sīxiǎng yánjiū* 郭店楚墓竹简思想研究, Běijīng 北京, Dongfāng Chūbǎnshè 东方出版社, 2000.

Dīng Sìxīn 丁四新, *Chǔdì chūtǔ jiǎnbó wénxiàn sīxiǎng yánjiū* 楚地出土简帛文献思想研究 (primo volume), Wǔhàn 武汉, Húběi jiàoyù Chūbǎnshè 湖北教育出版社, 2002.

Dīng Sìxīn 丁四新, *Chǔdì jiǎnbó sīxiǎng yánjiū* 楚地简帛思想研究 (secondo volume), Húběi jiàoyù Chūbǎnshè 湖北教育出版社, 2004.

Dīng Sìxīn 丁四新, “Lùn ‘Xìng zì míng chū’ yǔ Gōngsūn Nízǐ de guānxì 论《性自名出》与公孙尼子的关系”, *Wūhàn Dàxué xuébào* 武汉大学学报, 5, 1999, pp. 38-40.

Dīng Yuánzhí 丁原植, *Guōdiàn Chǔjiǎn rújiā yìjì sìzhǒng shìxī* 郭店楚简儒家佚籍四种释析, Táiběi 臺北, Táiběi gǔjí Chūbǎn yǒuxiàn gōngsī 台北古籍出版有限公司, 2000.

Dīng Yuánzhí 丁原植, *Chǔjiǎn rújiā xìngqíngshuō yánjiū* 楚简儒家性情说研究, Táiběi 臺北, Táiběi gǔjí Chūbǎn yǒuxiàn gōngsī 台北古籍出版有限公司, 2002.

Dīng Yuánzhí / Liào Míngchūn 丁原植/廖明春, *Xīn Chǔjiǎn shìlùn* 新出竹简试论, Táiběi 臺北, Táiběi gǔjí Chūbǎn yǒuxiàn gōngsī 台北古籍出版有限公司, 2001.

Dīng Yuánzhí 丁原植 / Wáng Bó 王博 [Eds.], *Wénxiàn lùnjí jiǎnbó sīxiǎng* 文献论集简帛思想, Táiběi 臺北, Táiběi gǔjí Chūbǎn yǒuxiàn gōngsī 台北古籍出版有限公司, 2002.

Ēryǎ zhùshū Lǐ Xuéqín [Eds.], In *Shísān jīng zhù shù* 十三经注疏 (vol. 7), Běijīng 北京, Běijīng Dàxué chūbǎnshè 北京大学出版社 1999.

Gāo Hēng 高亨, *Gǔzì tōngjiǎ huìdiǎn* 故字通假会典, Jīnán 济南, Qí Lǚ shūshè chūbǎn 齐鲁书社出版, 1989.

Gāo Míng 高明, “Gǔ hànzi de xíngpáng jíqí xíngtǐ yǎnbiàn” 古汉字的形旁及其形体演变. *Gǔ wénzì yánjiū* 古文字研究, 1980, 4, pp. 41-90.

Gāo Míng 高明, *Bóshū Lǎozǐ jiàozhù* 帛书老子校注, Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1996.

Gāo Míng 高明, *Zhōngguó gǔwénzìxué tōnglùn* 中国古文字学通论, Běijīng 北京. Běijīng Dàxué Chūbǎnshè 北京大学出版社, 2001.

Gāo Zhèng 高正, “Qū Yuán yǔ Guōdiàn chǔjiǎn zhúshū” 屈原與郭店楚墓竹書, <http://confucius2000.com/confucian/qyygdcmzshu.htm>

*Guānzǐ jiàozhù* 管子校注, Lí Xiángfèng 黎翔鳳, Liáng Yùnhuá 梁運華 [Eds.]; 3 voll., Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 2004

*Guǐgǔzǐ jiàojízhù* 鬼谷子校集注, Xǔ Fúhóng 許富宏 [Ed.], Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 2008.

Guō Qíyǒng 郭齐勇, “Guōdiàn rújiā jiǎn yǔ Mèngzǐ xìngxīnlùn 郭店儒家簡与孟子性心论”, *Wǔhàn Dàxué xuébào* 武汉大学学报, 5, 1999, pp. 24-28.

Guō Qíyǒng 郭齐勇, “Guōdiàn Chǔ jiǎn *Xìng zì mìng chū* de xīn shù guān” 郭店楚簡《性自命出》的心术观. *Ānhuī dàxué xuébào* (zhéxué shèhuì kēxué bǎn) 安徽大学学报(哲学社会科学版) 05, 2000, pp. 48-58.

*Guōdiàn Chǔmù zhújiǎn* 郭店出幕竹簡, Wénwù Chūbǎnshè 文物出版社, Běijīng 北京, 1998.

Guō Yí 郭沂, ““Xìng qíng lùn”, “Xìng zì mìng chū” duì jiào ǒu dé” 《性情論》、《性自命出》对校偶的, *Zhéxué zài xiàn* 哲学在线, 2004.

*Hánfēizǐ jíjiě* 韓非子集解, Wáng Xiānqiàn 王先謙 [Ed.], Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 2003.

*Hán shī wài zhuàn jí shì* 韓詩外傳集釋, Xǔ Wéiyù 許維通 [Ed.], Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1980.

*Hànshū* 漢書, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 1964.

Hé Línyí 何琳儀, *Zhànguó gǔwén zìdiǎn - Zhànguó wénzì shēngxì* 戰國古文字典—戰國文字聲系, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 1998.

Hé Línyí 何琳儀, *Zhànguó wénzì tōnglùn (dìngbǔ)* 戰國文字通論訂補, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 2003.

*Huánánzǐ jìjiě* 淮南子集解, Liú Jiālì 劉家立, 3 voll., Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1998.

Huáng Chónghào 黃崇浩, “Qū Yuán yǔ Shèn Dào” 屈原與慎到, [www.people.com.cn/BIG5/channel6/32/20001030/292069.html](http://www.people.com.cn/BIG5/channel6/32/20001030/292069.html)

Ikeda Tomohisa 池田知久, *Chǐtián Zhǐjiǔ jiǎnbó yánjiū lùnjí* 池田知久簡帛研究論集, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 2006.

Jiāng Guǎnghuī 姜廣輝, “Guōdiàn yīhàomù mùzhǔ shì shéi” 郭店一號墓墓主是誰, *Zhōngguó zhéxué* 中國哲學 v.20, 1999, pp. 396-398.

*Lǎozǐ jiào shì* 老子校釋, Zhū Qiānzhi 朱謙之 [Ed.], Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 1984.

Lù Déming 陸德明, *Jīngdiǎn shìwén xùlùzhèng* 經典釋文序錄證, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, Běijīng 北京, 2008.

*Jiǔdiàn Chǔjiǎn*, 九店楚簡, Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 2000.

*Lǐ jì zhù shù* 禮記注疏, Lǐ Xuéqín [Eds.], In *Shísān jīng zhù shù* 十三經注疏 (vol. 6), Běijīng 北京, Beijing Dàxué chūbǎnshè 北京大學出版社, 1999.

*Lǐ jì zhèngyì* 禮記正義, 3 voll., Shànghǎi 上海, Shànghǎi gǔjí Chūbǎnshè 上海古籍出版社, 2008.

Lǐ Chénglù 李承律, “Guōdiàn Chǔjiǎn ‘Xìng zì mìng chū de xìngqíngshuō hé ‘Lǐyuè’” 郭店楚簡《性自命出》的性情說和「禮樂」, *Zhōngguó gǔwénzì* 中國文字, 32, Táiběi 台北, Yìwén yìnguǎnshūguǎn yìnxíng 藝文印書館印行, 2006.

Lǐ Líng 李零, *Guōdiàn Chǔjiǎn jiàodújì* 郭店楚簡校讀記, Běijīng Dàxué Chūbǎnshè 北京大學出版社, 2002.

Lǐ Líng 李零, *Shàngbó Chǔjiǎn sānpīān jiàodújì* 上博楚簡三篇校讀記, Táiběi 台北, Wànjuǎnlóu 萬卷樓 2002.

Lǐ Tiānhóng 李天紅, *Guōdiàn Chǔjiǎn “Xìng zì mìng chū” yánjiū* 郭店竹簡《性自命出》研究, Wuhan 武漢, Húběi jiàoyù Chūbǎnshè 湖北教育出版社, 2003.

Lǐ Tiānhóng 李天紅, “Cóng ‘Xìng zì mìng chū’ tán Kǒngzǐ yǔ Shī, Shū, Lǐ, Yuè” 从《性自命出》谈孔子与诗、书、礼、乐, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史 4, 2000, pp. 41-43.

Lǐ Tiānhóng 李天紅, “‘Xìng zì mìng chū’ yǔ chuánshì xiānQín wénxiàn ‘qíng’ zì jiěgǔ” 《性自命出》与传世先秦文献“情”解诂, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史 3, 2001, pp. 55-63.

Lǐ Tiānhóng 李天紅, ‘Xìng zì mìng chū’ de biānlián jí fēnpīān 《性自命出》的编联及分篇, <http://www.jianbo.org/Wssf/Litianhong.htm>

Lǐ Xuéqín 李學勤, “Jīngmén Guōdiàn Chǔjiǎn zhōngde ‘Zǐsǐzǐ’” 荆門郭店楚簡中的《子思子》, *Wenwu Tiandi*, 2, 1998, pp. 28-30.

Lǐ Xuéqín 李學勤 (1999) (b). “Guōdiàn jiǎn yǔ Yuè jì” 郭店簡與《樂記》, *Zhōngguó zhéxué de quànshì hé fāzhǎn—Zhāng Dàinián xiānshēng 90 shòu qìng jìniàn wénjí* 中国哲学诠释和发展—张岱年先生 90 寿庆今年文集. Běijīng 北京, Běijīng Dàxué chūbǎnshè 北京大學出版社, pp. 23-28.

Lián Shàomíng 蓮劭名, “Guōdiànjiǎn ‘Xìng zì mìng chū’ de piānlián yǔ fēnhé de wèntí” 郭店簡《性自命出》的篇连与分合的问题, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史, 4, 2000, pp. 14-21.



Lián Shàomíng 連劭名, “Lùn Guōdiàn Chǔjiǎn ‘Xìng zì mìng chū’ de dào” 论郭店楚简《性自名出》的道 *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史, 4, 2000, pp. 36-40.

Liáng Tāo 梁濤 “Xìng zì mìng chū” yǔ zǎoqī rújiā xīnxìnglùn 《性自命出》与早期儒家心性论, <http://www.jianbo.org/Wssf/Liangtao10-03.htm>

Liáng Tāo 梁濤 “Xìngqínglùn” yǔ Mèngzǐ “tiānxià zhī wèi xìng” zhāng 《性情論》與孟子天下之言性章 <http://bamboosilk.org/Wssf/2002/liangtao02.htm>

Liáng Tāo 梁濤, *Guōdiàn zhǔjiǎn yǔ SīMèng xuépai* 郭店楚简与思孟学派, *Zhōngguó rénmin dàxué Chūbǎnshè* 中国人民大学出版社, Běijīng 北京, 2008.

Liào Míngchūn 廖名春, “Guōdiǎnjiǎn ‘Xìng zì mìng chū’ de biānlián yǔ fēnhé wèntí” 郭店简《性自名出》的编连与分合问题, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史, 4, 2000 (a), pp. 14-20.

Liào Míngchūn 廖名春, “Guōdiàn Chǔ jiǎn Xìng zì mìng chū piān jiào shì” 郭店楚简《性自命出》篇校释, *Qīnghuá jiǎnbó yánjiū* 清华简帛研究 1, 2000 (b), pp. 28-67.

Liú Zhāo 劉釗, “Dú Guōdiàn Chǔ jiǎn zì cí zhā jì” 讀郭店楚簡字詞札記, *Wūhàn dàxué Zhōngguó wénhuà yánjiūyuàn* 武汉大学中国文化研究院 [Ed.] *Guōdiàn Chǔ jiǎn guójì xuéshù yántǎohuì lùnwénjí* 郭店楚简国际学术研讨会论文集 (Rénwén Lùncóng tè jí 人文论丛特辑). Wūhàn 武汉, Húběi rénmin chūbǎnshè 湖北人民出版社, 2000, pp. 75-93.

Liú Zhāo 劉釗, *Guōdiàn chǔjiǎn jiàoshì* 郭店楚簡教釋, Fújiàn Rénmín Chūbǎnshè 福建人民出版社, 2005.

Liú Lèxián 刘乐贤, “‘Xìng zì mìng chū’ yǔ ‘Huáinánzǐ, Miúchèn’ lùn ‘qíng’” 《性自名出》与《淮南子·繆称》论“情”, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* 中国哲学史, 4, 2000, pp. 22-7.

Liú Xīnlán 劉昕嵐, “Guōdiàn Chǔ jiǎn Xìng zì mìng chū piān jiānshì” 郭店楚簡《性自命出》篇箋釋, Wūhàn dàxué Zhōngguó wénhuà yánjiūyuàn 武漢大學中國文化研究院 [Ed.] *Guōdiàn Chǔ jiǎn guójiè xuéshù yántǎohuì lùnwénjí* 郭店楚簡國際學術研討會論文集 (Rénwén Lùncóng tè jí 人文論叢特輯). Wūhàn 武漢, Húběi rénmin chūbǎnshè 湖北人民出版社, 2000, pp. 330-354.

*Lúnyǔ jíjiě* 論語集解, Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1990.

*Lǚshì Chūnqiū jiàoshì* 呂氏春秋校釋, Chén Qíyóu 陳奇猷 [Ed.], Shànghǎi 上海, Xuélín chūbǎnshè 學林出版社, 1990.

*Mǎoshī zhèngyì* 毛詩正義, Lǐ Xuéqín [Eds.], In *Shísān jīng zhù shù* 十三經注疏 (vol. 7), Běijīng 北京, Běijīng Dàxué chūbǎnshè 北京大學出版社, 1999.

*Mèngzǐ Zhèngyì* 孟子正義 Jiāo Xún 焦循 [Ed.], 2 voll., Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1987.

*Mòzǐ jiàozhù* 墨子校注, Wù Yùjiāng 吳毓江 [Ed.], Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1993.

Ōuyáng Zhēnrén 歐陽禎人, *Xiān Qín rújiā xìngqíng sīxiǎng yánjiū* 先秦儒家性情思想研究, Wūhàn Dàxué Chūbǎnshè 武漢大學出版社, 2005.

Ōuyáng Zhēnrén 歐陽禎人, “Cóng ‘Fǎn gǔ fù shǐ’ dào ‘Fǎn shàn fù shǐ’” 从《反古复始》到《反善复始》, <http://www.bamboosilk.org/admin3/2005/ouyang/ouyang004.htm>

Ōuyáng Zhēnrén 歐陽禎人, “Fǎn shàn fù shǐ qiǎntàn” 《反善复始》浅探, in Páng Pǔ 庞朴 (Ed.), *Guōdiàn Chǔjiǎn yǔ zǎoqī rúxué* 郭店楚簡與早期儒學, Táiwān Gǔjí Chūbǎnshè 台灣古籍出版社, Taibei 台北, 2002.

Páng Pǔ 庞朴 [Ed.], *Guōdiàn Chǔjiǎn yǔ zǎoqī rúxué* 郭店楚簡與早期儒學, Táiběi 臺北, Táiběi gǔjí Chūbǎn yǒuxiàn gōngsī 臺北古籍出版有限公司, 2002.

Páng Pǔ 庞朴, *Páng Pǔ wénjí* 庞朴文集 - *Gǔmù xīnzhī* 古墓新知 vol. 2, Jīnán 济南, Shāndōng Dàxué chūbǎnshè 山东大学出版社, 2005.

Péng Lín 彭林, “Shǐ zhě jìn qíng, zhōng zhě jìn yì.” Zǐsī xué pài duì lǐ de lǐlùn quǎnshì 始者近情 终者近义 —— 子思学派对礼的理论诠释, <http://bamboosilk.org/Wssr/Penglin6.htm>

Qiú Xīguī 裘锡圭, *Wénzìxué gài yào* 文字学概要, Běijīng 北京, Shāngwù yìnshūguǎn chūbǎn 商务印书馆出版, 1988.

Qiú Xīguī 裘锡圭, *Zhōngguó chūtǔ gǔwénxiàn shílùn* 中国出土古文献十论, Fùdàn Dàxué Chūbǎnshè 复旦大学出版社, Shànghǎi 上海, 2004.

Róng Gēng 容庚, *Jīnwénbiān* 金文编, Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中华书局, 1985 (Ris. 2002).

*Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔzhúshū* 上海博物館藏戰國楚竹書 Mǎ Chéngyuán 馬承原[Ed.], (vol.1) Shànghǎi 上海 Shànghǎi gújí chūbǎnshè 上海出版社, 2001.

*Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔzhúshū* 上海博物館藏戰國楚竹書 Mǎ Chéngyuán 馬承原[Ed.], (vol. 2) Shànghǎi 上海, Shànghǎi gújí chūbǎnshè 上海出版社, 2002.

*Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔzhúshū* 上海博物館藏戰國楚竹書 Mǎ Chéngyuán 馬承原[Ed.], (vol. 4), Shànghǎi 上海 Shànghǎi gújí chūbǎnshè 上海出版社, 2004.

*Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔzhúshū* 上海博物館藏戰國楚竹書 Mǎ Chéngyuán 馬承原[Ed.], (vol. 5), Shànghǎi 上海 Shànghǎi gújí chūbǎnshè 上海出版社, 2005.

*Shànghǎi Bówùguǎn cāng Zhànguó Chǔzhúshū* 上海博物館藏戰國楚竹書 Mǎ Chéngyuán 馬承原[Ed.], (vol. 6), Shànghǎi 上海 Shànghǎi gújí chūbǎnshè 上海出版社, 2007.

*Shuìhúdì Qín mù zhǔjián* 睡虎地秦墓竹簡, Běijīng 北京, Wénwù chūbǎnshè 文物出版社,

1990.

*Sìbù cóngkān* 四部叢刊, *Yùpiān* 玉篇 (Chén Péngnián 陳彭年: Ed.), Shànghǎi 上海, Shànghǎi shāngwù yìnshūguǎn 上海商務印書館, 1923.

*Wāngshān Chǔjiǎn* 望山楚簡, Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1995.

Wáng Guówéi 王国维 (Hú Píngshēng, Mǎ Yuèhuá jiàozhù 胡平生、马月华校注), *Jiǎndú jiǎnshǔ kǎojiàozhù* 簡牘檢署考校注, Shànghǎi 上海, Shànghǎi gújí chūbǎnshè 上海古籍出版社, 2004.

Xiàng Shìlín 向世陵, “Guōdiàn zhújiǎn “xìng” qíng” shuō” 郭店竹簡“性”、“情”說, *Kǒngzǐ yánjiū* 孔子研究, 1 1999, pp. 71-86.

*Xúnzǐ jíjiě* 荀子集解, Wáng Xiānqiàn 王先謙 [Ed.], 2 voll., Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1988.

Yú Zhìhuì 俞志慧, *Jūnzǐ rú yǔ shījiào, xián Qín rújiā wénxué sīxiǎng kǎolùn* 君子儒与诗教, 先秦儒家文学考论, Harvard – Yanching Institute 哈佛燕京学丛书, 2005.

Zhāng Guìguāng 張桂光, *Gǔwénzì lùnjí* 古文字論集, Zhōnghuá Shūjú 北京 中華書局 Běijīng 北京, 2004.

*Zhōulǐ zhèngyì* (Sūn Yìràng Ed.) 周禮正義 (孫詒讓撰), 14 Voll., Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1987.

Zhōuyì zhèngyì 周易正義, Lǐ Xuéqín [Eds.], In *Shísān jīng zhù shù* 十三經注疏 (vol. 7), Běijīng 北京, Beijing Dàxué chūbǎnshè 北京大學出版社, 1999.

*Zhuāngzǐ jíjiě* 莊子集解, Guō Qìngfán 郭慶蕃, 4 voll., Běijīng 北京, Zhōnghuá Shūjú 中華書局, 1985.

Zōu Huá 邹华, “Guōdiàn Chǔjiǎn yǔ Yuèjì 郭店楚简与《乐记》”, *Xīběi shīdàxué bào* (Shèhuì kēxuébǎn) 西北师大学报(社会科学版), 41 (6), 2004, pp. 37-42.

#### FONTI IN LINGUE OCCIDENTALI

ALLAN, Sarah; WILLIAMS, Crispin [Eds.], *The Guodian Laozi. A Proceeding of the International Conference*, Berkley, 2000.

AMES, Roger T.; HALL, David L., [Trs], *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.

ANDREINI, Attilio, “The Meaning of qing 情 in the Confucian Texts from Guodian 郭店 Tomb No. 1”, 2004, in SANTANGELO, Paolo with GUIDA, Donatella (Eds.), *Love, Hatred and Other Passions. Questions and Themes in Chinese Civilizations*, Leiden, 2006.

ANDREINI, Attilio, “Nuove prospettive di studio del pensiero cinese classico alla luce dei codici manoscritti”, *Litterae Caelestes*, 1, 2005, pp. 131-57.

ANDREINI, Attilio, “Any new suggestions about qing 情 on excavated bamboo texts?”, in corso di pubblicazione.

AQUE, Stuart V., *Pi Xirui and Jingxue lishi*, tesi di dottorato presentata alla University of Washington, 2004.

BAXTER, William H., *A Handbook of Old Chinese Phonology*. Trends in Linguistics 64. Berlin and New York, Mouton de Gruyter, 1992

BEHUNIAK, James P., Jr. *Mencius on Becoming Human*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany, 2004.

BILLETER, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-tseu*. Paris, Allia, 2002.

BILLETTER, Jean-François, *Études sur Tchouang-Tseu*. Paris, Allia, 2004.

BOLTZ, William G. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. American Oriental Series 78, New Haven, 1994.

BOLTZ, William G., "The Study of Early Chinese Manuscripts: Methodological Preliminaries." In Sarah Allan and Crispin Williams (editors). *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998* (Early China Special Monograph Series No. 5). Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 2000, pp. 39-52.

BOLTZ, William G., "The Composite Nature of Early Chinese Texts." In Martin Kern (editor). *Text and Ritual in Early China*. Seattle, University of Washington Press, 2005 pp. 50-78.

BRINDLEY, Erica, "Music and 'seeking one's heart-mind' in the 'Xing Zi Ming Chu'", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 5 (2), 2006, pp. 247-255.

CHAN, Alan K. L. [Ed.], *Mencius: Contexts and Interpretations*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997 (Traduzione italiana Storia del pensiero cinese. Edizione italiana a cura di Amina Crisma, Giulio Einaudi, Torino 2000).

CRISMA, Amina, *Il Cielo, gli uomini. Percorsi attraverso i testi confuciani di età classica*, Venezia, Cafoscarina, 2000.

CRISMA, Amina, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese di età classica. Il "Trattato sui riti" di Xunzi*, Padova, Unipress, 2004.

CSIKSZENTMIHALY, Mark; NYLAN, Michael, "Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China" in *T'oung Pao* 89, pp. 59-99, 2003.

CSIKSZENTMIHALYI, Mark, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. Sinica Leidensia 66. Leiden: Brill, 2004.

CSIKSZENTMIHALYI, Mark; NYLAN, Michael, "Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China." *T'oung Pao* 89.1-3 (2003): 59-99.

CUA, Antonio S. *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy 43. Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2005.

DEFOORT, Carine, "Mohist and Yangist Blood in Confucian Flesh: The Middle Position of the Guodian Text 'Tang Yu zhi Dao.'" *Bullettin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 76, 2004.

DeWOSKIN, Kenneth J., *A Song for One or Two: Music and the Concept of Art in Early China*. Michigan Papers in Chinese Studies 42, Ann Arbor, 1982.

EIFRING, Halvor, ed. *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*. Sinica Leidensia 63. Leiden, Brill, 2004

GOLDIN, Paul Rakita, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*. Chicago and La Salle, Ill., Open Court, 1999.

GOLDIN, Paul Rakita, "Xunzi in the Light of Guodian Manuscripts", *Early China* 25, 2000, pp. 113-146.

GOLDIN, Paul Rakita, *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2005.

GOODY, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

GOODY, Jack, *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

GOODY, Jack, *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

GOODY, Jack, *The Power of the Written Tradition*. Washington and London, The Smithsonian Institute, 2000.

GRAHAM, A.C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong, Chinese University Press, 1978.

GRAHAM A. C., *Disputers of the Tao, Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Open Court, 1989 (Traduzione La ricerca del Tao. Il Dibattito Filosofico nella Cina Antica. A cura di Riccardo Fracasso, Neri Pozza, Vicenza 1999).

GRAHAM, A.C. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, 1990.

HALLOWAY, Kenneth, *Guodian. The Newly Discovered Seeds of Chinese Religious and Political Philosophy* Oxford University Press, New York, 2009.

HARBSMEIER, Christoph, *Aspects of Classical Chinese Syntax*. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series 45. London and Malmö, Curzon, 1981.

HARBSMEIER, Christoph, *Language and Logic in Traditional China*. Ed. Kenneth Robinson. *Science and Civilisation in China*, vol. VII, Part 1. Joseph Needham [Ed.]. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

HARBSMEIER, Christoph, “The Semantics of *Qíng* 情 in Pre-Buddhist Chinese”, in Eifring, Halvor [Ed.] *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, Leiden, Brill, 2000, pp. 69-148.

HENRICKS, Robert G., tr. *Lao-tzu: Te-tao ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. Classics of Ancient China. New York: Ballantine, 1989.



HENRICKS, Robert G., tr. *Lao Tzu's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. Translations from the Asian Classics. New York, Columbia University Press, 2000.

HUCKER, Charles O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Taiwan, Southern Materials Center, Inc., 1985.

JIANG Guanghui, "The Guodian Chu Slips and Early Confucianism" in *Contemporary Chinese Thought*, vol. 32, no.2, Winter 2000-2001, pp. 39-54.

KARLGRÉN, Bernhard. *Glosses on the Book of Odes*, Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1964 [1942, 1944, 1946].

KERN, Martin [Ed.], *Text and Ritual in Early China*. Seattle and London: University of Washington Press, 2005 (a).

KERN, Martin, "The *Odes* in Excavated Manuscripts." In Martin Kern [Ed.] *Text and Ritual in Early China*. (Seattle: University of Washington Press), 2005 (b), pp. 149-193.

KERN, Martin, "Quotation and the Confucian Canon in Early Chinese Manuscripts: The Case of "Zi yi" (Black Robes). *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 59.1, 2005 (c), pp. 293-332.

KIRKLAND, Russell. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York and London, Routledge, 2004.

KNOBLOCK, John [H.], tr. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. 3 volumes. Stanford, Stanford University Press, 1988-1994.

KNOBLOCK, John [H.], and Jeffrey Riegel, trs. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford, Stanford University Press, 2000.

LEWIS, Mark Edward, *Writing and Authority in Early China*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, 1999.

Lǐ Xuéqín, “The Confucian Texts from Guodian Tomb Number One: Their Date and Significance. In Sarah Allan and Crispin Williams (editors). *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998* (Early China Special Monograph Series No. 5). Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 2000, pp. 107-111.

LIPPIELLO, Tiziana, Confucio, “Dialoghi”, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2003.

LIU, Xiusheng; IVANHOE Philip J. [Eds.], *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*. Indianapolis and Cambridge, Mass., Hackett, 2002.

LOEWE, Michael (Ed.), *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Berkeley, 1993.

MARKS, Joel, and Roger T. Ames, eds. *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. Albany, State University of New York Press, 1995.

NIVISON, David S., *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. Bryan W. Van Norden [Ed.] Chicago and La Salle, 1996.

NYLAN, Michael, “A Problematic Model: The Han “Orthodox Synthesis”, Then and Now, in *Imagining Boundaries. Changes Confucian Doctrines, Texts and Hermeneutics* a cura di CHOW Kai-wing, NG On-cho e John B. Henderson, Albany, pp. 17-56, 1999.

NYLAN, Michael, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven and London, 2001.

ONG, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, Methuen, 1982.

PERKINS Franklin, “Motivation and the Heart Mind in the ‘Xing zi ming chu’”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 8 (2), 2009, pp. 117-131.

PINES, Yuri, "Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power." *T'oung Pao* 91.4-5 (2005), pp. 243-300.

PUETT, Michael, "The Ethics of Responding Properly: The Notion of *Qing* 情 in Early Chinese Thought." In Halvor Eifring (editor). *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*. (Sinica Leidensia, vol.63). Leiden, Brill, 2004, 37-68

ROTH, Harold D. *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*. Translations from the Asian Classics, New York, Columbia University Press, 1999.

SCARPARI, Maurizio, *Xunzi e il Problema del Male*, Venezia, Cafiscarina, 1997.

SCARPARI, Maurizio, "Riscrivere la storia e la cultura della Cina antica: Credenze religiose, correnti di pensiero e società alla luce delle recenti scoperte archeologiche.", *Conoscere la Cina*. Ed. Lionello Lanciotti. Contributi di ricerca. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 2000. 113-26.

SCARPARI, Maurizio, *La figura e il ruolo di Gaozi nel panorama filosofico cinese del IV-III secolo a.C.*, in *Cina: miti e realtà*, a cura di Alfredo Cadonna e Franco Gatti, Venezia, 2001, pp. 275-287.

SCARPARI, Maurizio, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia, Cafoscarina, 2002.

SCHÜSSLER, Axel, *A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

SCHUESSLER, Axel, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. ABC Chinese Dictionary Series, Honolulu, University of Hawaii Press, 2006

SCHWARTZ, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, Belknap Press, 1985.

SHAUGHNESSY, Edward L., *I Ching, The Classic of Changes*, New York, 1996.

SHAUGHNESSY, Edward L., ed. *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*. Early China Special Monograph Series 3. Berkeley, Calif., 1997.

SHAUGHNESSY, Edward L., *Rewriting Early Chinese Texts*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany, 2006.

SHUN, Kwong-Loi, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

SLINGERLAND, Edward G., *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

SLINGERLAND, Edward G., "The Problem of Moral Spontaneity in the Guodian Corpus", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 7 (3), 2008, pp. 237-256.

TA HSUEH and CHUNG YUNG (THE HIGHEST ORDER OF CULTIVATION and ON THE PRACTICE OF THE MEAN) Translated with an Introduction and Notes by Andrew Planks, London, 2003.

TSIEN Tsuen-hsuei (with an afterword by Edward L. Shaughnessy), *Written on Bamboo and Silk: The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions*. 2nd edition. Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

VANSINA, Jan, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, (Translated from the French by H. M. Wright), London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

VAN ZOEREN, Steven, *Poetry and Personality Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford University Press, 1991.

ZHANG, Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Tr. Edmund Ryden, New Haven and London, 2002.

ZUFFEREY, Nicolas, *To the Origins of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*. Schweizer Asiatische Studien: Monographien 43. Bern, Peter Lang, 2003.