

QUALITÀ NATURALI, CONDIZIONAMENTI, VIRTÙ:
ALLA RICERCA DEL SIGNIFICATO DI QING 情
ATTRAVERSO LE FONTI MANOSCRITTE

Attilio Andreini

1. Ciò che rende così avvincente lo studio dei manoscritti cinesi antichi è che tanta faticosa dedizione è ripagata da un continuo stupore di fronte ai sensazionali dati che emergono con incalzante frequenza. La scoperta di due testimoni su seta del Laozi 老子 nella tomba n.3 di Mawangdui 馬王堆 (località che sorge presso la capitale provinciale dello Hunan 湖南, Changsha 長沙) all'inizio degli anni settanta del secolo scorso aveva aperto nuovi orizzonti nella definizione delle modalità di trasmissione di questo testo. Da quel momento in poi avevamo contemplato la possibilità di leggere il Laozi in un altro modo, iniziando dalla XXXVIII stanza e non più dall'incipit che tanto aveva contribuito a rendere famoso questo classico. Infatti, i manoscritti su seta relegavano il poderoso *dao ke dao fei chang dao* 道可道非常道 nella seconda sezione dell'opera; in più, come se non bastasse, la granitica struttura della celebre pericope d'avvio era stata scalfita dall'aggiunta di due occorrenze di *ye* 也 e dall'inserimento di due *heng* 恆 a rimpiazzare *chang* 常.

Ebbene, lo sconcerto è stato perfino maggiore quando, nel 1998, sono state finalmente pubblicate le prime riproduzioni fotografiche del cosiddetto “*Laozi di Guodian*” (Guodian *Laozi* 郭店老子, *GDLZ*) rinvenuto cinque anni prima nella tomba n. 1 di Guodian 郭店, presso Jingmen 荊門 (Provincia dello Hubei 湖北).¹ Siamo in condizione di affermare che non si tratta solo della più antica testimonianza del *Laozi* mai rinvenuta. L’opera che conoscevamo da oltre due millenni e che avevamo appena imparato a guardare con altri occhi attraverso i manoscritti di Mawangdui appariva deturpata, scompaginata nel proprio assetto. Tre distinte unità testuali vergate su listarelle di bambù (battezzate *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙) recuperate in una tomba databile intorno al 270-300 a.C. coincidevano sostanzialmente con il contenuto di un terzo del *Laozi receptus*, pur registrando macroscopiche differenze nella sequenza dei singoli paragrafi e nella disposizione delle diverse stanze, oltre a presentare importanti micro-varianti. Ad esempio, i tre fasci di listarelle di Guodian risultano privi di alcuni dei passi più rappresentativi inclusi nel *textus receptus* (tra cui molti brani tradizionalmente intesi come espressione di posizioni anti-Ru 儒). In parti-

¹ Nel 1998 venne pubblicato un volume ormai celebre che riproduce le foto delle 730 listarelle di bambù rinevenute a Guodian: si tratta di *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, Wenwu chubanshe, Beijing, 1998. Oltre al cosiddetto “*Laozi di Guodian*”, lo scavo ha riportato alla luce i seguenti testi, tutti adespoti e anepigrafi: *Taiyi sheng shui* 太一生水; *Ziyi* 緇衣 (che ricalca il contenuto dell’omonimo capitolo del *Liji* 禮記); *Lu Mu gong wen Zi Si* 魯穆公問子思; *Qiong da yi shi* 窮達以時; *Tang Yu zhi dao* 唐虞之道; *Zhong xin zhi dao* 忠信之道; *Cheng zhi wen zhi* 成之聞之; *Zun de yi* 尊德義; *Liude* 六德; *Yucong* 語叢 (sezioni I-IV); *Wuxing* 五行, il cui contenuto era già noto grazie al manoscritto su seta di Mawangdui che risultava diviso in *jing* 經 “opera canonica” e *shuo* 說 “sezione esplicativa” (la versione di Guodian corrisponde alla porzione “*jing*” di Mawangdui).

colare desta meraviglia l'assenza del celebre *incipit* sopra menzionato, il quale, ironicamente, compare in forma lievemente alterata (*wei ren dao wei ke dao* 唯人術(道)為可術(道)也 “solo il *dao* dell'uomo può essere *dao*-izzato, ovvero “considerato tale” o anche “reso tale”) in un manoscritto di chiara affiliazione Ru (i.e. il cosiddetto *Xing zi ming chu* 性自命出, XZMC, “Le disposizioni naturali si manifestano secondo il Decreto”, listarelle 14-15) sconosciuto fino al momento della scoperta del sito di Guodian.

È proprio il XZMC l'oggetto principale di questo studio, che più precisamente intende esplorare la possibilità che alcuni testi manoscritti recentemente acquisiti custodiscano davvero qualcosa di nuovo sul significato di uno dei termini più dibattuti durante il periodo classico: *qing* 情. Le fonti esaminate coincidono prevalentemente con i manoscritti di Guodian e con il *corpus* conservato dal Museo di Shanghai (Shanghai bowuguan zang zhanguo Chu zhushu 上海博物館藏戰國楚竹書, abbr. Shangbo zhushu 上博竹書, SBZS) che ammonta a circa 1.200 listarelle, acquistate nel 1994 dalla celebre istituzione museale sul mercato antiquario di Hong Kong.² Per quanto riguarda la datazione sia dei testi di

² I testi in questione sono stati riprodotti fotograficamente, trascritti e analizzati con perizia in volumi che gradualmente vengono pubblicati nella serie la cui cura è stata attribuita a Ma Chengyuan 馬承淵 (a cura di), *Shanghai bowuguan zang zhanguo Chu zhushu* 上海博物館藏戰國楚竹書, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 8 voll. (2001-2011). Al di là della forte disomogeneità stilistica, le grafie dei manoscritti recuperati ad Hong Kong nel 1994 ci consentono, pur con una certa approssimazione, di ricondurre i diversi testimoni su bambù all'area corrispondente all'antico regno di Chu 楚 (come nel caso della tomba di Guodian). Presumiamo che le opere facessero parte del corredo di una o più tombe risalenti al IV-III secolo a.C. Stando alle supposizioni di alcuni archeologi del Museo di Jingmen con i quali ho parlato nel Gennaio del 2005, le listarelle trafugate ad Hong Kong

Guodian che di quelli custoditi dal Museo di Shanghai, gli studiosi concordano nell'indicare un periodo che va dal 350 al 270 a.C.;³ non dimentichiamo, tuttavia, che il buon senso c'impone di ritenere che i testimoni ritrovati siano in buona parte, se non per intero, copie di apografi ancora più antichi.

Tra le fonti manoscritte del periodo dei Regni Combatenti (453-256 a.C.), quelle rinvenute nel sito di Guodian rivestono un ruolo determinante per aver dato un impulso senza pari nei campi degli studi sul pensiero filosofico-religioso, della filologia e della codicologia. Assieme al XZMC e ai tre testi che abbiamo già menzionato, i quali ricalcano buona parte del contenuto del *Laozi receptus*, lo scavo di Guodian ha riporato alla luce un consistente numero di documenti Ru la cui tradizione si era bruscamente interrotta da almeno due millenni. Tra essi, il XZMC

e poi acquistate dal Museo di Shanghai potrebbero, in parte o anche per intero, essere state sottratte da un sepolcro già violato al momento del rinvenimento da parte delle autorità, ovvero la tomba scoperta presso Guojiagang 郭家剛, località molto vicina a Guodian. Il corpus testuale su bambù preservato dal Museo di Shanghai include un gruppo di opere in gran parte sconosciute di matrice Ru relative alla musica, ai riti, alla poesia, così come anche testi di divinazione. Il primo volume pubblicato contiene solo tre testi, tutti adespoti e anepigrafi: il *Xingqinglun* 性情論 (“Disquisizione sulle disposizioni naturali e su *qing*”, XQL, che corrisponde in larga parte al contenuto del XZMC), un'altra versione su bambù dello *Ziyi* (simile a quella scoperta a Guodian) e un'opera ignota, battezzata *Kongzi shi lun* 孔子詩論 “Disquisizione di Confucio sulle Odi”. Quest'ultimo testo principia con un'affermazione attribuita a Confucio (551-479 a.C.) secondo cui “la musica rituale non deve essere separata da *qing* (*yue wu li qing* 樂亡離情)”.

³ Per una discussione dettagliata, relativa in particolare alla datazione dei testi di Guodian, si rimanda a Sarah Allan e Crispin Williams (eds), *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 2000.

spicca per la profondità teoretica della discussione su *xing* 性 “disposizioni naturali, natura umana” e *qing*, oltre che per la ricchezza di spunti da una prospettiva codicologico-paleografica. Il materiale del Museo di Shanghai, di fatto, è altrettanto rilevante ai fini di questo studio, proprio perché include quella che appare come una differente versione del XZMC di Guodian, indentificata dagli studiosi con il titolo *Xingqinglun* 性情論 (XQL, “Trattato sulle disposizioni naturali e su *qing*”).

Prima ancora di verificare se l’apporto del XZMC e del XQL è davvero rilevante nel dibattito sul significato di *qing*, è opportuno tenere conto di alcune considerazioni di carattere codicologico che, come vedremo, necessariamente condizionano il messaggio teoretico che questi testi recano. Infatti, il XZMC e il XQL sono esempi straordinariamente efficaci per dimostrare non solo il ruolo centrale di *qing* nelle disquisizioni etico-politiche di epoca pre-Qin, ma anche perché le due opere offrono alcuni esempi paradigmatici del modo in cui i testi circolavano durante il periodo dei Regni Combattenti.

A tal riguardo, soffermiamoci sul contenuto della listarella 27 del XQL (XQL 27). Al di là delle divergenti letture delle singole grafie che sono state proposte via via nel tempo, ciò che ci preme è riportare quello che – mi sia concesso – l’*editio princeps* del 2001⁴ “fissa”, ovvero la trascrizione di base secondo gli standard “moderni”, operazione che porta alla seguente stringa:

【門外】之治欲其折也凡身欲靜而毋動用心欲德而毋僣
慮欲淵而毋異 退欲繁而無輕

⁴ Ma Chengyuan (a cura di), *Shanghai bowuguan zang zhanguo Chu zhushu*, p. 259.

Nell'affermare che *XQL 27* rappresenta un esempio così lampante della modalità di trascrizione e trasmissione dei testi cinesi antichi, intendiamo in realtà sottolineare che i risultati di una *collatio* – i.e. la comparazione tra *XZMC* e *XQL* – non ci portano tanto a riconoscere i due testimoni come edizioni diverse dello stesso testo. Vedremo come “stesso testo” sia, in fondo, una categoria che si applica solo in termini di frammentarietà rispetto a pericopi precise, non tanto in rapporto a un'unità testuale estesa e omogenea. Siamo, pertanto, di fronte a una probabile impossibilità di stabilire quale delle due edizioni sia portatrice di un'autorità stemmatica superiore all'altra.

Si è detto che *XQL 27* riflette, con ogni probabilità, una tipologia assai diffusa di compilazione testuale a partire da brevi unità circoscritte (talora, addirittura, indipendenti), ovvero pericopi soggette a un elevato grado di “plasmabilità”, sia a livello di alterazione della loro struttura interna sia in termini di possibilità di essere collocate in punti diversi nel testo per la costruzione di differenti sequenze che, in fin dei conti, non possono che portare alla costruzione di opere che stentano a riconoscersi come “uguali”.

Scomponiamo il testo di *XQL 27* in modo da evidenziarne le controparti in *XZMC*:

【門外】之治欲其折也 (*XZMC 59*) 凡身欲靜而毋動 (*XZMC 62*) 用心欲德而毋僇 (assente in *XZMC*) 慮欲淵而毋異 (*XZMC 62*) 退欲繁而無輕 (*XZMC 65*)

Ancor più efficace è la seguente visualizzazione del confronto tra *XQL 27* e *XZMC*:

門外之紉(治)谷(欲)兀(其)折也

門外之紉(治)谷(欲)兀(其)折也 (XZMC 59)

(La lacuna è qui rappresentata con un' ombreggiatura).

凡身谷(欲)膏(靜)而毋違(動)

身谷(欲)膏(靜)而毋諫 (XZMC 62)

甬(用)心谷(欲)息(德)而弗苟 (憊) (assente in XZMC)

慮谷(欲)困(淵)而毋異

慮谷(欲)困(淵)而毋急 (XZMC 62)

退谷(欲)緊而毋壘

退谷(欲)焉而毋亟(輕) (XZMC 65)

Se, poi, trasponiamo il confronto direttamente sul piano delle “reali” listarelle di bambù, appare quanto segue:



XQL 27

XQL 27

門外之銅谷其折也
 凡身谷青而毋
 連?甬心谷
 惠

而弗苟
 慮谷困而毋
 異退谷緊?
 而毋
 翌

assente in XZMC

XZMC 59

XZMC 62

慮谷困而毋
 悔退谷焉而毋
 翌

XZMC 62

XZMC 65

Appare ovvio come quella che in modo sbrigativo definiremmo quasi una strategia di compilazione testuale secondo il principio del *cut and paste*, rivela, da una parte, un grado ridotto di autorialità, dall'altra, invece, un pronunciato senso di libertà "editoriale" da parte di chi era responsabile della produzione testuale. Adesso che l'archeologia è in grado di restituirci vere e proprie biblioteche funerarie del IV secolo a.C. siamo davvero in condizione di affermare come numerosi testi che sono stati tramandati fino a noi – quali, ad esempio, il *Laozi*, il *Zhouyi* 周易 e porzioni di ciò che più tardi sarebbe diventato il *Liji* – hanno assunto *quella* forma "canonica" che li ha resi così celebri solo a seguito di un progressivo accrescimento testuale a partire da unità disgiunte, slegate. Pare sostanzialmente plausibile, poi, concepire che le versioni ricevute non solo siano il frutto di progressivi distanziamenti dalle rispettive forme "originali" dell'opera (forme, tra l'altro, difficilmente riconducibili a una figura di "autore" così come oggi lo intendiamo), ma anche che l'autorevolezza della *vulgata*, i.e. il *textus receptus*, sia, in molti casi, dovuta a contingenze accidentali e arbitrarie. Accettare che il testo sia un'entità *in fieri* implica una profonda revisione della solidità di parametri quali unità, coerenza, autorialità, affiliazione e datazione. Nel confronto tra versioni manoscritte ed edizioni ricevute, l'insidiosa e ruvida fisicità delle prime – fatta di listarelle spesso spezzate, intrise di fango e, talora, pressoché illeggibili; oppure di vistosi errori da parte degli scribi; oppure, infine, di ostacoli dovuti all'instabilità di un sistema di scrittura non ancora standardizzato – contrasta con l'asettica coerenza e l'ordinata disposizione formale delle edizioni a stampa, che la tradizione ha ammantato di un'*aura* quasi sacra. In realtà, la struttura di buona parte delle fonti manoscritte recentemente acquisite si contraddistingue per segmentazione, modularità e instabilità.

L'impatto di simili constatazioni, da un punto di vista dell'interpretazione del contenuto che queste opere recano, è a dir poco dirompente, poiché risulta spesso arduo ricondurre testi così compositi a correnti di pensiero specifiche. In più, l'analisi della dimensione teoretico-filosofica impone, quantomeno inizialmente e soprattutto per quelle fonti manoscritte prive di versioni trasmesse poi a stampa, il rispetto di una distanza precauzionale tra i singoli testi: pur dovendoli mettere a confronto per farli "dialogare", il critico, infatti, sarà agevolato nella ricerca del senso soltanto se non indulgerà nella pericolosa – ma, per certi versi, inevitabile – tentazione di trovare risposte seguendo accostamenti meccanici e non ponderati fondati sull'individuazione di somiglianze che sono più apparenti che sostanziali.

L'elevato numero di testi manoscritti rinvenuti c'induce, tra l'altro, a rivedere la strutturazione delle principali di correnti di pensiero secondo i profili, sovente molto schematici, dettati dalle fonti storiografiche. Come tendenza generale, dall'esame dei codici sembra che la "tradizionale" configurazione secondo "scuole" rigidamente costituite valesse solo per comunità specifiche – identificate, forse, solo con i Ru e con i Moisti – della *élite* culturale e che il panorama intellettuale fosse in prevalenza costituito da numerosi esperti (*jia* 家) che vantavano legami non necessariamente vincolanti con i diversi lignaggi dottrinali riconducibili *in primis* a singole figure autorevoli ("Maestri", *zi* 子). In altre parole, ciò che emerge è una minore differenziazione tra quelle categorie che la tradizione ci ha presentato come aventi identità "irriducibili" e inconciliabili, ragion per cui, ad esempio, le distinzioni tra i Ru e certe fonti "daoiste" o "legiste" sembrano oggi ben più attenuate. Al contempo, però, quasi paradossalmente, si assiste a una maggior differenziazione all'interno delle singole compagini di

pensiero, le quali rivelano tratti identitari molto più complessi di quanto prima presumevamo.

Pur nella parzialità e nell'incompletezza delle informazioni oggi finalmente disponibili, l'apporto delle fonti manoscritte in questo processo di rilettura e di riscrittura della storia del pensiero cinese antico risulta determinante, al punto che ci troviamo ormai costretti a ridefinire in modo profondo alcune categorie che per secoli hanno orientato gli studi in campo filosofico e filosofico.

Volendo riassumere, quindi, vanno distinte una prima prospettiva paleografico-codicologica da una seconda più squisitamente dottrinale-speculativa. Nel primo caso, i nuovi ritrovamenti ci mettono in condizione di comprendere meglio la natura effettiva dei testi che circolavano durante il periodo dei Regni Combattenti, rivelandone senza edulcorazione alcuna la loro struttura, i loro "confini" materiali, le implicazioni legate all'utilizzo di un sistema di scrittura non ancora rigidamente codificato. Dal punto di vista dell'esame dei contenuti dei testi, invece, siamo talora di fronte a una profonda difficoltà legata al tentativo di determinare paternità e affiliazione di queste opere, proprio perché non sempre le evidenze testuali coincidono con i parametri critici consolidati da secoli. Ecco che, allora, ci troviamo spesso di fronte a casi ambigui, proprio perché partiamo da una distinzione manichea tra "scuole" di pensiero inconciliabili e in netta opposizione.

Cosa dire, ad esempio, del cosiddetto *Yucong* 語叢 (I-IV, YC), un gruppo di testi rinvenuto sempre a Guodian che, al di là dell'evidente natura Ru, rivela elementi quasi "laoziani"?

凡勿(物) 繇(由) 室(亡) 生 (YC I, 1 e 104)

Come principio generale, le cose traggono vita dalla non-presenza

Si pensi, poi, alla seguente pericope, tratta, ancora, da una fonte palesemente Ru. Non suona, forse, “daoista”? Non stupirebbe, in fondo, se la trovassimo nel *Laozi*, così come nel *Zhuangzi* 莊子...

為孝此非孝也為弟 55 此非弟也不可為也 56 而不可不為也為之 57 此非也弗為此非也 58 (YC I, 55-58)

Adoprarsi oltremodo per ottemperare a quanto prevede la devozione filiale porta, in realtà, a violarla; ciò vale anche per il rispetto fraterno. A ben vedere, però, nonostante non sia indicato adoprarsi, neanche il contrario è certo opportuno. Quindi, così come si sbaglia nel primo caso, si sbaglia anche nel secondo.

Oppure questo breve frammento:

父孝子愛非有為也 (YC III, 8)

Non dipende certo solo da un sforzo intenzionale il fatto che un padre sia trattato con rispetto e che un figlio sia oggetto di amorevoli attenzioni.

Anche nel XZMC stesso compaiono esempi simili:

凡人⁵憊(wei 偽?)為可惡也，· 憊斯吝矣，吝斯慮矣，慮斯莫與之結矣 (XZMC, 48-49)

Nel caso degli uomini, vale questa regola generale: l'attività mentale che porta a un eccesso di pianificazione e di calcolo (oppure “la falsità”) è deprecabile perché motivo di sicuro rammarico, che, a sua volta, conduce a pon-

⁵ Che si tratti di *wei* (?) 憊 “attività mentale di pianificazione” o, come interpretano alcuni studiosi, *wei* 偽 “artificio, falsificazione” è una semplice questione di preferenza filologica-filosofica: entrambe le lezioni sembrano plausibili. Segnaliamo che XQL 39 presenta in corrispondenza di questa pericope un raddoppiamento di 憊, elemento che forse depone a favore della lezione “letterale” 憊.

derare così tanto da evocare il dubbio. Se così farete, nessuno vorrà più starvi accanto.

È emblematico che due dei concetti appena menzionati – 憇 e lü 慮 – appaiano in un passo del *GDLZ* che, presumiamo, con alcuni mirati “aggiustamenti” è divenuto poi parte integrante della stanza XIX del *Laozi receptus*:

絕憇(wei 偽?)齊慮民復季(孝?)子(慈?)

Eliminato l'eccesso di pianificazione (“falsità?”), abbandonata la ponderazione, il popolo tornerà all'esercizio della devozione filiale e alle parentali cure (*GDLZ* A, 1)

Edvard Slingerland⁶ ha opportunamente rilevato come esistano forti elementi che ci spingono a riconoscere all'interno di alcuni testi di Guodian l'esaltazione di una visione della moralità intesa quale attività che non richiede particolare “sforzo”, secondo pratiche di autocoltivazione che impongono l'incontro di una emotività spontanea e naturale con un'emotività “matura”, culturale ed etica. Le tendenze pre-culturali e preesistenti nella dotazione naturale umana arricchiscono e non ostacolano certo l'assimilazione di parametri etici “esterni”, che necessitano di essere acquisiti per dar luogo a un processo di pieno perfezionamento. Questo progetto di fondazione della morale si poggia su un'attitudine senza dubbio orientata verso lo *wu wei* 無為, ovvero un'attività non invasiva e rispettosa delle inclinazioni naturali capace di rendere la dimensione etica Ru, come afferma Scott Cook, un tessuto di valori cultu-

⁶ Cfr. Edward Slingerland, “The Problem of Moral Spontaneity in the Guodian Corpus”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2008, 7, 3, pp. 237-256.

rali che si delinea come “an ordered extension and reimplantation of natural human expression”.⁷

Il richiamo a una forma d'intervento non-(oltremodo)-intenzionale, non-(oltremodo)-pianificato che emerge dai testi di Guodian ci aiuterà senz'altro a delineare con maggiore precisione la formulazione su *qing*.

2. *Qing* è senza dubbio uno dei più complessi ed elusivi termini del lessico cinese classico. Anche restringendo l'analisi al *corpus* testuale per-Qin o pre-Han, numerosi dubbi resterebbero circa la sua reale portata, trattandosi, a ben vedere, di una nozione che contiene un vero e proprio universo semantico, come ha rilevato Anne Cheng.⁸ Presumiamo vi sia una linea di demarcazione nell'identificazione del valore di *qing* coincidente con la produzione testuale pre-Han semplicemente perché numerosi critici hanno ritenuto che il termine in questione abbia, di fatto, acquisito il significato più comune di “passioni, emozioni, sentimenti” solo durante il periodo Han. A.C. Graham, ad esempio, è stato tra i primi a dubitare della reale equivalenza *qing*-emozioni-passioni e ha affermato che “in pre-Han literature... it never means ‘passions’ even in *Hsün-tzu*... as a noun it means ‘the facts’ ... as an adjective ‘genuine’ ... as an adverb common in *Mo-tzu* ‘genuinely’”;⁹ Graham, inoltre, ha punta-

⁷ Scott Cook, “The Debate over Coercive Rulership and the ‘Human Way’ in Light of Recently Excavated Warring States Texts”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2004, 64, 2, pp. 399-440 (nello specifico, p. 416).

⁸ Anne Cheng, “Émotions et sagesse dans la Chine ancienne. L'élaboration de la notion de *qing* dans les textes philosophiques des Royaumes combattants jusqu'aux Han”, *Études chinoises*, 1999, 18, 1-2, pp. 31-58. (nello specifico, p. 31).

⁹ A.C. Graham, “The Meaning of *ch'ing* 情”, Appendix to “The Background of Mencian Theory of Human Nature”, rist. in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Institute of East Asian Phi-

lizzato come il *qing* di un elemento X sia “what is genuinely X in it”, “what X essentially is”.¹⁰ *Qing*, in più, continua Graham, implica una diretta connessione con l’attribuzione dei nomi alle cose e ai fenomeni, proprio perché il *qing* di un ente corrisponde a ciò di cui quell’ente non può essere privo perché possa definirsi tale.¹¹

La lettura di Graham è stata sostanzialmente appoggiata da Shun Kwong-loi, secondo cui *qing* s’identifica con “what a thing is genuinely like”, sebbene lo studioso cinese esiti nel seguire Graham quando si tratta di intendere *qing* come “essenza”, in parte perché dubita dell’applicazione di “Aristotelian framework to early Chinese thinkers and partly because it is unclear that early Chinese thinkers drew a distinction between essential and accidental properties”.¹²

Anche Sarah Allan è dell’avviso che *qing* non acquisì il senso di “passioni” o “emozioni” prima del periodo Han, riconducendo la sfera semantica di *qing* alla dimensione del patrimonio naturale individuale “but not specifically one’s passions”.¹³ Un altro studioso che si è concentrato sull’analisi di *qing* è Chad Hansen, per il quale “the *qing* of a thing are the reality-related, accessible criteria that practically guide use of its name... *Qing*, in sum, are all reality-induced discrimination or distinction-marking reactions in *dao* executors”,¹⁴ in quanto

osophies, Singapore, 1986, pp. 7-68 (nello specifico della citazione, v. p. 59).

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

¹² Shun Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University Press, Stanford, 1997, p. 185.

¹³ Sarah Allan, *The Way of Water and the Sprouts of Virtue*, SUNY Press, Albany, 1997, p. 85.

¹⁴ Chad Hansen, “*Qing* in Pre-Buddhist Chinese Thought”, in Joel Marks e Roger T. Ames (eds), *Emotions in Asian Thought. A Dialogue in*

dao 道 sta ad indicare i principi guida espressi attraverso il linguaggio che tracciano le direttive della nostra condotta e della nostra interpretazione delle cose. Hansen concorda con Graham nell'affermare che persino nel pensiero di Xunzi 荀子 (ca. 340-245 a.C.) *qing* non indichi tanto le passioni, quanto, invece, l'insieme delle risposte naturali pre-sociali, pre-culturali agli impulsi che giungono dall'esterno.¹⁵

Maurizio Scarpari definisce *qing* come “the most instinctual component of human nature”, coniando le categorie di “instinctual nature” e “emotional nature”,¹⁶ per indicare l'attività non premeditata che scaturisce da *xing* 性 e che include emozioni, desideri e sentimenti. Al di là delle implicazioni filosofiche più o meno soggette alle singole interpretazioni degli autori e dei critici moderni, è inevitabile che ogni investigazione su *qing* presuma di partire da uno (o forse più...) significati “base”: da una parte, la radice è spesso ricondotta alla sfera emotivo-passionale, dall'altra, la tendenza più diffusa è quella di rintracciare un legame strettissimo con le nozioni di “verità, autenticità, genuinità”.

Comparative Philosophy, SUNY Press, Albany, 1995, pp. 181-211 (in particolare p. 196).

¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

¹⁶ Maurizio Scarpari, “Mencius and Xunzi on Human Nature: The Concept of Moral Autonomy in the Early Confucian Tradition”, *Annali di Ca' Foscari*, 1998, 37, 3, pp. 467-500 (in particolare p. 495) e, dello autore, “The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature”, *Philosophy East and West*, 2003, 53, 3, pp. 323-39.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare,¹⁷ non è da escludere che sarebbe opportuno trovare una mediazione tra le due accezioni, al fine di giungere a una definizione per certi versi “olistica” del termine e affermare che l’idea di “verità” inerente *qing* corrisponde proprio a quella necessità imprescindibile di risposta alle sollecitazioni esterne in funzione della soddisfazione di desideri¹⁸ che emergono dalla nostra più istintiva e intrinseca natura.¹⁹

L’ampiezza della sfera semantica di *qing* tocca, senza dubbio alcuno, la dimensione più profonda della speculazione Ru, in quanto la portata di questo concetto è tale da rendere necessaria un’attenta disamina del complesso rapporto tra etica e psicologia nelle fonti classiche.²⁰ Infatti, l’idea che *qing* sia una forma di tratto distintivo

¹⁷ Attilio Andreini, “The meaning of *qing* 情 in texts from Guodian tomb no. 1”, in Paolo Santangelo e Donatella Guida (eds), *Love, Hatred, and other Passions. Questions and Themes on Emotions in Chinese Civilization*, Brill, Leiden, 2006, pp. 149-165.

¹⁸ Numerose sono le occorrenze nel corpus filosofico classico della espressione *qingyu* 情欲 “desideri essenziali”, “desideri intrinseci”, in particolare nel *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, dove questa categoria pare effettivamente assimilata a un insieme di risposte istintive mosse da desideri costitutivi delle determinate specie. Si rinvia alla sezione intitolata proprio *Qingyu* del *Lüshi chunqiu* (2/6a-8a).

¹⁹ Tale sembra la portata della percezione del termine in opere quali lo *Shangjunshu* 商君書 e anche il *Xunzi*. Cfr. *Shangjunshu*, 2/5b; *Xunzi* 11/4/60. Per una definizione strettamente “tecnica” di *qing* nel *Xunzi*, cfr. 82/22/3, 82/22/63.

²⁰ Chen Guying 陳鼓應 (“*Taiyi shengshui yu Xing zi ming chu fawei* 太一生水與性自命出發微”, in Chen Guying (a cura di), *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, 17, Sanlian shudian, Shanghai, 1999, pp. 393-411) e Li Tianhong 李天紅 (“*Xing zi ming chu yu chuanshi xian Qin wenzian ‘qing’ zi jiegu* 性自命出與傳世先秦文獻‘情’字解詁”, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, 3, 2001, pp. 55-63) sono stati particolarmente attenti a offrire una disamina di *qing* nelle fonti Ru in rapporto alla convergenza di significati tra *shi* 實 “realtà, fatto” ed “emozione”.

essenziale, una “basic motivation structure” stando alla definizione di Antonio Cua,²¹ ci costringe a prendere atto della dimensione “multipla” del termine in questione. Se ammettiamo la possibilità che *qing* identifichi quei tratti capaci di rivelare proprio ciò che una determinata entità genuinamente è e come si comporta se sostenuta nello sviluppo adeguato delle proprie predisposizioni, allora non si può certo negare che *qing* in quanto “verità, autenticità” rischi di portare a una constatazione in grado di generare forte perplessità: in nome di questa genuina, naturale innocenza propria di una dotazione “essenziale”, infatti, la costruzione dell’impianto morale potrebbe vacillare. Come sembra indicare il *Xunzi*, il cieco abbandono a *qing* dà come esito una condotta immorale capace di generare conflittualità sul piano sociale.²²

Senza giungere ancora a conclusioni affrettate, si può, a nostro avviso, già ritenere plausibile il fatto che *qing* costituisca davvero uno dei termini chiave dell’intero dibattito pre-Han e che, in particolare in ambito Ru, la tematizzazione di *qing* riveli un elemento costante di tensione teorica e pratica tra ciò che gli esseri umani naturalmente o “istintivamente” sono e ciò che essi devono comunque acquisire, assimilare o coltivare per aspirare a una piena realizzazione morale capace di marcare una netta differenziazione rispetto alle bestie. In tal senso, vedremo come alcuni spunti particolarmente ricchi di implicazioni teoriche coincidono con l’esperienza custodita in opere che hanno concentrato la propria indagine sul bagaglio psico-fisico umano e sulle dinamiche emozionali umane al punto da farne dati imprescindibili, quasi “scientifici” nell’accezione moderna del termine. Senza mezzi termini, abbandonando

²¹ Antonio S. Cua, “The Conceptual Aspects of Hsün Tzu’s Philosophy of Human Nature”, *Philosophy East and West*, 1977, 27, 4, pp. 373-389 (in particolare, cfr. p. 381).

²² Cfr. *Xunzi* 89/23/57.

idilliache rappresentazioni dell'umano agire e dell'umano essere, alcune fonti manoscritte quali il XZMC e il XQL sviluppano criticamente la tensione tra predisposizioni naturali e conseguimenti morali, offrendo soluzioni che certamente arricchiscono le nostre prospettive d'indagine del pensiero cinese classico.

3. A cosa ci riferiamo, in realtà, quando chiamiamo in causa il "XZMC" o il "XQL"? Che tipo di testo è il XZMC e quale relazione sussiste tra esso e il XQL? Si tratta davvero dello stesso testo? E a chi potremmo attribuirli (o "attribuirlo")? L'affiliazione del XZMC all'interno della tradizione Ru è da anni oggetto di un dibattito molto acceso. Numerosi studiosi hanno accolto le iniziali ipotesi di Li Xueqin 李學勤, secondo cui alcune opere di Guodian come lo *Ziyi*, lo *Wuxing* 五行 e il *Lu Mu gong wen Zi Si* 魯穆公文子思 sarebbero da ricondurre a un unico testo andato purtroppo perduto, che la tradizione aveva già ascritto a Zi Si 子思 (ca. 483-402 a.C., nipote di Confucio e discepolo di Zengzi 曾子), ovvero lo *Zi Sizi* 子思子.²³

La scoperta tanto del XZMC che del XQL ha quindi riaperto l'interesse da parte degli studiosi nei confronti della figura di Zi Si e, di conseguenza, anche del *Zhongyong* 中庸, opera che Cheng Yi 程頤 (1033-1107) attribuì proprio all'antico pensatore Ru. Tuttavia, ben prima

²³ Lo *Zi Sizi* è menzionato nel passo 30/16b dello *Hanshu* 漢書. Per approfondimenti sulla relazione tra lo *Zi Sizi* e i testi di Guodian, si rinvia a Li Xueqin, "Jingmen Guodian Chujian zhong de Zi Sizi 荆門郭店楚簡中的子思子", *Wenwu Tiandi*, 1998, 2, pp. 28-30; Xing Wen 邢文, "Chujian Wu xing shilun 楚簡五行識論", *Wenwu*, 1998, 10, pp. 57-61; Jiang Guanghui 姜廣輝, "Guodian Chujian yu Zi Sizi 郭店楚簡與子思子", *Zhexue yanjiu*, 1998, 7, pp. 56-61 e, dello stesso autore, "Guodian Chujian yu Zi Sizi. Jiantan Guodian Chujian de sixiangshi yi yi 郭店楚簡與子思子。兼談郭店 楚簡的思想史意義", *Zhongguo zhexue*, 1999, 20, pp. 81-92.

dell'XI secolo Shen Yue 沈約 (441-513)²⁴ aveva già associato Zi Si al *Zhongyong* e ad altri testi che poi la tradizione, probabilmente in epoca Han, ha fatto confluire nel *Liji*: si tratta dei capitoli *Biaoji* 表記, il già menzionato *Ziyi* e il *Fangji* 坊記. Non è tutto. Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 a.C.) nello *Shiji* 史記 aveva tracciato un legame chiaro tra Zi Si (riconosciuto di nuovo quale autore del *Zhongyong*) e Mengzi 孟子 (Mencio, ca. 390-305 a.C.), indicato come uno dei discepoli di Zi Si quando questi era ormai anziano. Ciò confermava quanto già riscontrato nel *Xunzi*²⁵ circa la reale esistenza di una linea di discendenza dottrinale precisa tra Zi Si e Mencio (*Si Meng pai* 思孟派).

Al di là di Zi Si, alcuni critici hanno riscontrato punti di contatto tra il XZMC, altri documenti di Guodian quali il *Liude* 六德 e il pensiero di Gaozi 告子 (420-350 a.C.) così come viene riportato dal *Mengzi*, ma vi sono anche studiosi che hanno sottolineato precise affinità con *Xunzi*.²⁶ Infine, Chen Lai 陳來 si è pronunciato a sostegno di un'attribuzione del XZMC alla cerchia di esponenti Ru vicini alle posizioni di Zi You 子遊 oppure Gongsun Nizi 公孫尼子.²⁷

²⁴ Si rimanda all'indicazione in Zhang Xincheng 張心澂 (a cura di), *Weishu tongkao* 偽書通考, Shanghai shudian, Shanghai, ed. 1998, p. 620.

²⁵ *Xunzi* 16/6/10.

²⁶ Cfr. Maurizio Scarpari, "La figura e il ruolo di Gaozi nel panorama filosofico cinese del IV-III secolo a.C.", in Alfredo Cadonna e Franco Gatti (a cura di), *Cina: miti e realtà*, Cafoscarina, Venezia, 2001, pp. 275-87 e, dello stesso autore, "The Debate on Human Nature", *cit.*; Tao Lei 陶磊, "Guodian Rujian yu Gaozi xueshuo 郭店儒簡與告子學說", <http://www.bamboosilk.org/Wssf/Taolei2.htm>. Sul rapporto tra *Xunzi* e i testi di Guodian, cfr. Paul Rakita Goldin, "Xunzi in the Light of the Guodian Manuscripts", *Early China*, 2000, 25, pp. 113-146.

²⁷ Chen Lai 陳來, "Jingmen zhujian zhi Xing zi ming chu pian chutan 荆門竹簡之性自命出篇初探", *Zhongguo zhaxue*, 1999, 20, pp. 293-314;

Passiamo ora a trattare gli aspetti di carattere codicologico. Il XZMC ammonta a 67 listarelle, 9 delle quali con *lacunae*; le listarelle intatte sono lunghe circa 32.5 cm e presentano mediamente 22-25 grafie per listarella. Il dato quantitativo varia sensibilmente, poiché sulla listarella 49 sono vergate ben 30 grafie.

Stando ai dati riportati nella prima edizione critica, il XQL ammonta a 1256 caratteri²⁸ che coprono 40 listarelle, cui si aggiungono 5 piccoli frammenti sulla cui superficie i caratteri sono pressoché illeggibili. Solo 8 sono le listarelle integre: ns. 1, 8, 9, 10, 20, 24, 28. La listarella 1 include 41 caratteri; la 8, 32; la 9, 33; la 10, 31; la 24, 34; la 28, 34; la 38, addirittura 48 (ovvero 47 oltre a un segno di raddoppiamento); la 39, 50... Le listarelle integre misurano circa 57 cm e sono pertanto tra le più lunghe dell'intero corpus di SBZJ.

Numerosi sono i punti critici che emergono riguardo la struttura interna dei due testi. Il processo di trascrizione e decifrazione delle grafie è ancora soggetto a puntuali revisioni, così come il tentativo di riassetto (*zhengli* 整理) e ripristino della sequenza originaria delle listarelle, che erano in entrambi i casi prive dei cordoni di legatura e, dunque, in totale “disordine editoriale”. Sono state formulate varie ipotesi riguardo la disposizione possibile delle listarelle e ciò ha portato alla ricostruzione di differenti versioni del XZMC.²⁹ Al momento

Ibid., “Guodian Chujian “Xing zi ming chu” yu Shangbo zang jian “Xingqingbian” 郭店楚簡《性自命出》與上博藏簡《性情篇》”, *Kongzi yanjiu* 孔子研究, 2002, 2, pp. 4-6; Ding Sixin 丁四新, “Lun Xing zi ming chu yu Gongsun Nizi de guanxi 論性自命出與公孫尼子的關係”, *Wuhan Daxue xuebao* 武漢大學學報, 1999, 5, pp. 38-41; *Ibid.*, “Lun Xing zi ming chu yu Si Meng xuepai de guanxi 論性自命出與思孟學派的關係”, *Zhongguo zhhexueshi*, 2000, 4, pp. 28-35.

²⁸ Cfr. Ma Chengyuan (a cura di), 2001, p. 218.

²⁹ Si veda Chen Wei 陳偉, “Guodian jianshu Xing zi ming chu jiaoshi 郭店簡書《性自命出》校釋”, in Xie Weiyang 謝維揚 e Zhu Yuanqing 朱淵清 (a cura di), *Xin chutu wenxian yu gudai wenming yanjiu* 新出土

attuale siamo in condizione di offrire giustificazioni plausibili riguardo alcuni fenomeni procedendo con la *collatio* tra il XZMC e il XQL, sebbene sussistano ancora ostacoli di natura paleografica assai rilevanti, al punto tale che varie pericopi restano tutt'ora piuttosto oscure.

Le ricerche su XZMC-XQL convergono nel riconoscere la natura composita delle due opere, sebbene le opinioni si suddividano tra quanti intendono il XZMC come *un solo testo* costituito da più sezioni e chi rileva come, in realtà, si tratti di *due* o addirittura *tre* testi.³⁰

Li Ling 李零, ad esempio, divide il XZMC in due sezioni o capitoli principali (*pian* 篇) che contemplano 9 unità testuali (*zu* 組, corrispondenti ai seguenti gruppi di listarelle: 1-7, 8-18, 9-28, 29-33, 34-35, 36, 37-49, 50-61, 62-67) e 21 sezioni (*zhang* 章). Il primo capitolo (*shangpian* 上篇, listarelle 1-35) coincide con le prime 13 sezioni, mentre il secondo (*xiapian* 下篇, listarelle 36-67) corrisponde alle sezioni 14-21.

文獻與古代文明研究, Shanghai daxue chubanshe, Shanghai, 2004, pp. 191-202; Li Ling 李零, "Guodian Chu jian jiaodu ji 郭店楚簡校讀記, *Daojia wenhua yanjiu*, 1999, 17, pp. 455-542.; Li Tianhong, "Xing zi ming chu de bianlian ji fenpian 《性自命出》的編聯及分篇", *Qinghua jianboyanjiu*, 2000, 1, pp. 196-199; Liao Mingchun 廖名春, "Guodian jian Xing zi ming chu de pianlian yu fenhe wenti 郭店楚簡性自命出的篇連與分合問題", *Zhongguo zhhexueshi*, 2000, 4, pp. 14-21.

³⁰ In un punto specifico il XZMC pare contraddica se stesso. La listarelle 39 così riporta: *du ren zhi fang ye ren xing zhi fang ye* 篤仁之方也, 仁嘗(性)之方也 "la dedizione assidua costituisce la direzione (o "l'orientamento, il metodo") da intraprendere per esprimere la benevolenza e questa coincide con la direttiva ideale per realizzare le proprie inclinazioni naturali" (pericope che corrisponde a XQL 33). XZMC 49 legge però *shen ren zhi fang ye* 慎仁之方也 "la prudenza costituisce la direzione da intraprendere per esprimere la benevolenza", mentre XQL 39 legge *shen lü zhi fang ye* 慎慮之方也 "la prudenza esprime il modo congeniale attraverso cui la ponderatezza si esprime".

Chen Lai³¹ aggiunge una sezione ulteriore, la 22, che inizia dalla pericope *shen yu jing* 身欲靜 (XZMC 62) e si estende sino alla conclusione dell'opera (XZMC 67). Se osserviamo il XQL dalla prospettiva unificata delle interpretazioni di Li Ling e Chen Lai, il testo risulta così strutturato:

Sezioni 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 (*shangpian* 上篇, corrispondente a XZMC 1-35)

Sezioni 17, 22, 18, 19, 20, 21, 14, 15, 16 (*xiapian* 下篇, corrispondente a XZMC 36-67)

La sezione 3 del XZMC e la prima parte della sezione 4 sono assenti in XQL.


Prendendo come *editio princeps* quella curata dal team di paleografi che ha prodotto lo storico volume del 1998, ebbene, la sequenza 1-33 riflette sostanzialmente XQL 1-21. Il messaggio contenuto in XZMC 33 termina proprio in fondo alla listarella con la particella finale *ye* 也, lasciandoci nel dubbio riguardo l'impossibilità di stabilire con certezza quale fosse nella mente dell'editore-scriba la listarella immediatamente a seguire. Nel XQL, il testo in XZMC 33 corrisponde alla listarella 21 e immediatamente sotto il fatidico carattere *ye* 也, XQL presenta un segno di punteggiatura ben marcato, orizzontale, 墨節 (mojie 墨節), di norma impiegato come *zhang jie fu* 章節符 "separatore tra sezioni".³² Sotto il *mojie*, il testo di XQL 21 si estende in un'ampia sezione corrispondente a XZMC

³¹ Cfr. Chen Lai, "Guodian Chujian "Xing zi ming chu", cit, p. 4.

³² Un altro segno d'interpunzione assai ricorrente nelle fonti manoscritte dei Regni Combattenti e della prima fase dell'era imperiale è il cosiddetto *fangkuai biaohao* 方塊標號, spesso impiegato come *juduhao* 句讀號 "segno d'interpunzione per frasi e pericopi" (" ").

50 sino alla prima metà di XZMC 59 (che ricalca XQL 21 fino alla prima parte di XQL 27).

Il contenuto di XZMC 34-35 non trova riscontro in XQL. Un altro elemento degno di considerazione è che proprio in mezzo a XZMC 35, sul lato destro della lista-

rella lo scriba ha apposto il segno  “a uncino” (*gou zhuang biao hao* 鈎狀標號, o anche *mo gou* 墨鈎), sovente impiegato come *pian jieshu fu* 篇結束符 “contrassegno di fine ‘capitolo’”, come confermato dal fatto che la mano del copista si sia bloccata proprio in quel punto, lasciando la seconda metà della listarella vuota.

La presenza di questi specifici segni di punteggiatura rivela come gli scribi-editori dei due testi “gemelli” percepissero in realtà le opere in termini diversi per quanto riguarda le pause e le “fratture”: lo scriba del XZMC ha infatti lasciato senza segno alcuno la listarella 33 (forse anche perché lo spazio disponibile non permetteva di apporre altre grafie...), facendoci intendere che il testo dovesse avere una visibile e ben marcata frattura solo in corrispondenza della listarella 35 (assente, tra l’altro, in XQL...), mentre lo scriba del XQL pare forse voler sottolineare nella listarella 21 la necessità d’indicare una “lieve” pausa che invece non viene contemplata nella versione della stessa pericope in XZMC 33.

Non possiamo certo escludere la possibilità che l’editore del XZMC – così come il suo collega responsabile della stesura del XQL – ritenesse opportuno porre il testo della listarella 50 immediatamente dopo quello della listarella 33.

Abbiamo già messo in luce come la pericope di sei caratteri “... *zhi zhi yu qi zhi ye* 之治谷(欲)其折(制)也” in XQL 27 (che trova eco in XZMC 59) prosegua con *fan shen yu jing er wu dong ...* 凡身谷(欲)膏(靜)而毋動 (*yin* 款/謹 in XZMC 62)...”. La pericope immediatamente successiva *yong xin yu de er wu bei* 甬(用)心谷(欲)惠(德)而毋懣 non

è contemplata in XZMC. XQL, tuttavia, presenta un'ulteriore consistente porzione di testo assente in XZMC:

XZMC 65

退谷焉而毋至

XZMC 66

谷皆^變而毋急君子執志必又夫圭^圭之心出言必又 夫東東

XQL 28

? 退谷? 而 有豐言谷植而毋^漫(流)居^仇 谷^穡焉而毋曼君子執志必有夫^榷榷之心出言必有 夫東東

XZMC 66

之信 賓客之豐必又夫齊齊之頌祭祀之豐必又夫齊齊之敬 居喪必又夫戀戀之哀君子身以為主心 厶

XZMC 67

XQL 29

(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 凡悅人勿吝



(XZMC 59)

La pericope *junzi shen yi wei zhu xin* 君子身以為主心 segna, con ogni probabilità, la conclusione del XZMC e non appare in XQL, mentre il passo *fan yue ren wu lin* 凡悅人勿吝 al termine di XQL 29 interrompe la sequenza parallela tra i due testi e figura grossomodo al centro di XZMC 59. Si assiste poi ad una progressione in parallelo dalla seconda parte di XQL 29 sino alla chiusura di XQL 31 (intervallo corrispondente a XZMC 59-62 prima parte). A questo punto, giunti al passo *fan you juan zhi shi yu ren le shi yu hou* 凡憂倦之事欲任樂事欲後, in XQL 31 compare un vistoso “一” *mojie* 墨節 e il testo prosegue con *fan xue zhe qiu qi...* 凡學者求其..., che corrisponde all'inizio di XZMC 36.

Vi è un ultimo, macroscopico punto che evidenzia una differente separazione tra le sezioni che costituiscono i due manoscritti. I primi caratteri leggibili in XQL 35 (lacunosa nella parte superiore) sono *dao wei ke dao ye* 道為可道也, corrispondenti, si presume, alla pericope suo *wei dao zhe si wei ren dao wei ke dao ye* 所為道者四唯人道為可道也 (sorprendentemente simile a *dao si shu ye wei ren dao wei ke dao ye qi san shu zhe...* 道四術也唯人道

為可道也其三術者... già presente in XQL 8 e pressoché equivalente al contenuto espresso in XZMC 41-42 e XZMC 14-15). Ebbene, per quanto sotto *dao wei ke dao ye...* 道為可道也 sia XQL che XZMC leggano *fan yong xin zhi zao zhe...* 凡用心之躁者..., va notato come solo XQL 35, a seguire, mostri un altro “—” *mojie*, marcando una forte separazione che invece lo scriba di XZMC non ha ritenuto opportuno segnalare.

Al di là delle differenze strutturali e macro-testuali sin qui evidenziate (omissioni, *lacunae*, spostamenti di sezioni), sussistono numerose *variora* micro-testuali che meritano la nostra attenzione. Ad esempio, la variazione nella prima parte dell'*incipit* del XZMC (*fan ren sui you xing wu dian zhi* 凡人唯(雖)又(有)管(性)心亡奠志...) cui corrisponde *fan ren sui you xing wu zheng zhi* 凡人唯(雖)又(有)生心亡正志... nel XQL potrebbe non giustificarsi chiamando in causa l'incuranza da parte dello scriba, né basta, forse, ricondurre la discrepanza tra *xing* 性 “inclinazioni naturali, disposizioni naturali” e *sheng* 生 “vita, essenza vitale; nascere” su un piano “apparente”, dato lo strettissimo legame etimologico tra i due termini, in molti casi pressoché interscambiabili (non consideriamo, in questa sede, le implicazioni della variazione *dian* 奠-*zheng* 正, tutt'altro che banali). Nei manoscritti riconducibili all'area di Chu 楚, le due parole sono solitamente

ben distinte:  per indicare *sheng* e  (管) per 性. Dunque, non dobbiamo escludere la possibilità di un ricorso consapevole a 生 da parte dello scriba del XQL e, anche dal punto di vista della leggibilità, non nascondiamo un certo trasporto per la lezione del XQL, o quantomeno non ce la sentiamo di escluderla a priori.

Sfortunatamente il XQL presenta un'estesa *lacuna* in corrispondenza del testo di XZMC 6, dove figura un passo per certi versi molto simile al precedente: *sui you xing*

xin fu qu bu chu ... 雖有性心弗取不出. L'assenza di tale porzione testuale dal XQL è rilevante, proprio perché avrebbe potuto rafforzare o smentire la lezione *sheng xin* 生心 “essenza vitale e cuore-mente”.

Va poi tenuto conto di un altro aspetto: quello della punteggiatura da apporre nella frase di apertura, decisione che determina il modo in cui tutto il testo può essere inteso. Come fare a punteggiare e, dunque, predisporre a un'adeguata lettura dell'incipit del XZMC/XQL? Dovremmo forse supporre l'esistenza di un segno d'interpunzione tra *xing* 性 (o *sheng* 生) e *xin* 心? Oppure contemplare le eventualità che si tratti di termini composti (*xingxin* 性心 o *shengxin* 生心, dipende dalle versioni)? O, ancora, si tratta forse di termini separati e giustapposti?

Tanto *xingxin* 性心 quanto *xinxing* 心性 non sono riscontrati nelle fonti pre-Qin. *Shengxin* 生心, al contrario, è attestato sia nello *Hanfeizi* 韓非子³³ che nello *Zuozhuan* 左傳,³⁴ pur con un'accezione che mal si sposa con il contesto del XQL.

La frase del XZMC 凡人雖有性心亡奠志 (nella forma 凡人雖有生心亡正志 secondo XQL) potrebbe essere punteggiata 凡人雖有性，心亡奠志 (凡人雖有生，心亡正志 secondo XQL) così come 凡人雖有性心，亡奠志 (凡人雖有生，心亡正志 secondo XQL), come se il soggetto del predicato *wu dian zhi* 亡奠志 fosse *ren* 人 “gli esseri umani”. La *ratio* sintattica pare confermare (se non, addirittura, rafforzare) tale eventualità. Il passo *wo sui bu min qing chang shi zhi* 我雖不敏，請嘗試之 “per quanto io non sia certo perspicace, Vi prego di mettermi alla prova” tratto dal *Mengzi* 孟子³⁵ è un perfetto esem-

³³ *Hanfeizi* 20.41.07.

³⁴ *Zuozhuan* B3.28.2/62/5.

³⁵ *Mengzi* 1A/7.

pio di struttura sintattica che ricalca quella in XZMC/XQL, tant'è che *ren* può benissimo fungere da soggetto sia di *you* 有 che di *wu* 亡(無), nel rispetto, tra l'altro, di un perfetto parallelismo.

Un altro aspetto merita la nostra attenzione: la connotazione concessiva espressa dalla congiunzione *sui* 雖 ha indotto vari studiosi (tra cui anche chi scrive...) ³⁶ a interpretare e tradurre il passo in questione sulla falsariga di quanto ha fatto Micheal Puett: “In general although human possess nature, their mind is without a fixed purpose...” ³⁷ oppure “per quanto, in linea di principio, l'essere umano disponga di certe predisposizioni naturali (*xing* 性), il cuore-mente (*xin* 心) non dimostra di possedere alcuna intenzione prestabilita”. A meno che non si delinei una relazione, peraltro non esplicitata, tra *xing* e *xin* (quest'ultimo inteso quale centro e coordinatore delle attività intellettuali ed emotive capace di guidare gli impulsi che, presumiamo, emergono da *xing*), l'uso di *sui* 雖 come congiunzione “fortemente” disgiuntiva o concessiva rischia, a nostro avviso, di apparire po-

³⁶ Attilio Andreini, *op. cit.*, p. 154.

³⁷ Michael Puett, “The Ethics of Responding Properly: The Notion of *Qing* 情 in Early Chinese Thought”, in Halvor Eifring (ed.), *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, Brill, Leiden, 2004, pp. 37-68 (in particolare, p. 44). Per altri studi in lingue occidentali che toccano, direttamente o indirettamente, il XZMC, rinviamo a Erica Brindley, “Music and ‘Seeking One’s Heart-Mind’ in the *Xing Zi Ming Chu*”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2006, 5, 2, pp. 247-55; Ulrike Middendorf, “Basic Emotion Terms in Warring States Texts: Sequences and Patterns”, in Paolo Santangelo e Donatella Guida (eds), *op. cit.*, pp. 126-148; Franklin Perkins, “Motivation and the Heart in the *Xing Zi Ming Chu*”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2009, 8, pp. 117-131; *id.*, “Recontextualizing *Xing*: Self-cultivation and human nature in the Guodian texts”, *Journal of Chinese Philosophy*, 2010, 37, pp. 16-32; Luca Vantaggiato, *Per Natura Siam Vicini: Analisi del Manoscritto Xing zì mǐng chu rivenuto a Guōdiàn*, Tesi di Dottorato di Ricerca, Università Ca’ Foscari Venezia, A.A. 2009-2010.

co opportuna. Ammesso, però, che tale relazione tra *xin* e *xing* sussista, la pericope allora rivelerebbe una maggior coerenza: “per quanto, in linea di principio, l’essere umano disponga di *xing* 性, *xin* 心 non dimostra comunque di possedere alcuna intenzione prestabilita”. Il ruolo di *sui* 雖 appare forse più chiaro. Forse... *Sui*, in realtà, potrebbe essere inteso come portatore di una valenza concessiva più mitigata ed esprimere un senso assimilabile, ad esempio, a “preso atto che...”, “dato per associato che...”, “quant’anche...”.

A bene vedere, non escludiamo che una terza considerazione possa aver indotto molti studiosi che si sono occupati del XZMC/XQL a punteggiare il testo in tal modo, ovvero ipotizzando una cesura tra *xing* 性 e *xin* 心: si tratta del nesso più volte attestato nelle fonti tra *xin* 心 “cuore/mente” e *zhi* 志 “intenzione, volontà”. La *Grande Prefazione alle Odi* (*Shi Xu* 詩序) non a caso afferma: “Nel cuore dimora l’intento (morale); una volta che si articola attraverso il linguaggio esso diventa poesia!” (*zai xin you zhi fa yan wei shi* 在心有志發言為詩)³⁸. *Xin*, in particolare, assume il ruolo di candidato più idoneo ad “ospitare” *zhi*, come conferma la pericope *fan xin you zhi ye wu yu bu [dian?]* 凡心有志也, 亡與不[奠?]. (XZMC 6) “in termini generali, si può dire che *xin* nutra precise intenzioni (di carattere etico), ma esso non può certo assumere una propria stabilità (?) senza l’intervento di fattori concomitanti...”.³⁹ Nonostante quest’ultimo passo evidenzi lo strettissimo legame tra *xin* e *zhi*, il significato dell’*incipit* del XZMC/XQL probabilmente si richiama a una condizione a-culturale (o pre-culturale) in cui gli umani esprimono *zhi* “motivazioni, intenti” seguendo *xing* e *xin*

³⁸ *Mao Shi Zheng jian* 毛詩鄭箋, 1.1a.

³⁹ Sulla relazione tra *zhi* e *xin*, si veda *Yucong* I, 52: *qi rong si ye zhi xin si* 氣容司也志心司 “l’energia vitale determina il contegno, la motivazione è ciò che dipende principalmente dal cuore/mente”.

in quanto vettori ancora “acerbi” e incapaci, dunque, d’indirizzarsi verso una *dian zhi* 奠志 “(pre)orientata linea motivazionale” già eticamente connotata: nessuna indicazione, nessuna tendenza a *priopri* assiste gli uomini e affianca la capacità di rispondere in modo non mediato agli stimoli esterni. *Xing* e *xin* sono, in questa fase, in costante pericolo di essere in balia degli eventi e degli impulsi ferini.

L’espressione “un’intento già prestabilito, già orientato (*dian zhi* 奠志)” probabilmente si riferisce a una attitudine a *priori*, un prerequisito radicato nel profondo, forse anche una tendenza per certi versi innata volta a seguire specifiche direzioni. Presumiamo che il significato di *dian zhi* possa essere accostato ad altri passi per certi versi affini tratti dalla letteratura ricevuta,⁴⁰ dai quali, oltretutto, riemerge la stretta prossimità semantica tra *dian* 奠 e *ding* 定, sinonimi che rientrano nella dimensione di senso propria di “fissare, stabilire”.

Fintantoché *xin* non sarà temprato dagli insegnamenti e dalle pratiche morali, ebbene, esso si rivelerà incapace di guidare debitamente gli impulsi di *xing*. Ciò trova piena conferma nel seguente passo in XZMC 1-2:

走(待)勿(物)而句(後)复(作)走(待)兌(悅)而句(後)行
走(待)習而句(後)奠

Solo dopo essere entrato in contatto con le cose materiali è attivato; solo dopo essere stato sedotto dalla prospettiva di una gratificazione assume l’iniziativa; solo dopo un’assidua pratica riesce a darsi un orientamento stabile.

Riteniamo che il soggetto sia *xin*, benché potremmo anche supporre che il riferimento sia tanto a *xing* quanto a *xin*. Non va sottovalutato l’impatto dell’occorrenza

⁴⁰ Cfr. l’espressione *ding xin qi* 定心氣 in *Liji* 6.50/43/8 e i passi 8/28/8 e 21/106/3 del *Xunzi*.

di *dian* 奠 che, come nel passo iniziale, lascia intendere un profondo legame con *zhi* 志, al punto che sopettiamo che *zhi* sia implicitamente il soggetto grammaticale, mentre quello logico s'identifichi meglio con *xin* 心.

La “traduzione” di XZMC 1-2 potrebbe così delinearsi:

In linea di principio, posto che gli esseri umani siano dotati di specifiche disposizioni naturali (o, come nel XQL, “dotati del principio vitale”) e di un cuore/mente, resta comunque il fatto che ad essi manchi una motivazione prestabilita (tanto verso il bene quanto verso il male), tant'è che esso (il “cuore/mente”? La “motivazione”?) solo dopo essere entrato in contatto con le cose materiali è attivato; solo dopo essere stato sedotto dalla prospettiva di una gratificazione assume l'iniziativa; solo dopo un'assidua pratica riesce a darsi un orientamento stabile.

Oppure, punteggiando dopo *xing*:

In linea di principio, posto che gli esseri umani siano dotati di specifiche disposizioni naturali (o, come nel XQL, “dotati del principio vitale”), il loro cuore/mente è privo di una motivazione prestabilita (tanto verso il bene quanto verso il male), tant'è che esso (*Xin* “cuore/mente”? *Zhi* “motivazione”?) solo dopo essere entrato in contatto con le cose materiali è attivato; solo dopo essere stato sedotto dalla prospettiva di una gratificazione assume l'iniziativa; solo dopo un'assidua pratica riesce a darsi un orientamento stabile.

Per concludere, le considerazioni sin qui fatte ci conducono alle seguenti possibili letture:

1) Non basta che tutti gli uomini dispongano di *xing* e *xin* perché vengano riconosciuti capaci di affermare un intento predeterminato, tant'è che esso (*Xin* “cuore/mente”? *Zhi* “motivazione”? Oppure entrambi...) solo dopo essere entrato in contatto con le cose materiali è attivato; solo

dopo essere stato sedotto dalla prospettiva di una gratificazione assume l'iniziativa; solo dopo un'assidua pratica riesce a darsi un orientamento stabile.

Oppure:

II) Non basta che tutti gli uomini dispongano di *xing* per riconoscere a *xin* un intento predeterminato, tant'è che *esso* (*Xin* "cuore/mente"? *Zhi* "motivazione"? Oppure entrambi...) solo dopo essere entrato in contatto con le cose materiali è attivato; solo dopo essere stato sedotto dalla prospettiva di una gratificazione assume l'iniziativa; solo dopo un'assidua pratica riesce a darsi un orientamento stabile.

Al di là della definizione della punteggiatura - elemento, in realtà, tutt'altro che irrisorio - dal testo emerge la centralità della pratica assidua (*xi* 習) nella definizione delle aspirazioni e delle motivazioni umane. *Xing* possiede, per natura, specifici orientamenti e predisposizioni verso risposte a-morali, i.e. la gratificazione dei desideri, l'articolazione non mediata di sentimenti ed emozioni. *Xing*, dunque, non richiede standard morali per essere giudicata, come vedremo in seguito. Al contrario, *xin* prevede, invece, lo sviluppo di una serie di risposte eticamente connotate nell'interazione con il mondo e con le cose e, soprattutto, è auspicabile che attraverso l'autocoltivazione assuma il ruolo di sovrano dell'assetto psico-fisico umano. *Xin* sarà in grado di assolvere tale funzione solo attraverso il consolidamento dell'esercizio ordinario, ovvero della pratica abituale e ricorrente (*xi* 習) del bene. La rilevanza di *xi*, dopo quanto sostenuto, non può essere ignorata, in quanto siamo di fronte a una nozione a dir poco determinante nell'economia del testo. Essa verrà definita dapprima "ciò che contribuisce al nutrimento delle inclinazioni naturali (*yang xing zhe xi ye* 養性者，習也, XZMC 10-11)

e poi “lo strumento attraverso cui sottoporre le proprie inclinazioni naturali al costante esercizio (del bene)” (*xi ye zhe you yi xi qi xing ye* 習也者，有以習其性也, XZMC 13-14). È forte la tentazione di accostare *xi* a una sorta di “esperienza superiore” o anche “prassi etica” capace di condurre a una piena rispondenza nell’articolazione della risposta morale che è in sé necessaria e, quindi, spontanea e naturale, proprio perché è il risultato di un assiduo e costante apprendistato che, con tempo, diventa parte integrante del nostro essere.

Quindi, senza un’adeguata coltivazione di *xi*, né *xing* né *xin* sono in condizione di fornire criteri capaci d’indirizzare verso un comportamento etico. Quanto detto è perfettamente confermato dal contenuto di XZMC 9, dove la relazione tra *xing* e *xin* è ancora una volta resa esplicita:

四海之內其性一也。其用心各異，教使然也 (XZMC 9)

Il *xing* (degli esseri umani che dimorano) all’interno dei territori circondati dai Quattro Mari è identico. È (l’esposizione al)l’insegnamento (dei Saggi) che determina, invece, la diversa capacità di utilizzo delle facoltà di *xin*.

La pericope sembra evidenziare come *xin* esprima, tanto quanto *xing*, un elemento condiviso da tutto il genere umano. Ciò che determina una differenziazione profonda non risiede però nel possesso in sé di *xin*, bensì nella capacità e nella volontà di lasciare che esso sia plasmato dall’educazione.

Un altro passo conferma la relazione tra *xin* e *xing*:

凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠 (XZMC 29-30)

In termini generali, la somma gioia è per forza di cose foriera di mestizia che, al pari del lamento, deriva da un’intensa attività di *qing*. Per quanto concerne *xing*, le di-

namiche che determinano afflizione e gioia sono simili e, dunque, la loro distanza è ridotta anche in relazione a *xin*.

4. Entriamo adesso nello specifico della questione relativa alla dimensione di *qing* partendo, però, da un profilo che il XZMC (nostro riferimento prioritario, salvo indicazioni) traccia nei confronti di *xing*:

喜怒哀悲之氣性也

Le predisposizioni naturali coincidono con gli umori che determinano piacere, ira, afflizione e mestizia. (XZMC 2)⁴¹

及其見於外則物取之也

Nel momento in cui esso (*xing* oppure “essi”, i.e. “piacere, ira, afflizione e mestizia”) diventa visibile all’esterno vuol dire che le cose lo (oppure “le”) hanno “catturato” (hanno esercitato su di esso una determinata influenza). (XZMC 2)

Quanto affermato trova eco in XZMC 10-11, secondo cui, come norma generale, sono i fenomeni, le cose (*wu* 物) a stimolare *xing*. Sofferamoci però sui seguenti passi, che toccano il tema che più ci sta a cuore:

性自命出

Le disposizioni naturali si manifestano secondo il Decreto. (XZMC 2)

命自天降

Il Decreto discende dal Cielo. (XZMC 2-3)

⁴¹ Una simile interpretazione richiama alla mente il passo 10.1/60/19 del *Dadai liji* 大戴禮記; cfr. anche *Yi Zhoushu* 逸周書 58/33/15. Il commentario di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) al *Zhongyong* riporta che “piacere”, “ira”, “mestizia” e “gioia” coincidono con *qing*, ma fin quando non trovano un’espressione visibile sono in realtà associate a *xing*. See *Sishu jizhu* 四書集注, p. 18.

術(道)司(始)於青(情)

Dao prende ovvio da *qing*. (XZMC 3)

L'ultima pericope sopra riportata potrebbe forse implicare una contiguità strettissima tra *dao* e *qing* e provare, in tal modo, che il primo elemento è conforme all'altro sin dalle fasi iniziali del processo di autoperfezionamento, sebbene ciò non preveda certo una totale, incondizionata obbedienza nei riguardi di *qing*.⁴²

⁴² Non è chiaro cosa intenda il testo con *dao* 道, che, tra l'altro, viene anche identificato con *zhang xing zhe* 長性者 “ciò che assicura una piena maturazione delle inclinazioni naturali” (XZMC 12). Il passo che segue, pur nella sua palese laconicità, è comunque decisivo per cercare di qualificare il valore di *dao* nell'opera:

道也者，群物之道。凡道心術為主。道四術也，唯人道為可道(導?)也。其三術者，道(導?)之而已。

Per quanto riguarda il *dao*, esso s'identifica con il *dao* della pluralità degli esseri (e dei fenomeni). Come regola generale che concerne il *dao*, sono proprio le “Tecniche del cuore/mente” (i.e, le pratiche psico-fisiologiche e meditative di autocoltivazione volte ad accogliere il *dao*) ad assumere un valore dominante. Infatti, sebbene il *dao* contempra “Quattro Tecniche”, solo il *dao* umano può veramente essere considerato “*dao*” (in quanto “guida, orientamento per la propria condotta”, *dao* 導). Stando alle altre tre, non possiamo che definirle semplicemente “*dao*” (obbedirvi? parlarne?).

Si rimanda a Chen Wei, *cit.*, pp. 147-149 per un esame delle varie possibilità offerte dagli studiosi. Secondo Chen Lai, il XZMC si riferisce a *ren/min dao* 人/民道 “*dao* dell'uomo/del popolo”, *shui dao* 水道 “*dao* dell'acqua”, *ma dao* 馬道 “*dao* dei cavalli” e *di dao* 地道 “*dao* della terra”, in accordo con quanto riporta il manoscritto *Zun de yi* 尊德義 di Guodian (listarelle 7-8). Zhao Jianwei 趙健偉 suggerisce invece che le quattro categorie debbano essere associate a *tian* 天 “Cielo”, *di* 地 “Terra”, *ren* 人 “genere umano” e *guishen* 鬼神 “spiriti”, mentre Chen Wei stesso opta per *tian* 天, *di* 地, *wu* 物 and *ren* 人 sulla base delle evidenze del passo 10.3/64/24 del *Liji* (diversamente da Zhao Jiawei che, con ogni probabilità, poggia i propri presupposti sul passo che segue, ovvero 故天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神弗饗也). Infine, a partire dalla prima edizione critica del XQL a cura di

Un punto merita speciale considerazione: il testo non afferma che il *dao* è prodotto, generato (*sheng* 生, o *chu* 出 “emergere, manifestarsi”) da *qing*, bensì che “principia, inizia, avvia” (*shi* 始) da *qing*. In aggiunta, un simile presupposto non va certo a sostegno dell’idea che il *dao* sia totalmente e profondamente radicato in una “motivational structure” – usando le parole di Cua – identificabile con *qing* in quanto “essenza interiore” o emblema dell’insieme degli stati emotivi umani. Il processo di adesione al *dao* prende avvio dall’attivazione di quella facoltà deputata a elaborare gli impulsi emotivi e gli stati mentali che rientrano nella sfera di *xing* e che, opportunamente manifestati all’esterno, si concretizzano attraverso l’eccellenza e l’eleganza della prassi rituale (*li* 禮). Ciò delinea, dunque, un processo che muove dall’interno *nei* 內 “interno, dentro (come anche “prima”, oppure, talora, il termine si riferisce alla propria sfera personale)” o *zhong* 中 “centro, centrale, mediano, in equilibrio dinamico” fino all’esterno *wai* 外 “fuori, esterno esteriore (ma anche “successivo”, “pubblico e sociale” in quanto opposto e complementare rispetto a *nei*)”.

Il XZMC fissa con chiarezza il nesso tra *xing* e *qing* nel passo che segue:

Pu Maozuo 濮茅左, le Quattro Tecniche sono state identificate con i “Classici” in quanto *shi* 詩 “Odi”, *shu* 書 “Documenti”, *li* 禮 “Riti” e *yue* 樂 “Musica” in virtù di un richiamo al passo 5.42/35/16 sempre del *Liji*. Le “tre tecniche” isolate nel testo sarebbero invece *shi* 詩, *shu* 書 and *li* 禮. Cfr. Ma Chenyuan (a cura di), *cit.*, 2001, pp. 217, 230-231. Chen Ligui 陳麗桂, (“Xingqinglun *shuo dao* 性情論說道”, <http://bamboo.silk.org/Zzwwk/2002/C/chenligui01.htm>), ritiene invece che il *dao* cui il testo fa esplicito riferimento sia *li* 禮, mentre *shi* 詩, *shu* 書 e *yue* 樂 coincidono con le restanti tre tecniche. A nostro avviso, il testo pare voglia identificare proprio le Tecniche del cuore/mente (espressioni di un *dao* “umano”) con l’unico *dao* che può davvero definirsi tale.

青(情)生於眚(性)

Qing nasce da *xing*. (XZMC 3)

L'importanza del precedente assunto è capitale, tant'è che esso compare altre due volte nei testi di Guodian: in XZMC 40, con una leggera variante, i.e. 青(情)出於眚(性), e successivamente of the *Yucong* II, 1: 情生於眚(性) · 豐(禮)生於情 “*Qing* nasce da *xing*; i riti nascono da *qing*”. Lian Shaoming 連劭名⁴³ interpreta il rapporto tra *xing* e *qing* nei termini della dicotomia ampiamente attestata “quiete-movimento” (*jing-dong* 靜動), che, a sua volta, richiama la dinamica tra l'acqua e le onde, come leggiamo nel sub-commentario (*shu* 疏) al *Zhongyong*. Ci preme sottoporre all'attenzione del lettore anche una possibile chiave interpretativa fondata sulla consueta relazione interno-esterno (*nei wai*, come abbiamo visto, da leggersi anche “prima-dopo”, oppure persino “sé-altri”) quale espressione del nesso tra *xing* e *qing*, appoggiandoci così all'intuizione di Zhu Xi 朱喜 (1130-1200) che, nel proprio commentario al *Zhongyong*, ha fissato un parametro dottrinale recentemente condiviso da Chen Lai, Xiang Shiling 向世陵 and Guo Qiyong 郭齊勇.⁴⁴ Tuttavia, è a nostro avviso doveroso prendere atto del fatto che le categorie *nei wai* non si risolvono solo nel pur ampio e ricchissimo ambito della dinamica “interno-esterno”.

⁴³ Lian Shaoming, “Lun Guodian Chujian Xing zi ming chu zhong de dao 論郭店楚簡性命出的道”, *Zhongguo zhhexueshi*, 2000, 4, pp. 36-40 (in particolare p. 36); cfr. anche Chen Ligui, *op. cit.*

⁴⁴ Chen Lai, “Jingmen zhujian zhi Xing zi ming chu”, *cit.*, p. 304; Xiang Shiling, “Guodian zhujian xingqing shuo 郭店竹簡性情說”, *Kongzi yanjiu*, 1999, 1, pp. 70-86 (in particolare p. 71); Guo Qiyong, “Guodian Rujia jian yu Mengzi xinxinglun 郭店儒家簡與孟子心性論”, *Wuhan Daxue xuebao*, 1999, 5, pp. 24-28 (soprattutto p. 25).

Qing, ipotizziamo, nasce da *xing* in quanto è attivato da *xing*, che a sua volta è sollecitato dal mondo fenomenico. Non è un caso che l'opera affermi come *fan dong xing zhe wu ye* 凡動性者，物也 “quale norma generale, ciò che muove le predisposizioni naturali sono gli oggetti del mondo esterno” (XZMC 10-11), al punto tale che “quando le inclinazioni naturali esercitano un assoluto dominio (sull'intero assetto psico-fisico della persona) significa, di norma, che gli oggetti materiali hanno fatto irrimediabilmente presa su di esse” (*fan xing wei zhu wu qu zhi ye* 凡性為主，物取之也, XZMC 5). Al momento, la sostanziale differenza tra *qing* e *xing* pare, dunque, così delineata: la prima categoria si riferisce a una manifestazione esplicita, mentre l'altra ne tocca l'appendice interna, o, anche, la dimensione latente, potenziale e incipiente.

Qing, più precisamente, sembra rivelare la concreta portata di *xing*:

始者近情

Le condizioni iniziali sono prossime a *qing*. (XZMC 3)⁴⁵

終者近義

Le condizioni finali sono invece prossime a *yi* (“appropriatezza morale, conformità al principio etico”). (XZMC 3)

知【情者能】出之 (emendato sulla base di XQL 2)

Chi davvero comprende 【ciò che pertiene alla dimensione propria di *qing* saprà】 palesarlo (in modo adeguato). (XZMC 3-4)

⁴⁵ Per una dettagliata analisi del contenuto della pericope, cfr. Peng Lin, 彭林, “*Shizhe jin qing zhongzhe jin yi. Zi Si xuepai dui li de lilun quan-shi* 始者近情終者近義子思學派對禮的理論詮釋”, <http://www.bamboosilk.org/Wssf/Penglin6.htm>.

È *qing* a doversi palesare? O il *dao*? Forse, la seconda opzione pare più congrua, per quanto il testo potrebbe anche alludere a quella capacità di palesamento di *qing* che soddisfa pienamente i requisiti del *dao*.

知義者能內(納?)之

Chi davvero comprende ciò che pertiene all'appropriatezza morale saprà accoglierla. (XZMC 4)

In corrispondenza delle pericopi appena riportate, l'opera vuole forse specificare un'attività duplice di espressione delle istanze interiori e di assunzione, di assorbimento di parametri esterni. Secondo *Yucong* I:

人之道也或由中出或由外入

Per quanto concerne il *dao* degli uomini, talora esso prevede un palesamento dall'interno, talora una penetrazione dall'esterno. (YC 19, 20)

由中出者仁忠信

Quando si palesa dall'interno, ecco (fiorire) benevolenza, coscienziosità e affidabilità. (YC 21)

Il testo dello *Yucong* I, purtroppo lacunoso, procede con la sequenza “quando penetra dall'esterno (*you wai ru* 由外入...)”. Risulta alquanto ovvio emendare il testo reintroducendo *yi* 義, *sheng* 聖 “saggezza” e *zhi* 智 “conoscenza, sagacia”, qualità che assieme a benevolenza, coscienziosità e affidabilità costituiscono proprio l'insieme dei valori etici esaltati nel manoscritto di Guodian battezzato *Liude* (Le sei virtù). Quanto appena esposto evidenzia una prossimità straordinaria con la dottrina che il *Mengzi* attribuisce a Gaozi⁴⁶ basata sul principio

⁴⁶ Sul legame tra Gaozi e il *Liude*, cfr. Maurizio Scarpari, “La figura e il ruolo di Gaozi”, cit.

secondo cui “la benevolenza è ‘interna’, l’appropriatezza morale è ‘esterna’ (*ren nei yi wai* 仁內義外)”. *Liude* 26 contiene la medesima formula, che aderisce perfettamente alle visioni morali supportate sia dal XZMC che da *Yucong* I, 22-23, che così recita:

仁生於人義生於道或生於內或生於外

La benevolenza scaturisce dall’uomo, l’appropriatezza morale dal *dao*. La prima sorge dall’interno, l’altra dall’esterno.

Torniamo a occuparci del XZMC, in particolare di un passo estremamente rilevante dal punto di vista dottrinale. Il brano risulta composto da due strutture parallele, ognuna delle quali, all’inizio, offre una diversa definizione delle attività che contraddistinguono *xing* 性 “inclinazioni naturali”, seguita dagli sviluppi che tali definizioni comportano sia nei confronti del mondo fenomenico, delle “cose” (*wu* 物) sia delle circostanze contestuali (*shi* 勢):

好惡性也，所好所惡物也，善不【善性也 emendato sulla base di XQL 3】，所善所不善，勢也

Amare e disprezzare rispondono entrambi alle inclinazioni naturali (*xing*), mentre ciò che ci porta ad amare o a disprezzare dipende dalle cose; esercitare la bontà e non 【esercitare la bontà rispondono alle inclinazioni naturali】 , mentre, invece, ciò che ci porta a esercitare o a non esercitare la bontà dipende dalle circostanze contestuali. (XZMC 4-5)

凡性為主物取之也

Quando le inclinazioni naturali esercitano un assoluto dominio (sull’intero assetto psico-fisico della persona), ciò significa, di norma, che gli oggetti del mondo fenomenico hanno fatto irrimediabilmente presa su di esse. (XZMC 5)

Il senso dell'ultima pericope è legato al contenuto che si ritiene debba avere il sostituto dell'oggetto *zhi* 之, che in questa sede abbiamo identificato con *xing*.⁴⁷ Ponendo la questione in questi termini, emerge un richiamo esplicito alla dottrina ascritta da Wang Chong 王充 (27-97) a un pensatore Ru rammentato solo di rado nelle fonti, Shi Shi 世碩, il quale sostenne che la costituzione psichico-naturale-istintiva dell'uomo (*qingxing* 情性) contempla sia bontà che malvagità.⁴⁸ Una posizione così netta si distanzia, ovviamente, dal messaggio che contraddistingue il *Mengzi*, al punto tale che Chen Ning giunge ad ipotizzare che certi testi Ru di Guodian siano "forerunners of Xunzi's theory of human nature as being evil".⁴⁹ Senza giungere a conclusioni così nette, il nostro orientamento ci porta a interpretare alcuni testi di Guodian, tra cui anche il XZMC, come espressione di una frangia del multiforme universo Ru che riconosceva in *xing* un tratto certamente comune a tutti gli uomini, ma non proprio "morally ambivalent... both normative and factual, as well as being both incipient and accomplished".⁵⁰ Diremmo, piuttosto, che queste opere specificano con rara precisione come la bontà e la malvagità di cui *xing* (e *xin*) sono capaci rispondono solo in minima parte a inclinazioni costitutive e innate, perché la crescita morale è segnata con ancor più nettezza da un in-

⁴⁷ Questa è la convinzione di numerosi studiosi, dalla quale si distanziano Lian Shaoming, *op. cit.*, p. 36, secondo cui *zhi* 之 si riferisce in realtà a *yi* 義, e Ning Chen, "The Ideological Background of the Mencian Discussion of Human Nature: A Reexamination", in Alan K.L. Chan (a cura di.), *Mencius: Contexts and Interpretations*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, pp. 17-41 (nello specifico, pp. 28, 40), che associa il sostituto a *xin* 心.

⁴⁸ *Lunheng* 論衡, 13/36/8.

⁴⁹ Chen Ning, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

tenso processo di mutua ri-definizione che interviene tra il soggetto e le molteplici circostanze esterne.

Un forte grado di ambivalenza che, talora, assume il tono della “sospensione” nell’interpretazione di *xing* e-
ra, del resto, già stato contemplato da Confucio, al quale si attribuisce il celebre adagio secondo cui “per quanto riguarda la propria natura (*xing*) gli uomini si assomigliano l’un l’altro; ma nella pratica (*xi* 習) essi sono assai diversi”.⁵¹

Esaminiamo adesso la struttura e il contenuto di XZMC 18:

聖人... 理其情而出入之然後復以教

Il Saggio... impartisce insegnamenti agli altri solo dopo aver regolato il proprio *qing* assicurando un passaggio adeguato tra “interno ed esterno” (i.e., “tra ciò che si manifesta e ciò che entra”: ovvero, presumiamo, tra istanze istintive che si palesano all’esterno e condizionamenti esterni che vengono assimilati).

教所以生德于中者也

Gli insegnamenti (dei Saggi) sono gli strumenti attraverso cui far scaturire la virtù dall’*interno*.

禮作於情

I riti cerimoniali si articolano a partire da *qing*.

Abbiamo già evidenziato come l’ultima pericope sia sostanzialmente ribadita in *Yucong* II, 1, che legge “*qing* si manifesta da *xing* (*qing chu yu xing* 情出於性)”, seguita da “i riti cerimoniali nascono da *qing* (*li sheng yu qing* 禮

⁵¹ *Lunyu* 論語 17.2. La traduzione qui proposta è quella di Maurizio Scarpari in *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia 1991, p. 32. XZMC 12-13 conferma, come si è visto, che la pratica costante (del bene, *xi*) è ciò che contribuisce al nutrimento delle inclinazioni naturali (*xing*).

生於情)”.⁵² A questo punto è cruciale comprendere perché il comportamento rituale derivi, risponda o, comunque, sia emanato da *qing* anziché da *xing*. È probabile che il motivo risieda nel fatto che *xing*, tra l’altro, possa cedere a risposte emotive incontrollate e conflittuali, come l’odio, oppure la paura o anche la tristezza, che in un contesto rituale necessitano appropriate elaborazioni. Ogni atto, dunque, va ricondotto all’esperienza cerimoniale, la quale dipende strettamente da quella dimensione della natura umana volta ad attenuare quel livello d’intensità “ostile” di sentimenti ed emozioni. Pertanto, è fondamentale non confondere la causa con l’effetto: *qing* non coincide con la sede da cui scaturiscono le “emozioni”, proprio perché è responsabile della loro visibilità esterna.

Ciò pare confermato da XZMC 20:

君子美其情

La persona esemplare abbellisce il proprio *qing*.

Il pensiero Ru ha costantemente posto l’accento sulla necessità di esprimere l’eccellenza dei comportamenti umani all’interno della sfera rituale. L’esibizione delle emozioni coincide con un dato imprescindibile, così come la gratificazione dei desideri, che impone, tuttavia, debite costrizioni al fine di evitare di danneggiare se stessi e gli altri. Il fine ultimo dei principi morali (*renyi* 仁義), della prassi rituale-cerimoniale (*li*) e della musica (*yue* 樂) è di assicurare un’articolazione armoniosa dei sentimenti e degli impulsi più istintivi, evitando che la loro manifestazione dia luogo a conflitti sociali, senza

⁵² Sulla relazione tra *qing* e i riti cerimoniali, cfr. *Yucong* I, 31: “I riti cerimoniali rispondono al *qing* dell’uomo (*li yin ren zhi qing* 禮因人之情)”, che fa eco al passo 2:64-12 *Guanzi* 管子, al passo 30/2 del *Liji* e anche al *Wenzi* 文子, per quanto in 8/41/14 *qing* è preferito a *xing*.

però soffocare attività e reazioni che sono costitutive dell'essere umano.

Tale attitudine riemerge con forza nella pericope “La persona esemplare abbellisce il proprio *qing*” (XZMC 20).⁵³ Non possiamo certo escludere che la necessità di addolcire i tratti del proprio *qing* derivi dal fatto che esso, in sé, coincida con un'attitudine eticamente “neutra”, non per forza “deforme” o immorale (e 惡, come il *Xunzi* più volte ribadisce, in riferimento soprattutto a *xing*); in altri termini, che esso indichi una modalità di risposta “elementare” nel suo meccanico svolgersi. Talora può anche identificarsi con appetiti ciechi, ferini, ma più frequentemente *qing* indica, piuttosto, certe attitudini pre-culturali, oppure i riflessi comportamentali “di base” esibiti secondo dinamiche che lasciano poco spazio a valutazioni di tipo morale.

Qing, più ancora, sembra essere il punto di partenza dell'esperienza morale dell'uomo: ecco perché la persona esemplare non “abbellisce” tanto il proprio *xing*, bensì il proprio *qing*. A ben vedere, *xing* delinea un insieme di stati emotivi e desideri pre/a-morali latenti in ogni soggetto, mentre *qing* determina le modalità attraverso cui queste emozioni saranno articolate: da ciò deriva la necessità di un “abbellimento”, inteso come “misurazione” e attenuazione dell'impatto dell'estrinsecarsi della spinta emotiva. A livello di “contenuto” di *xing*, non sussiste differenza alcuna tra gli esseri umani, poiché siamo di fronte a un dato pienamente condiviso tanto dai saggi quanto dagli stolti. È, invece, in rapporto a *qing* che registriamo una distinzione marcata. In quanto attitudine che definisce il grado di risposta alle sollecitazioni del mondo fenomenico, *qing* esprime un valore che il soggetto è chiamato a coltivare e a “raffinare”.

⁵³ *Liji* 7/25 afferma che “la persona esemplare agisce in accordo con i riti al fine di adornare (*shi* 飾) il proprio *qing*”.

Il XZMC suggerisce che la differenziazione tra gli uomini sussiste più marcata a livello di *qing* (poiché, si è visto, investe la facoltà deputata ad assicurare un abbellimento etico ed estetico delle risposte alle sollecitazioni esterne e interne) e di *xin* “cuore/mente”, che, una volta assunta una condizione *dian* 奠 “stabile, saldo”, come anche *Xunzi* mette in risalto,⁵⁴ ha la funzione di dirigere la volontà sul piano della confacenza morale. La persona esemplare, ribadiamo, condivide con il soggetto eticamente più fragile (*xiaoren* 小人) il medesimo patrimonio di predisposizioni naturali (*xing*); tuttavia, sebbene avversioni e predilezioni convergano, le scelte etiche dei soggetti si distinguono sulla base dell’orientamento verso cui *xin* è in grado di indirizzarne la condotta.

L’ipotesi che noi formuliamo è che sia il *Xunzi* che il XZMC/XQL attribuiscono a *xing* il significato di “patrimonio naturale, predisposizioni naturali”, in sé amorali. Una conferma a sostegno di tale interpretazione è suffragata dalla constatazione che riscontriamo in *Xunzi*⁵⁵ secondo cui il *qing* umano sia davvero “non-bello” (*ren qing shen bu mei* 人之情甚不美), posizione che non possiamo non legare al contenuto di XZMC 20, ovvero “la persona esemplare abbellisce il proprio *qing*”. Tuttavia, il *Xunzi* pare incline a ridurre *qing* a un insieme di appetiti egoistici da soggiogare, mentre alcuni riscontri dai testi di Guodian suggeriscono un intervento “cosmetico” più lieve.

Ritorniamo brevemente sul passo in XZMC 29-30:

凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠

⁵⁴ *Xunzi* 23/116/25.

⁵⁵ *Xunzi* 90/23/76-77.

In termini generali, la somma gioia è per forza di cose foriera di mestizia⁵⁶ che, al pari del lamento, deriva da un'intensa attività di *qing*. Per quanto concerne *xing*, le dinamiche che determinano afflizione e gioia sono simili e, dunque, la loro distanza è ridotta anche in relazione a *xin*.

Similmente, XZMC 42-43 puntualizza:

用情之至者哀樂為甚

Coloro i quali esercitano su *qing* un'attività troppo intensa saranno fortemente esposti tanto all'afflizione quanto alla gioia.

XZMC 37-40, ancora, indica in *qing* quell'elemento in grado di determinare la genuina partecipazione dell'uomo nelle proprie azioni: quasi un disinteressato e sincero, pur misurato, trasporto. In tal senso, non è forse azzardato ipotizzare che *qing* contrasti con *wèi* 為 “agire in vista di, mirare a, sforzarsi di” (o, semplicemente, *wéi* “agire, fare”), così come *wei* 偽 “falso, affettato, artificiale, acquisito a seguito di un'attività consapevole”) o, ancora, 憊 “attività mentale finalizzata a una determinata pianificazione” (lezione “letterale” fornita da XQL 32):

人之不能以偽(為/憊)了也可知也

L'uomo non può evitare che la propria falsità/le proprie mire/la propria pianificazione mentale venga percepita (dagli altri). (XZMC 37-38)

【其】過十舉其心必在焉

Nel momento in cui egli persiste nel commettere lo stesso errore, ciò significa che il suo cuore/mente è deliberatamente portato a far ciò. (XZMC 38)

⁵⁶ Un'affermazione simile compare in *Yucong* II, 29.

察其見者情安失哉

Quando osserviamo attentamente ciò che una persona rivela di sé, potrà mai il suo *qing* sottarsi alla nostra vista? (XZMC 38)

忠信之方也

Il riconoscimento della propria coscienziosità è frutto della credibilità di cui si gode. (XZMC 39-40)

信情之方也

La credibilità è l'esito di un'opportuna espressione del proprio *qing*. (XZMC 40)

情出於性

Qing si manifesta dalle disposizione naturali. (XZMC 40)

Le listarelle 50-52 del XZMC, il cui contenuto, stando almeno all'interpretazione di Chen Lai, si riferisce alla figura del sovrano, sono determinanti ai fini della nostra analisi:

凡人情為可悅也

Come regola generale, si può affermare che il *qing* dell'uomo possa essere appagato. (XZMC 50)

In questo caso *qing* appare, forse, alla stregua di un'autentica "natura emotiva" i cui bisogni necessitano di essere appagati e possono, quindi, trovare un'adeguata soddisfazione. *Qing*, però, evoca anche un sincero e autentico trasporto il cui valore va al di là dell'esito conseguito dall'azione, come dimostra il passo che segue:

苟以其情雖過不惡

A confidare nel proprio *qing* ci sottrarremo comunque al biasimo, anche se dovessimo cadere in errore. (XZMC 50)⁵⁷

⁵⁷ Quanto riportato richiama vistosamente *Huainanzi* 10/2a.

不以其情雖難不貴

In caso contrario, anche il fatto di aver superato ardue difficoltà non verrà tenuto in gran conto. (XZMC 50)⁵⁸

Qing, dunque, allude anche a una fedeltà verso se stessi quale presupposto determinante per dimostrare affidabilità e credibilità (*xin* 信) agli occhi altrui. Il termine *xin* 信, già incontrato nel nostro esame di XZMC 40,⁵⁹ conferma un nesso assai stretto con *qing*, come evidenza la pericope che segue:

凡聲其出於情也信

Come norma generale, quando una melodia emerge da *qing* acquista sempre credibilità. (XZMC 23)

Addirittura, un'adesione piena a *qing* assicura l'effetto desiderato prima ancora che l'azione abbia luogo:

苟有其情雖未之為斯人信之矣

Nel mostrare *qing* (genuina partecipazione), potremo godere dell'altrui fiducia ancor prima di agire (XZMC 50)

⁵⁸ Tale principio emerge anche dal contenuto delle listarelle 46-47: "Colui che, pur sereno e in perfetta armonia con gli altri, dimostra di non aver confidato sino in fondo nelle facoltà del proprio *qing*, ebbene, avrà di che dolersene".

⁵⁹ Per ulteriori riferimenti al legame tra *qing* e *xin* 信, cfr. *Lunyu* 13/4, *Liji* 32/9, 32/26 (in particolare, si evidenziano i seguenti passi nel capitolo *Biaoji*: *xin jin qing* 信近情 "l'affidabilità è prossima a *qing*"; *qing ke xin* 情可信 "(ciò che scaturisce da) *qing* merita di essere oggetto di fiducia"; *qing you xin* 情有信 "(ciò che scaturisce da) *qing* possiede credibilità"); *Zhuangzi* 莊子 16/6/29; 19/7/3 (*qi zhi qing xin* 其知情信 "la sua conoscenza era *qing*-mente affidabile", dove *qing* assume la posizione di determinante verbale nell'accezione di "sinceramente, autenticamente" indicando, presumiamo, una partecipazione totale e "vera, sentita" del soggetto nell'azione che compie).

未言而信有美情者也

Chi possiede un *qing* in grado di dimostrare (all'esterno) "grazia" (bellezza ed eticità al contempo), godrà della fiducia altrui prima ancora di parlare (XZMC 51)

未教而民恆性善者也

Colui che possiede una naturale inclinazione al bene riesce ad assicurare al proprio popolo la costanza (nei propositi) senza neanche essere esposto all'influenza dell'educazione.⁶⁰ (XZMC 51-52)

I due ultimi passi sono determinanti per cercare d'inquadrare meglio il senso di *qing*, soprattutto in relazione a *xing*. Quest'ultima categoria, infatti, nel XZMC/XQL è ritratta quale crugiuolo di impulsi emotivi e sentimenti contrastanti che richiedono la guida del cuore/mente perché possano essere addomesticati attraverso l'educazione e indirizzati verso un'espressione pienamente etica. *Xing* è un dono del Cielo (*tian* 天) e coincide con la combinazione tra stati emotivi di base, pre-culturali, e facoltà e propensioni psichiche che attendono le sollecitazioni del mondo fenomenico filtrate attraverso i sensi.

Qing, invece, alla luce del XZMC/XQL, è assimilabile a una sorta di emanazione di *xing*, o, forse, ne specifica una funzione precisa: quella di filtro osmotico⁶¹ costantemente in risonanza tra pulsioni interne ed espressioni

⁶⁰ Un'altra lettura possibile – pur senza essere pienamente in linea con la sintassi – è "...senza ricorrere all'educazione" ovvero "senza bisogno d'istruire (il popolo)". Nel caso in cui il soggetto non fosse il sovrano (possibilità tutt'altro che remota), il passo in questione potrebbe essere così letto: "Se, prima ancora di ricevere un adeguato insegnamento, il popolo si rivelasse costante (nei propositi), dimostrerebbe, pertanto, di possedere davvero una naturale inclinazione al bene".

⁶¹ Cfr. Attilio Andreini, *op. cit.*, p. 163.

dirette verso l'esterno sotto forma di "atti", azioni, comportamenti.

Considerazioni conclusive

Alcuni dei manoscritti di Guodian e dei testi del Museo di Shanghai (SBZJ) rivelano come il dibattito su *qing* e *xing* all'interno della dimensione Ru andasse ampiamente oltre la rappresentazione offerta dalle fonti ricevute e i manoscritti su bambù del periodo dei Regni Combattenti ci consentono, oggi, d'integrare il quadro che emerge da fonti quali il *Mengzi* e il *Xunzi* con alcuni dati estremamente rilevanti. Entrambe le opere forniscono visioni sicuramente rappresentative, ma pur sempre parziali dell'intero dibattito relativo a *qing* e *xing* durante il VI-III secolo a.C., anche perché, è bene ricordarlo, è alquanto possibile che la tradizione di questi due testi sia stata travagliata e tutt'altro che lineare; in più, va tenuto conto dell'impatto ideologico-esegetico che può, in una fase che non riusciamo ancora a collocare con precisione, aver contribuito a radicalizzare le teorie ivi esposte, falsando ulteriormente le linee teoretiche originarie. Se guardiamo ai nessi logico-retorici ma anche alla teorie etiche soggiacenti categorie come *dao* 道, *li* 禮, *xing* 性, *xin* 心 e *qing* in alcune fonti manoscritte, ebbene, i toni appaiono meno aspri delle sentenze così perentorie che contraddistinguono (forse, chissà, più nella forma che nei fatti) certi passi del *Mengzi* e del *Xunzi*.

Nei manoscritti da noi esaminati emergono indicazioni su *qing* che non si sposano del tutto con l'idea di paradigma interiore, essenzialistico, d'incontaminata purezza. Piuttosto, si tratta di una facoltà naturale deputata all'estrinsecarsi di pulsioni emotive, stati psichici, riflessi meccanici, sollecitazioni. Ovviamente, quando

l'esecuzione dell'atto è coerente rispetto ai presupposti di partenza (e ai requisiti etici), significa che il soggetto ha elaborato in modo ineccepibile la risposta alla sollecitazione del mondo fenomenico, mantenendo un'adesione perfetta a *qing*. Da questo punto di vista, *qing* (che si oppone a *wei* 偽, in quanto “artificio”, “affettazione”), diviene per certi versi assimilabile a un altro termine chiave della speculazione Ru: *cheng* 誠, che esprime il senso della totale adesione del proprio agire agli impulsi dettati da *xin* 心 “cuore/mente”.

Alcuni manoscritti di Guodian, tra cui il XZMC (e anche, dunque, il XQL, testo gemello del Museo di Shanghai), dimostrano come il percorso di perfezionamento morale sia dettato dalla necessità di armonizzare propensioni e qualità naturali, da una parte, e, dall'altra, modalità di risposta ineccepibili nei confronti del mondo esterno che, attraverso l'educazione e l'esercizio costante (*xi* 習), siano in grado di rafforzare l'orientamento del cuore/mente verso la virtù. Ritengo che quanto detto trovi piena rispondenza nel seguente passo del *Liji*, secondo cui “la persona esemplare si rivolge (ovvero “si appella”) alle facoltà di *qing* al fine di armonizzare i propri propositi” (*shigu junzi fan qing yi he qi zhi* 是故君子反情以和其志).⁶²

A tal riguardo, vorremmo aggiungere che l'atto di “abbellire” *qing*, su cui ci siamo soffermati in precedenza, andrebbe con ogni probabilità visto come un incessante processo di perfezionamento della propria attitudine di risposta agli stimoli esterni. *Qing* deve essere “abbellita, aggraziata” non perché intrinsecamente “orrenda, riprovevole”: in realtà, non c'è limite alla grazia che un atto giusto e ineccepibile può assumere.

⁶² Cfr. *Liji* 19/13, 15.

Il velato richiamo a un'attitudine “pseudo-wuwei 無為” che ispira alcuni testi manoscritti funge, immaginiamo, da richiamo per non guastare quel naturale e spontaneo impulso che deve animare ogni atto rituale. Mentre è perfettamente plausibile e auspicabile un debito “abbellimento” di *qing*, un eccesso di tale pratica risulterebbe contro natura. *Qing*, implicitamente, assume anche il valore di paradigma etico-prescrittivo e, al contempo, di schermo a difesa della spontaneità naturale.

Il confronto tra fonti manoscritte e letteratura ricevuta ci obbliga a rivedere numerosi assunti ormai consolidati che spesso vengono accolti acriticamente. L'associazione che in passato è stata tracciata tra *qing*, ad esempio, e categorie come “qualità essenziali” o “principi intrinseci” ha incoraggiato l'attribuzione di tratti essenzialistici e, ci sia concesso, sostanzialmente troppo “statici” per un elemento che le fonti rappresentano come un complesso sistema deputato a “muoversi e, dunque, a muovere”, per rispondere alle sollecitazioni esterne e palesare certe qualità distintive degli esseri. Anche una visione di *qing* eccessivamente essenzialistica che rischia di relegare la nozione in un ambito recondito e impercettibile andrebbe, riteniamo, attenuata. Viene spontaneo, a tal riguardo, appellarsi alla definizione del *Guoyu* 國語, secondo cui “il contegno (*mao* 貌, l'apparire, inteso come forma visibile di un “abito comportamentale”) esprime la cifra dell'abbellimento di *qing* (*fu mao qing zhi hua* 夫貌情之華)”,⁶³ oppure a quanto riferisce lo *Hanfeizi*: “il rituale esprime il modo attraverso cui si può dare sembianze a *qing* (*li zhe suoyi mao qing* 禮者所以貌情也)”.⁶⁴ *Qing* e *mao* non sono termini opposti, bensì funzioni complementari all'interno di un sistema integrato.

⁶³ Cfr. *Guoyu* 4.53/73/1.

⁶⁴ Cfr. *Hanfeizi* 20.05.01.

Xing 性, al contrario, è stato più volte descritto come tendenza o processo dinamico di sviluppo che gli esseri intraprendono per realizzare pienamente quei tratti essenziali, costitutivi – diciamo pure “interni” – definiti “*qing*”. Più precisamente, *xing* sembra che in alcune fonti evochi una specifica aspettativa riguardo alle modalità di sviluppo di un determinato ente nel corso della propria esistenza a partire da inclinazioni connaturate che provengono da *tian*, il Cielo: *xing*, ciò detto, delinea quel percorso verso cui ogni cosa tende se abbandonata a se stessa e alla propria “vocazione” o, a seconda degli autori, esprime ciò che un ente è in grado di realizzare se opportunamente assistito e “nutrito”. Volendo sommariamente ricondurre i due termini a categorie complementari, potremmo quasi affermare che *xing* è forse più dinamico, mentre *qing* maggiormente statico, immutabile e “interiore”.⁶⁵ L’elemento di novità portato da XZMC/XQL consiste nel fatto che entrambi i testi pongono la questione relativa alla dinamica tra *xing* e *qing* in termini completamente ribaltati, nel senso che *xing* si accosta maggiormente a una sfera interiore, preculturale, a-morale, viscerale, latente e condivisa da tutti gli uomini in egual misura. *Qing*, mantenendo la propria tipica connotazione emotiva, si rivolge invece tendenzialmente all’esterno e diviene il punto di avvio dell’esperienza morale dell’uomo, poiché indica il passo di un’elaborazione del substrato vitalistico e istintuale verso l’integrazione del soggetto nel contesto socio-rituale.⁶⁶ Niente di essenzialistico e di predeterminato in

⁶⁵ Si pensi, ad esempio, alla celebre parabola del Monte dei Buoi in *Mengzi* 6A/8, dove l’espressione *ren zhi qing* 人之情 “il *qing* dell’uomo” pare si riferisca a un tratto così intimamente radicato da non essere intaccato da ciò che egli è in grado di diventare nel corso della propria esistenza. Si rimanda a Maurizio Scarpari, *La concezione*, cit., pp. 148-150.

⁶⁶ Una simile indicazione emerge anche da *Lunheng* 131.

tutto ciò. Anzi, *qing* rivela l'indefinita apertura e la disponibilità concreta nell'accettazione della sfida etica, che si delinea come un percorso che non ha fine. Ciò si distanzia profondamente da quanto, ad esempio, ritroviamo in certe fonti, sia Ru che pseudo-legiste, dove *qing* tende a essere rappresentato come una facoltà istintiva ed emotiva volta a elaborare reazioni e risposte che si contraddistinguono per l'elevato grado di prevedibilità. Al contrario, nei manoscritti che abbiamo sinora esaminato risalta come *qing*, pur indicando caratteristiche condivise da ogni membro del genere umano, non sia meccanicamente prevedibile. Christoph Harbsmeier ha puntualmente notato un'evidente convergenza da parte delle fonti riguardo l'impossibilità nostra di apprendere i moti di *xing* e di *qing*, sebbene, in entrambi i casi possano essere "individuated and counted".⁶⁷ In realtà, ciò non risponde certo a quanto emerge dal XZMC/XQL. Ad esempio, il profilo che il seguente passo del *Liji* traccia nei confronti di *qing* corrisponde pressoché alla perfezione a quanto è definito *xing* nel XZMC/XQL:

何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲。七者，弗學而能 (...) 故聖人所以治人七情，修十義...

In cosa consiste il *qing* dell'uomo? Gioia, rabbia, afflizione, paura, attrazione, repulsione e desiderio. Si tratta di sette tratti che l'uomo è in condizione di esprimere senza il bisogno di apprendere alcunché.⁶⁸

Simili considerazioni compaiono anche nel *Zhuangzi* 莊子, così come nello *Hanshi waizhuan* 韓氏外傳, nel

⁶⁷ See Christoph Harbsmeier, "The Semantics of Qíng 情 in Pre-Buddhist Chinese", in Halvor Eifring (ed.), *op. cit.*, pp. 69-148 (soprattutto p. 90).

⁶⁸ *Liji* 9/23.

Xunzi⁶⁹ e nel *Liezi* 列子. Poco importa che il significato attribuito a *qing* non coincida nelle suddette fonti. Ciò che maggiormente ci preme è sottolineare la tendenza comune a circoscrivere tale nozione all'interno di parametri prestabiliti:

今吾告子以人之情：目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈

Lascia che adesso t'illustri in cosa consiste il *qing* dell'uomo: la vista desidera contemplare forme multicolori; l'udito, ascoltare melodie; il palato, assaggiare cibi prelibati; la volontà e l'energia vitale, raggiungere un pieno appagamento.⁷⁰

人有六情：目欲視好色，耳欲聽宮商，鼻欲嗅芬香，口欲嗜甘旨，其身體四肢欲安而不作，衣欲被文繡而輕暖，此六者、民之六情也，失之則亂，從之則穆。

L'uomo possiede sei forme di *qing*: la vista desidera contemplare bellezza e colori; l'udito, ascoltare l'armonia dei toni musicali; l'olfatto, odorare fragranze; il palato, indulgere in squisitezze; le quattro membra, la quiete e l'inattività; nel vestirsi, egli predilige abiti eleganti e ricamati, oppure leggeri, ma caldi. Questi sei aspetti coincidono con le sei forme di *qing* del popolo. Tradire tali aspettative conduce al disordine sociale; assocondarle, invece, porta alla pace.⁷¹

五情好惡，古猶今也

Dall'antichità ai nostri giorni, sia le cinque forme di *qing* che le predilezioni e le avversioni (degli uomini) sono rimaste identiche.⁷²

⁶⁹ Cfr. il passo 22/7/24 del Xunzi: 不事而自然謂之性。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。

⁷⁰ Zhuangzi 82/29/48.

⁷¹ Hanshi waizhuan 05.16.01.

⁷² Liezi 7/41/12.

Il tema legato alla prevedibilità di *qing* è un elemento di cui non dobbiamo sottovalutare l'impatto, proprio perché è sulla base del profilo assunto da questo valore che certe fonti giustificano precisi disegni politici. Partendo da questa constatazione, risulta evidente come il XZMC/XQL sia ben lontano dalle posizioni riflesse, ad esempio, nel *Guanzi* 管子 e nello *Hanfeizi*:

人情不二，故民情可得而御也。審其所好惡，則其長短可知也；觀其交游，則其賢不肖可察也

Il *qing* dell'uomo non mostra difformità alcuna (nei diversi soggetti), pertanto, una volta compreso, il *qing* del popolo è facilmente controllabile. Esaminando quello che (un uomo) predilige e quello che aborrisce, ne coglieremo i punti forti e i punti deboli; scrutandone con attenzione le frequentazioni, ne esamineremo le virtù e le pecche.⁷³

夫凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避

Come regola generale, è tipico del *qing* dell'uomo che, alla vista del profitto, (egli) non possa far altro che cercare di perseguirlo, così come, di fronte al pericolo, (egli) non potrà fare a meno di scansarlo.⁷⁴

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也

In ciò consiste il *qing* dell'uomo: perseguire l'agio e il profitto, ma rifuggire il pericolo e le calamità.⁷⁵

人情皆喜貴而惡賤

Risponde a un impulso proprio del *qing* di tutti gli uomini che si gradisca la nobiltà e si disprezzi la vilta'.⁷⁶

⁷³ *Guanzi* 3.8.

⁷⁴ *Ibid.* 53.01.31.

⁷⁵ *Hanfeizi* 14.02.02.

⁷⁶ *Ibid.*, 38.02.03.

Per concludere, ancora una considerazione. Stando al XZMC/XQL, l'assenza di un orientamento prestabilito proprio di *xin* "cuore/mente" e *xing* "predisposizioni, inclinazioni" non lascia l'uomo in preda a pulsioni che impongono un intervento radicale di trasformazione (*hua* 化) del proprio patrimonio etico-biologico naturale. Al contrario. È proprio questa mancata predisposizione naturale verso qualsiasi forma di indirizzo che giustifica l'elaborazione di un progetto morale ed educativo che sia rispettoso di tale "indeterminatezza" strutturale. Non si tratta, tuttavia, di sposare le posizioni che emergono dal celebre episodio del *Zhuangzi* e che si concretizzano nell'auspicio di "negare" all'uomo il proprio *qing* (*wu qing* 無情), di rimuovere i parametri di giudizio (*shi fei* 是非), di "non esibire più quelle predilezioni e quelle avversioni che feriscono così tanto nel profondo noi stessi" e, infine, di "attenersi costantemente alla realtà così come è, senza aggiungere alcunché al processo naturale della vita" (*yan ren zhi bu yi hao wu nei shang qi shen chang yin ziran er bu yi sheng ye* 言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也).⁷⁷ Il nostro sospetto è che gli autori di alcuni dei testi ritrovati a Guodian e del XQL, proprio perché consapevoli del pericolo di "aggiungere 'qualcosa' al processo naturale della vita", ritenessero che occorre mantener fede alle spontanee inclinazioni dell'uomo, lasciando saggiamente in sospenso il riconoscimento di un'eticità strutturale del patrimonio naturale. In una condizione pre-culturale così come quella descritta nel XZMC/XQL, le predisposizioni umane (*xing*) non rivelano, in realtà, "alcuna preferenza tra bene e male, proprio come l'acqua non mostra alcuna predilezione tra levante e ponente" (*Mengzi* 6A/2), per usare le parole attribuite a Gaozi.

⁷⁷ Cfr. *Zhuangzi* 15/5/57.

Vi è un'ulteriore evidenza che ci consente, forse, di ricondurre proprio a Gaozi certi temi discussi in alcuni passi dei manoscritti fin qui esaminati. In particolare, ciò appare sufficientemente chiaro alla luce dell'ultima parte del celebre passo 6A/2 del *Mengzi*:

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，可使過顛，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。」

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

«È sicuramente vero – obiettò Mencio – che l'acqua non possiede alcuna predisposizione a scorrere verso levante o verso ponente, ma verso l'alto o verso il basso? L'attitudine al bene, propria della natura dell'uomo, è paragonabile alla tendenza a scorrere verso il basso, propria dell'acqua. Non c'è nulla nell'uomo che non tenda al bene, nulla nell'acqua che non tenda al basso. Colpita con forza e fatta schizzare verso l'alto, l'acqua potrebbe anche saltare fin oltre la nostra fronte, così come, sospinta a scorrere verso l'alto, potrebbe anche stare su un monte: questo sarebbe conforme alla sua vera natura? Certo che no, poiché dipenderebbe dalle condizioni forzate a cui è stata sottoposta. Allo stesso modo, è solo a causa di una forte coercizione esercitata sulla sua natura che l'uomo può essere indotto a diventare malvagio».⁷⁸

⁷⁸ Per la traduzione e la disamina accurata di questo passo, cfr. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo: i fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 229-230.

Mencio non è disposto ad accettare che la natura dell'acqua possa essere condizionata da circostanze estreme in cui l'acqua stessa è forzosamente portata a raggiungere la vetta di una montagna... Poiché "l'attitudine al bene, propria della natura dell'uomo, è paragonabile alla tendenza a scorrere verso il basso, propria dell'acqua", ne deriva che la natura dell'acqua non muti, neppure di fronte a circostanze eccezionali. Da questa prospettiva è chiaro come Mencio debba imputare il comportamento immorale dell'uomo a certi condizionamenti contestuali che non ne intaccano comunque *xing*. L'impianto teorico menciano rischiava però di sgretolarsi di fronte a un riconoscimento della capacità da parte delle "condizioni forzate" (*shi* 勢 "condizioni contestuali, circostanze") di alterare *xing*.

Forse, nel chiamare in causa *shi*, Mencio stava replicando a quella stessa teoria che ritroviamo nel *XZMC/XQL* e che, chissà, forse esprimeva davvero le posizioni di Gaozi:

善不善，性也。所善所不善，**勢也**

Esercitare la bontà e non esercitare la bontà rispondono alle inclinazioni naturali, mentre, invece, ciò che ci porta a esercitare o a non esercitare la bontà dipende dalle circostanze contestuali. (*XZMC* 4-5; *XQL* 3)