

COSA SIGNIFICA L'ESPRESSIONE
XING MING ZHI QING 性命之情?

Attilio Andreini

1. Il presente intervento nasce da un mal celato desiderio di dimostrare di avere torto. Dubitare delle proprie posizioni è senz'altro un'ottima medicina, basta però non esagerare... Più che augurarsi di essere smentiti, in realtà, la decisione di esporre quelle che sono solo fragili supposizioni deriva dalla consapevolezza che c'è ben poco da dire – e da scrivere – riguardo al significato e alla struttura dell'espressione *xing ming zhi qing* 性命之情 (*xmzq*) nelle fonti cinesi antiche. Il dibattito sul tema è sopito, al punto che voler scoperchiare questa pentola dove non bolle nulla può solo portare sventura, verrebbe da ammettere. Forse. I dati su cui ci baseremo conducono solo a conclusioni abbozzate e solo in parte convincenti, ma questa piena consapevolezza di non aver sensazionali novità da aggiungere riguardo a un dibattito che, di fatto, tale non è, ci spinge comunque a trovare il coraggio di far sentire questa timida voce. In fondo, però, ad essere davvero sinceri, qualcosa che non convince pienamente c'è nella visione “tradizionale” dell'interpretazione data a questa categoria.

Entriamo nello specifico. Pur persuasi del fatto che ciò che è stato già espresso da vari studiosi sul significato di *xmzq* (in particolare nel *Zhuangzi* 莊子) sia più che sufficiente e che resti poco spazio per ulteriori conside-

razioni, tuttavia riteniamo che valga comunque la pena tentare di rimettere in discussione alcuni punti per contribuire a ridefinire, se possibile, la portata di questa nozione. In altre parole, partendo da un'analisi che è tanto sintattico-grammaticale che filosofica, vorremmo aprire uno stretto, strettissimo varco per tentare di testare ulteriormente la relazione tra gli elementi che costituiscono la struttura dell'espressione *xmzq*.

Prima di tutto, lasciamo la parola alla grammatica. Come avremo modo di osservare dalle interpretazioni dei principali studiosi che si sono occupati di *xmzq*, riscontriamo un'unanime visione nell'interpretazione logico-grammaticale, indipendentemente dalla fonte in cui *xmzq* compare. Si tratterebbe, pertanto, di un sintagma nominale per determinazione: *xing* 性 *ming* 命 che determina(no) *qing*. *Xing ming* può essere inteso come parola composta da due morfemi (*xing* + *ming*), la cui "unione" dà luogo a un termine ben preciso, derivante dal rapporto – tutt'altro che semplice da definire – che intercorre tra i costituenti. Questa è la definizione della voce *xingming* 性命 che leggiamo ne *Le Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*.¹ I significati riconducibili a questo composto sono tre e vengono sviluppati con dovizia di particolari e rara efficacia esplicativa:

1. Vie (du corps).

2. (Tao.) Nature Originelle et Force Vitale : esprit et corps ou souffle, monde nouménal et monde phénoménal, l'état naturel de l'Esprit (神 *shén*), partie transcendante chez l'homme qui le relie au Ciel, et son dynamisme, le souffle (氣 *qi*), sa force vitale qui se manifeste dans le temps et qui le relie à la Terre.

¹ *Le Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Instituts Ricci, Paris e Taipei 2001, 7 voll. (la citazione è tratta dall'edizione in DVD, *Le Grand Ricci Numérique*, 2010, che ricalca il contenuto dell'edizione cartacea).

3. (Philos. chin.) Nature et destinée : la nature propre d'un être et les circonstances dans lesquelles il se retrouve tout au long de sa vie; la nature telle qu'elle est donnée à chacun intemporellement (性 *xìng*) et telle qu'elle s'inscrit dans le temps (命 *mìng*).

Non è da escludere, però, che *xìng* e *mìng*, pur mantenendo un sistema di nessi semantici, di fatto restino termini autonomi. In tal caso, l'espressione *xmzq*, da un punto di vista logico-grammaticale, verrebbe così sciolta:

性+命之情 “il *qing* di *xìng* e (il *qing*) di *mìng*”

→

性命之情 “il *qing* di *xìngmìng*”

→

È possibile ipotizzare una terza struttura esplicitando un ulteriore vincolo di determinazione tra *xìng* e *mìng*. A dire il vero, però, tale soluzione non pare verosimile:

性(之)命之情 “il *qing* del *mìng* di *xìng*”

→ →

La strada che vorremmo percorrere è la seguente: riteniamo che vi sia spazio per verificare la plausibilità di un'interpretazione che riconosca in *xzmc* sempre un sintagma nominale, ma non per determinazione, bensì per nominalizzazione, ragion per cui le funzioni tra gli elementi che compongono tale espressione sarebbero così distribuite:

Soggetto (S) + Verbo (V) + particella di nominalizzazione relativa (→) + testa del sintagma (ts)

性命之情

S V → ts

E la “traduzione”?

Il *qing* che *xing ming* (*ming* inteso verbalmente)

Il problema vero, a questo punto, è come giustificare la funzione verbale di *ming* all'interno della struttura. Cosa non facile, in quanto mancano contrassegni espliciti che provino l'effettiva dimensione verbale di *ming* nelle accezioni di “ordinare, decretare, sancire”, significati che, tra l'altro, sono ampiamente attestati nelle fonti.

2. In quali testi compare *xmzq*? L'espressione è riscontrabile in alcune opere tradizionalmente datate tra la fine del periodo dei Regni Combattenti (453-256 a.C.) e la fase iniziale della dinastia Han 漢 (206 a.C.-220 d.C.).² Nel *Zhuangzi* è attestata prevalentemente all'interno della sezione cosiddetta “primitivista” – per usare la definizione coniata da A.C. Graham –³ che rifletterebbe, stando all'opinione del sinologo britannico, le posizioni di alcuni pensatori pseudo-anarchici responsabili della compilazione dei capitoli VIII-XI (prima parte), ovvero *Pian mu* 駢拇, *Ma ti* 馬蹄, *Qu qie* 胠篋, *Zai you* 在宥. La tradizione primitivista risulta, per certi versi, assimilabile a quella “yanghista” (ispirata indirettamente al-

² Si rimanda alle considerazioni di Liu Xiaogan riguardo alla datazione al periodo dei Regni Combattenti dei testi in cui compaiono alcune espressioni tecniche “composte”, tra cui proprio *xingming* 性命. Cfr. Liu Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994, p. 161.

³ Cfr. A.C. Graham, *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, George Allen & Unwin, London and Boston, 1981, pp. 195-217.

l'oscuro pseudo-egoista Yang Zhu 楊朱, vissuto durante il IV secolo a.C.), corrente di pensiero cui lo stesso Graham associa i capitoli XXVIII-XXXI del *Zhuangzi*: *Rang wang* 讓王, *Dao Zhi* 盜跖, *Shuo jian* 說劍 e *Yufu* 漁父. Entrambe le sezioni, ovvero quella yanghista e quella primitivista, convergono su alcune posizioni care al *Laozi* 老子, come l'esaltazione di ideali anarchico-millennaristici riflessi nella rappresentazione di uno stato ideale che recupera la primigena semplicità della vita agreste comunitaria (sulla falsariga di quanto espresso dalla stanza LXXX del *Laozi*), il rifiuto dei principi morali Ru 儒 e di quelli moisti, abiurati in favore del sostegno a pratiche di coltivazione del proprio principio vitale (*sheng* 生) e al libero sviluppo delle inclinazioni naturali (*xing* 性). In tal senso andrebbe inteso il tenace richiamo a mantenere e difendere il proprio *xmzq*, cioè "the essentials of nature and destiny", stando alla traduzione di Graham.

Harold Roth assimila anche parte del capitolo XVI del *Zhuangzi* (*Shan xing* 繕性) alla sezione primitivista, condividendo l'assunto di Graham secondo cui questa precisa porzione del testo offre un riflesso nitido della prima formulazione esplicita sulle inclinazioni naturali dell'uomo (*ren xing* 人性) in ambito "proto-(pseudo)-daoista". I Primitivisti, in altri termini, avrebbero riconosciuto in *xing* 性 due aspetti complementari: da una parte, l'insieme delle tendenze genetiche capace di determinare quelle caratteristiche distintive tipiche di un determinato ente in quanto espressione di una precisa specie e, dall'altra, l'attitudine spontanea e istintiva di soddisfare bisogni che, secondo natura, sono già predisposti a raggiungere una soglia di guardia, oltre la quale il soggetto compromette la stabilità del proprio assetto "naturale" e contravviene, così, a quanto decretato dal Cielo (*tian* 天). Gli attributi fisici non sono parte di quel

patrimonio identificabile con “*xing*”, poiché l’estensione semantica del termine copre, piuttosto, quelle inclinazioni che, già perfettamente tarate su un livello di confidenza etico-fisiologica, garantiscono un legittimo appagamento senza bisogno di apprendimento alcuno. *Xing* va coltivato con cura e incoraggiato a sviluppare quelle facoltà già programmate da un patrimonio di predisposizioni che ogni essere riceve dal Cielo e che, in sé, è già perfetto: interferire con esso significa perdere e tradire “the essentials of our nature and destiny”. Le traduzioni proposte dai maggiori studiosi non differiscono sostanzialmente dalla definizione di *xmzq* nel *Zhuangzi* coniata da Graham: si va da “the true form of your inborn nature and fate” secondo Burton Watson,⁴ a “the characteristics of its nature and destiny” stando a Victor Mair,⁵ mentre Liu Xiaogan, invece, predilige “the essence of nature and fate”⁶ e Brook Ziporyn opta per la felice resa “the uncontrived conditions of one’s inborn nature and the allotment of one’s life”.⁷ Non è da escludere che il termine *ming* 命 debba essere inteso come estensione massima dell’arco temporale sancito dal Cielo entro il quale si concentra la vita dell’uomo e, in più, tale dono preveda il raggiungimento della longevità, quasi che essa sia, in sostanza, un attributo di *xing*. Una simile posizione ricalca, in effetti, il contenuto del capitolo *Ben sheng* 本生 del *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋:

⁴ Cfr. Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, New York and London, 1968, pp. 165, 261.

⁵ Cfr. Victor H. Mair, *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of the Chuang Tzu*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 1998, pp. 76-77, 79.

⁶ Cfr. Liu Xiaogan, *op. cit.*, p. 55.

⁷ Cfr. Brook Ziporyn, *Zhuangzi: The Essential Writings*, Hackett, Indianapolis and Cambridge, 2009, in particolare pp. 58, 60.

夫水之性清，土者扣之，故不得清。人之性壽，物者扣之，故不得壽。

Sebbene l'acqua sia, per natura (*xing*), limpida, essa non è in condizione di mantenersi tale quando il fango la inquina. Allo stesso modo, la natura dell'uomo, pur tendendo alla longevità, non può raggiungere tale meta qualora le cose materiali la turbino. (1/2)

Partendo da tali premesse, l'idea che *xing* contempra il raggiungimento della longevità quale obiettivo in linea con il "progetto" celeste, deve necessariamente prevedere un sistema strutturale tale per cui *xing* stesso si erga a parametro normativo che, da un punto di vista etico-fisiologico, detta le risposte adeguate dei soggetti al mondo esterno perché quelle precise finalità, i.e. la longevità e la salute fisico-psichica, siano conseguite. Ecco, dunque, la dimensione del senso di *xmzq* che stiamo cercando di contemplare: *xing* decreta e impone (*ming*) le modalità di risposta (*qing* 情) per effetto di un dispositivo già programmato a un livello di soddisfazione confacente dei desideri e dei requisiti etici in piena ottemperanza degli impulsi naturali. Ciò, almeno stando ai contenuti della cosiddetta "sezione primitivista del *Zhuangzi*", avverrebbe senza sforzo, senza imposizione, proprio perché si tratta di un dato intrinseco alle inclinazioni naturali umane.

A questo punto, la nostra posizione è la seguente: se dimostrassimo che, almeno in alcuni capitoli del *Zhuangzi*, *xing* tende davvero ad assumere un profilo così normativizzato da poter effettivamente essere in grado di dettare, di decretare (*ming*) le modalità di risposta, allora, avremmo anche provato che, nell'espressione *xmzq*, *ming* può davvero avere una funzione verbale...

3. Limitiamoci, in questo paragrafo, a presentare le più influenti traduzioni dei passi delle opere classiche in cui compare *xmzq*. Vedremo come, al di là della differenziazione della resa dell'espressione oggetto del nostro esame, in realtà da un punto di vista dell'intendimento della struttura grammaticale gli studiosi non si discostano dalla tradizionale interpretazione "il *qing* di *xing* (e di *ming*". Cominciamo dal *Zhuangzi*, prendendo come punto di riferimento le traduzioni di Graham e Watson:

(...) 彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有余，短者不為不足。

是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也。且夫駢于拇者，決之則泣；枝于手者，齧之則啼。二者或有余于數，或不足于數，其于憂一也。今世之仁人，蒿目而憂世之患；不仁之人，決性命之情而饗貴富。故意仁義其非人情乎！自三代以下者，天下何其囂囂也。

... The man on that absolutely true course does not lose the essentials of our nature and destiny. So his joins are not webbings and, his forkings are not offshoots; the long in him does not constitute a surplus, the short in him do not constitute an insufficiency.

Just so, though the duck's legs are short, if you added more on he would worry; though crane's legs are long, if you lopped some off he would pine. Then what by nature is long is not to be lopped off, what by nature is short is not to be added to; there is nothing to get rid of or to worry over. May I suggest that Goodwill and Duty do not belong to the essentials of man? Why is it that those benevolent people worry so much?

Moreover when someone with webbed toes will weep when they are ripped apart; even someone with a sixth finger will scream when it is bitten off. Of the pair of them, one has a surplus in the number, the other an insufficiency; but when it come sto the worrying, they are as one.

The benevolent people of the present age get bleary-eyed worrying about the age's troubles, they are as one, the malevolent rip apart the essentials of their nature and destiny by gluttony for honours and riches. So may I suggest that Goodwill and Duty do not belong to the essentials of man? Why is it that ever since the Three Dynasties there has been all this fuss in the world? (*Zhuangzi*, 8/22/13-19; Graham, pp. 200-201)

聞有宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉？昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉。非德也；非德也而可長久者，天下無之。

人大喜邪，毗于陽；大怒邪，毗于陰。陰陽并毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！使人喜怒失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章。于是乎天下始喬詰卓鷲，而後有盜跖、曾、史之行。故舉天下以賞其善者不足，舉天下以罰其惡者不給。故天下之大不足以賞罰。

自三代以下者，匈匈焉終以賞罰為事，彼何暇安其性命之情哉！

而且說明邪，是淫于色也；說聰邪，是淫于聲也；說仁邪，是亂于德也；說義邪，是悖于理也；說禮邪，是相于技也；說樂邪，是相于淫也；說聖邪，是相于藝也；說知邪，是相于疵也。

I have heard something about keeping the world in place and within bounds, I have heard nothing about governing the world. You 'keep it in place' because you fear that everyone may indulge man's nature to excess; you 'keep it in place' because you fear that everyone may displace man's powers. If everyone refused to indulge his nature to excess and displace his powers, would there be any such thing as governing the world?

Formerly when Yao governed the world he made everyone exultantly delight in his nature, which is excitement;

and when Chieh governed the world he made everyone suffer miserably in his nature, which is discontent.

To be excited or discontented is to go counter to the Power; and nothing in the whole world which goes counter to the Power can last for long.

Is it that people were too pleased? That unbalances in favour of the yang. Too angry? That unbalances in favour of the Yin. When yin and yang were both off balance, the seasons came at the wrong times, the proportions of heat and cold were imperfect, and does not that injure rather than benefit the bodies of men? It caused men's joy and anger to miss their occasions, they had no constant home in which to settle, however much they pondered they remained unsatisfied, and broke off half-way without finishing what they started. It was then that for the first time the world was agitated by restless ambitions, and only after that that you had the conduct of Robber Chih on one hand and of Tseng and Shih on the other. The result is that though you mobilise the whole world to reward the good among us it is insufficient, though you mobilise the whole world to punish the wicked among us it remains inadequate. So the world itself is not big enough to do the rewarding and punishing.

Since the Three Dynasties we have ended up in fussing over this business of rewarding and punishing; what chance do they give themselves of finding security in the essentials of our nature and destiny? Or would you rather indulge the eyesight? That's to be led into excess by spectacle. Or hearing? That's to be led into excess by sounds. Or Goodwill? That's to disorder your own powers. Or rites? That's to encourage artifice. Or Music? That's to encourage letting yourself going to excess. Or sagehood? That's to encourage the polite accomplishments. Or knowledge? That's to encourage faultfinders (*Zhuangzi* 11/26/9-21; Graham pp. 211-212)

天下將安其性命之情，之八者，存可也，亡可也。**天下將不安其性命之情**，之八者，乃始鑿卷狼囊而亂天下也。而天下乃始尊之惜之。甚矣，天下之惑也！豈直過

也而去之邪！乃齊戒以言之，跪坐以進之，鼓歌以舞之。吾若是何哉！

When the world is ready to find security in the essentials of our nature and destiny, it does not matter whether these eight are retained or not; it is when the world is not so inclined that these eight start to warp and derange and disorder the world, that the world starts to honour them and finds it cannot do without them. How utterly deluded the world is! Nonsense to say they are simply obsolete things we have got rid of! On the contrary, people prepare with fasts and austerities before speaking about them, kneel before the throne to present them, mime them in dance to drums and song. It leaves me at my wits' end! (Zhuangzi 11/26/21-23, Graham, p. 212)

故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。無為也，而後安其性命之情。故貴以身于為天下，則可以托天下；愛以身于為天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明，尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！

So if the gentleman is left with no choice but to preside over the world, his best policy is Doing Nothing. Only by Doing Nothing will he find security in the essentials of his nature and destiny. So if you value regard for your own person more than governing the world, you are fit to be entrusted with the world; if you love the care of your own person more than governing the world, you deserve to have the world delivered to you. If the gentleman does prove able not to dislocate his Five Organs and stretch his eyesight and hearing, then sitting as still as a corpse he will look majestic as a dragon, from the silence of the abyss he will speak with a voice of thunder, he will have the promptings which are daemonic and the veerings which are from Heaven, he will have an unforced air and *do nothing*, and the myriad things will be smoke piling higher and higher. Why after all should I bother about governing the empire? (Zhuangzi 11/26/25-28; Graham, p. 212)

La seguente citazione, tratta dal capitolo XIX del *Zhuangzi*, è riportata nella traduzione di Watson e mette in luce l'inconsistenza dell'ipotesi da noi proposta applicata al passo in questione, che esplicitamente scinde le espressioni *xing zhi qing* 生/性之情 “il *qing* di *xing*” (“le qualità essenziali, le risposte dettate da *sheng/xing*”) e *ming zhi qing* 命之情 “il *qing* di *ming*” (“le qualità essenziali, le risposte dettate da *ming*”), escludendo, in modo inequivocabile, che *ming* possa essere verbo e, soprattutto, che *xmzq* debba essere intesa come “il *qing* di *xing* (e il *qing* di *ming*)”:

達生(性)之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何。。養形必先之以物，物有余而形不養者有之矣。有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。悲夫！世之人以為養形足以存生，而養形果不足以存生，則世奚足為哉！雖不足為而不可不為者，其為不免矣！

He who has mastered **the true nature of life (nature)** does not labor over what life cannot do. He who has mastered **the true nature of fate** does not labor over what knowledge cannot change. He who wants to nourish his body must first of all turn to things. And yet it is possible to have more than enough things and for the body still to go un nourished. He who has life must first of all see to it that it does not leave the body. And yet it is possible for life never to leave the body and still fail to be preserved. The coming of life cannot be fended off, its departure cannot be stopped. How pitiful the men of the world, who think that simply nourishing the body is enough to preserve life! But if nourishing the body is in the end not enough to preserve life, then why is what the world does worth doing? (*Zhuangzi* 19/49/21-24; Watson, p. 197)

Lo stesso vale per la pericope che segue, tratta dal capitolo XXXII del *Zhuangzi*, dove, addirittura, si distin-

gue tra *daming* 大命 “grande *ming*” e *xiaoming* 小命 “piccolo *ming*”:

達生(性)之情者傀，達於知者肖；**達大命者**隨，**達小命者**遭。

He who has mastered **the true form of life (nature)** is a giant; he who has mastered understanding is petty. He who has mastered **the Great Fate** follows along; he who has mastered **the little fates** must take what happens to come his way. (*Zhuangzi* 32/96/23-24; Watson, p. 360)

Anche la seguente citazione non fa che confermare quanto già sollevato dai due esempi precedenti, escludendo la possibilità che *ming* possa intendersi come verbo:

樂全之謂得志。古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非**性命**也...

When joy is complete, this is called the fulfillment of ambition. When the men of ancient times spoke of the fulfillment of ambition, they did not mean fine carriages and caps. They meant simply that joy was so complete that it could not be made greater. Nowadays, however, when men speak of the fulfillment of ambition, they mean fine carriages and caps. But carriages and caps affect the body alone, not the **inborn nature and fate**... (*Zhuangzi* 16/43/8-9; Watson, p. 174)

Chiamato a tradurre l'espressione *xmzq*, Burton Watson dimostra d'intendere tale costruzione allo stesso modo di Graham e degli altri studiosi che in essa si sono imbat-tuti:

(...) 三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四時之施。其知慘于螻蟻之尾，鮮規之獸，**莫得安其性命之情者**，

而猶自以為聖人，不可恥乎？其無恥也！”子貢蹴蹴然立不安……

“I will tell you how the Three August Ones and the Five Emperors ruled the world! They called it ‘ruling,’ but in fact they were plunging it into the worst confusion. The ‘wisdom’ of the Three August Ones was such as blotted out the brightness of sun and moon above, sapped the vigor of hills and streams below, and overturned the round of the four seasons in between. Their wisdom was more fearsome than the tail of the scorpion; down to the smallest beast, **not a living thing was allowed to rest in the true form of its nature and fate.** And yet they considered themselves sages! Was it not shameful – their lack of shame!”

Zi Gong, stunned and speechless, stood wondering which way to turn. (*Zhuangzi* 14/40/25-26; Watson, p. 165)

徐無鬼因女商見魏武侯，武侯勞之曰：先生病矣！苦於山林之勞，故乃肯見於寡人。徐無鬼曰：我則勞於君，君有何勞於我？**君將盈者欲，長好惡，則性命之情病矣；**君將黜者欲，擊好惡，則耳目病矣。我將勞君，君有何勞於我？武侯超然不對。

Through Nü Shang, the recluse Xu Wugui obtained an interview with Marquis Wu of Wei. Marquis Wu greeted him with words of comfort, saying, “Sir, you are not well. I suppose that the hardships of life in the mountain forests have become too much for you, and so at last you have consented to come and visit me.”

“I am the one who should be comforting you!” said Xu Wugui. “What reason have you to comfort me? **If you try to fulfill all your appetites and desires and indulge your likes and dislikes, then you bring affliction to the true form of your inborn nature and fate.** And if you try to deny your appetites and desires and forcibly change your likes and dislikes, then you bring affliction to your ears and eyes. It is my place to comfort you - what reason have you to comfort me!”

Marquis Wu, looking very put out, made no reply. (*Zhuangzi* 24/67/28-31; Watson, p. 261)

Da un punto di vista interpretativo e traduttologico, poco cambia se passiamo a un altro testo, il *Lüshi Chunqiu*, e ad altri traduttori, ovvero John Knoblock e Jeffrey Riegel:⁸

有慎之而反害之者，不達乎性命之情也。不達乎性命之情，慎之何益？

Although some people try to take care of life, they nonetheless do harm to life because they do not comprehend **the essential qualities of inborn nature and natural endowments**. If they do not comprehend **the essential qualities of inborn nature and natural endowments**, what is gained by being attentive?

(LSCQ 1/3.1, cfr. Knoblock e Riegel, pp. 67-68)

夫堯惡得賢天下而試舜？舜惡得賢天下而試禹？斷之於耳而已矣。耳之可以斷也，反性命之情也。今夫惑者，非知反性命之情，其次非知觀於五帝、三王之所以成也，則奚自知其世之不可也？奚自知其身之不逮也？太上知之，其次知其不知。不知則問，不能則學。周箴曰：”夫自念斯，學德未暮。”學賢問，三代之所以昌也。不知而自以為知，百禍之宗也。名不徒立，功不自成，國不虛存，必有賢者。賢者之道，罕而難知，妙而難見。故見賢者而不聳則不惕於心，不惕於心則知之不深。不深知賢者之所言，不祥莫大焉。

How did Yao obtain worthy men in the empire and test Shun? How did Shun get worthy men in the empire and test Yu? They made their decisions simply by listening with their own ears. They could decide by listening with their own ears because they kept to **the essential qualities of their inborn natures and natural endowment**. Today those who are confused do not understand that they must

⁸ John H. Knoblock e Jeffrey Riegel, *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*, Stanford University Press, Stanford, 2000. Tutti i passi qui riportati tratti dal LSCQ seguono la suddetta traduzione.

keep to **the essential qualities of their inborn natures and natural endowments**.

(LSCQ 13/5.2, Knoblock e Riegel, pp. 292-293)

先見其化而已動，遠乎**性命之情**也。

He acted only after having foreseen how things might change – how well-versed he was in **the essential qualities of inborn nature and the workings of fate...** (LSCQ 16/2.3, Knoblock e Riegel, pp. 380-381)

故善為君者，矜服**性命之情**，而百官已治矣，黔首已親矣，名號已章矣。

Therefore, when the good ruler is careful to preserve **the true essence of inborn nature and heavenly endowment**, the hundred offices are put in good order, the black-headed commoners are brought close, and his fame and reputation are made apparent. (LSCQ 17/4.2, Knoblock e Riegel, pp. 420-421)

君服**性命之情**，去愛惡之心，用虛無為本，以聽有用之言謂之朝。凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也。上服**性命之情**，則理義之士至矣，法則之用植矣，枉辟邪撓之人退矣，貪得偽詐之曹遠矣。

If the lord submits to **the elements of his inborn nature and destiny**, rids himself of the feelings of love and hate, uses emptiness and non-assertion as his base, and then listens to purposeful words, this is called “holding court”. As a general principle, holding court involves a mutual attempt to implement laws and regulations. When a superior submits to **the true elements of his inborn nature and destiny**, scholar-knights versed in the rational principles and moral standards will come to his court and applications of laws and regulation will be implemented, while men who are corrupt, churlish, perverse, and bullying will withdraw, and the cliques of the avaricious and deceitful will keep their distance. (LSCQ 17/5.2, Knoblock e Riegel, pp. 423-424)

季子曰：“諸能治天下者，固必通乎性命之情者，當無私矣 (...) 唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣。

(...) Master Ji responded: “Everyone who is capable of governing the world definitely must comprehend **the true character of inborn nature and fate**. Such men seek no personal gain (...) Only with full comprehension of **the true character of inborn nature and fate** can the techniques of humaneness and morality be practiced by an individual.

(LSCQ 25/3.2-4, cfr. cfr. Knoblock e Riegel, pp. 630-631)

Quanto riscontrato nel LSCQ vale anche per il modo in cui sono stati recepiti i passi dove compare *xmzq* nello *Huainanzi* 淮南子 (HNZ).⁹ Quest’opera, di nuovo, soprattutto stando al contenuto del passo di seguito riportato, pare negare la possibilità che *ming* sia verbo, tanto da isolare *xingming* come categoria ben circoscritta:

吾所謂得者，**性命之情**處其所安也。夫**性命**者，與形俱出其宗。形備而**性命**成，**性命**成而好憎生矣。故士有一定之論，女有不易之行，規矩不能方圓，鈎繩不能曲直。天地之永，登丘不可為修，居卑不可為短。

What I am calling “realization” means realizing **the innate tendencies of nature and destiny** and resting securely in the calmness that it produces. Now **our nature and destiny** emerge from the Ancestor together with our bodily shapes. Once these shapes are completed, **our nature and destiny develop**; once **our nature and destiny develop**, likes and dislikes arise. Thus, scholars have the established format of essays; women have unchanging standards of conduct. The compass cannot become square, and the carpenter square cannot become round, nor can the marking cord become crooked and the angle rule become straight. The constancies of Heaven and Earth are such that climbing up

⁹ Tutte le traduzioni in lingua inglese dello HNZ da noi considerate seguono John S. Major; Sarah Queen; Andrew Seth Meyer; Harold H. Roth (eds), *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, Columbia University Press, New York, 2010.

a hill does not make you taller and sitting on the ground does not make you shorter.

(HNZ 1.19, p. 73)

故古之治天下也，必達乎性命之情。其舉錯未必同也，其合於道一也。

Thus those in antiquity who ordered the world invariably penetrated **the basic tendencies of nature and destiny**.

(HNZ 2.11, cfr. p. 101)

誠達於性命之情，而仁義固附矣。趨舍何足以滑心！

(...) If you genuinely break through **the basic tendencies of nature and destiny**, so that Humaneness and Rightness adhere (to your actions), how then can choosing and discarding suffice to confuse your mind!

(HNZ 2/12, p. 102)

外束其形，內總其德，鉗陰陽之和，而迫性命之情，故終身為悲人。達至道者則不然 (...)

Externally they restrict their bodies, internally they belabor their minds. They damage the harmony of Yin and Yang and **constraint the genuine responses of their nature to fate**. Thus throughout their lives, they are sorrowful people. Those who penetrate through the Way are not like this... (HNZ 7.14, p. 257)

Forse, l'unica interpretazione sin qui esaminata che si avvicina a quanto da noi ipotizzato è proprio la precedente, proposta da Harold D. Roth: "the genuine responses of their nature to fate". Proseguiamo con l'esame di altre occorrenze della struttura *xmzq* sempre nello HNZ, fortemente contratta nella resa inglese del passo che segue, tanto da essere stata tradotta "instinctive feelings":

性命之情，淫而相脅，以不得已則不和，是以貴樂。

(...) **Instinctive feelings** overflowed and were mutually conflicting. They could not stop themselves and therefore were discordant. Thus Music was valued... (HNZ 8.3, p. 272)

冥性命之情，而智故不得雜焉。

... there is **a true expression of the instinctive responses** invoked by [the ruler's] nature and life circumstances, so that wisdom and precedent are unable to confuse [him]... (HNZ 8.8, p. 280)

故知**性之情**者，不務性之所無以為；知**命之情**者，不憂命之所無奈何。故不高宮室者，非愛木也；不大鐘鼎者，非愛金也。**直行性命之情**，而制度可以為萬民儀。

... Those who know **the essential qualities of nature** do not endeavor to make nature do what it cannot do. Those who know **the essential qualities of fate** are not anxious about what fate cannot control. Thus, those who do not [erect] lofty palaces and terraces do not do so because they cherish trees; those who do not [cast] massive bells and tripods do not do so because they cherish metal. They straightforwardly put into practice **the essential qualities of nature and fate** so that their regulations and measures can be taken to constitute a standard for the myriad people. (HNZ 20.28, p. 825)

4. L'esame dei passi tratti dal *corpus* letterario pre-imperiale nei quali figura l'espressione *xmzq* non ci mette in condizione di giungere a una esplicita indicazione tesa a confermare che *ming* possa essere un verbo, tant'è che anche le traduzioni che abbiamo considerato tendono a escludere questa possibilità, al punto da rafforzare un dato preciso: il vincolo strettissimo tra *xing* e *ming*, in quanto caratterizzazioni polari che definiscono una precisa categoria, *xingming*. Torniamo a una delle definizioni del dizionario Ricci, alla terza con precisione:

Nature et destinée : la nature propre d'un être et les circonstances dans lesquelles il se retrouve tout au long de sa vie; la nature telle qu'elle est donnée à chacun intemporellement (性 *xìng*) et telle qu'elle s'inscrit dans le temps (命 *mìng*).

Questa definizione è rilevante soprattutto perché ci obbliga a tener conto di due diverse forme di condizionamento cui sottostà la nostra vita nell'intero arco della sua estensione temporale: da una parte un condizionamento a partire da una dotazione "naturale", quasi genetica (*xìng*), dall'altra un obbligo a confrontarsi con vincoli contestualmente e, con ogni probabilità, "esteriormente" dati (*mìng*), spesso indipendenti dalla nostra volontà anche se, in parte, potrebbero perfino risultare indirettamente dettati dal nostro agire.

Un contributo illuminante sulla dinamica tra questi due valori è stato recentemente offerto da Andrew Meyer, il quale ha così definito *xìngmìng* (oppure *xìng* e *mìng*):

Xìng and *mìng* are closely related concepts in the *Huainanzi* and antecedent texts, principally because both denote forces that affect the individual from birth. "Nature" refers to all natal factors that are intrinsic to the genetic makeup of the human being and that continue to operate throughout the human lifetime. "Fate" may also be intrinsic (for example, it includes one's predetermined maximum life span, which is hard-wired into the physiological constitution of one's mind-body system) but includes extrinsic factors such as one's inherited status at birth or the political climate of the age into which one is born.¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, p. 905.

Meyer si concentra anche su *xmzq*, giungendo alla seguente spiegazione dell'espressione, incentrata in modo particolare sul suo uso nello *HNZ*:

Xingming zhi qing (the instinctive responses evoked by one's nature and life circumstances, the innate tendencies of nature and destiny, the emotional responses evoked by nature and fate, the dispositional responsiveness evoked by one's nature and life circumstances, the essential qualities of one's nature and life circumstances).

Xingming zhi qing is a phrase that occurs frequently in the *Huainanzi* and that presents unique difficulties for translation. It is not original to the *Huainanzi* but appears in earlier texts such as the *Lüshi chunqiu* and the “outer chapters” of the *Zhuangzi*. *Xing ming zhi qing* has two related meanings, neither of which is amenable to elegant phrasing in English, and both of which make sense only with a particular understanding of emotional or dispositional responses and nature. In the *Huainanzi*'s conceptual framework, all emotions are understood as responses to external stimuli. The basic template of an emotional response is hardwired into our nature, but the actual real-time expression of an emotional response is subject to the distortional influence of many factors. For example, an innately appropriate fear response to a fatal threat is encoded in your nature, but your actual feelings and behavior in the face of such a threat are informed by the attitudes, values, and dispositions that you acquire during your lifetime. If your learned values and acquired habits had conditioned you to love life too dearly, your response to such a threat might be expressed as paralyzing cowardice rather than healthy fear. In this example, the latter response of “healthy fear” would exemplify what the *Huainanzi* refers to as *xing ming zhi qing*, the emotional response that arises from nature and fate rather than the emotional response (in this case, paralyzing fear) that arises from dysfunctional attitudes, values, and habits. “Fate” is implicated in this conceptual construct in two ways. First, the innately

appropriate responses that are hard-wired into one's nature are part of the "mandated" bequest that forms one's genetic makeup at birth. Second, the same responses are most conducive to the fulfillment of a person's life span (as in the preceding example, you will live longer if you take flight from healthy fear than if you freeze from paralyzing cowardice).

The second sense of *xing ming zhi qing* arises from both the theory of qing that informs the text and the general semantic range of the term itself. *Qing* is often used to denote "an essential quality of a thing," and in the *Huainanzi's* understanding of nature, the inborn disposition to particular emotional responses are among nature's most definitive and essential qualities. Occasionally when the *Huainanzi* use the term *xing ming zhi qing*, it is referring to *qing* in this more abstract sense (a usage that, as explained earlier, is nonetheless consistent with the more particular meaning of *qing* as "emotional response"). Where this occurs, we have translated it as "the essential quality of one's nature and life circumstances."

In either sense, *xing ming zhi qing* denotes a key conceptual concern in the *Huainanzi* as a whole. The text frequently exhorts the practitioner of personal cultivation to "penetrate the innate tendencies of nature and destiny." This is one of the paramount goals of the *Huainanzi's* program of self-transformation: to jettison the dysfunctional tendencies acquired through learning or habit and to actualize the spontaneously efficacious responsiveness that is innate in the mind-body system. Occasionally, the text shortens this phrase to *xing zhi qing* rather than *xing ming zhi qing*. We have rendered these occurrences as the "emotional responses of nature" or the "essential qualities of nature" as appropriate to each case. In practical terms, however, the longer and shorter forms of this phrase signify the same concept.¹¹

¹¹ *Ibid.*, pp. 905-906.

Nel tentare di offrire una definizione di base dell'espressione *xmzq* al di là della doverosa dipendenza di questa dai contesti in cui compare, viene spontaneo, giunti a questo punto, dare risalto all'idea che essa si riferisca *in primis* a quell'insieme di caratteristiche che ogni essere esibisce nel corso della propria esistenza e che diventano "tratti peculiari e distintivi" derivanti dall'incontro (o dalla collisione, dipende...) di due precise tendenze: la prima è espressa da *xing*, quel patrimonio pre-culturale elargito dal Cielo che fa sì che ognuno esprima precise qualità "normative" che rivelano ciò cui tenderebbe se incoraggiato a coltivare debitamente impulsi e inclinazioni che sono conformi a tale "dotazione"; la seconda coincide con *ming*, ovvero quei condizionamenti (tra cui anche i cosiddetti "imperativi morali") che, pur andando sovente al di là del controllo umano, restano comunque "negoziabili" con il contesto in cui si è obbligati di volta in volta a interagire.

Questa doppia valenza normativa è marcata nel passo che segue, tratto dal *Mengzi* 孟子, nel quale emerge anche la difficoltà di stabilire una netta separazione tra le due categorie:

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」

Il palato e i sapori raffinati, l'occhio e la bellezza femminile, l'orecchio e la musica, il naso e i profumi, le quattro membra e gli agi: le relazioni tra questi attengono alla natura dell'uomo (*xing*), ma poiché hanno in sé qualcosa che attiene alla volontà del Cielo (*ming*), la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo non le caratterizza come natura (*xing*). L'amore per il prossimo e il rapporto tra padre e figlio, la rettitudine e il rapporto tra principe e suddito, i riti e le norme di comportamento e il rapporto tra ospite e

padrone, la sapienza e il talento, il saggio e il *dao* del Cielo: le relazioni tra questi attengono alla volontà del Cielo (*ming*), ma poiché hanno in sé qualcosa che attiene alla natura dell'uomo (*xing*), la persona esemplare non li caratterizza come volontà del Cielo (*ming*).¹²
(*Mengzi* 7B.24)

L'individuazione di una glossa del celebre esegeta Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) all'*incipit* del *Zhongyong* 中庸 ci ha tuttavia indotti a perseguire l'ipotesi iniziale, ovvero che, quantomeno in alcuni contesti, il termine *ming* all'interno della struttura *xmzq* possa essere inteso come verbo:

鄭康成注：「天命，謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則智。<孝經說>曰：性者生之質，命、人所稟受度也。」 Zheng Kangcheng (i.e. Zheng Xuan) così riporta nel proprio commentario: “Con ‘Decreto del Cielo’ (*tianming* 天命) s'intende ciò che il Cielo decreta nel momento in cui concede la vita agli uomini, ovvero quel che si chiama anche *xingming* 性命. Il potere numinoso del legno si esprime attraverso la benevolenza; quello del metallo porta all'appropriatezza morale; quello del fuoco, al senso del rispetto delle cerimonie rituali; quello dell'acqua, all'affidabilità; quello della terra, alla conoscenza. Così riporta il *Commento Esplicativo al Xiaojing*: ‘*Xing* è la sostanza costitutiva del principio vitale, *ming* è quella misura congeniale cui l'uomo sottostà”.¹³

Non stupisce certo che il Cielo decreti, determini, sancisca... Il nostro dubbio, a questo punto, è il seguente: può *xing*, in quanto emanazione del Cielo, fornire un cri-

¹² La traduzione segue Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2010, p. 219.

¹³ Li Xueqin 李學勤 (a cura di), *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (*Liji zhengyi* 禮記正義), Beijing Daxue chubanshe, Beijing, 1999, 6, p. 1422.

terio normativo talmente forte da permetterle di “decretare”, a sua volta, le modalità di risposta dell'uomo alle sollecitazioni dell'ambiente esterno? Non solo: nel far ciò, può ottemperare pienamente a un parametro morale, anche quando, in realtà, obbedisce “solo” ai propri impulsi? Siamo tornati al cuore della nostra ipotesi. Le suddette risposte sarebbero affermative se fossimo in condizione di dimostrare che, nell'espressione *xmzq*, *ming* ha un valore verbale. Una simile conferma troverebbe piena rispondenza nella teoria di *xing* elaborata nella sezione primitivista del *Zhuangzi*,¹⁴ dove, abbiamo visto, la difesa e il libero sviluppo delle istanze naturali dell'uomo sono intesi come unici principi etici cui attenersi. *Ming* è verbo nel passo tratto dal commentario di Zheng Xuan, in quanto preceduto dal sostituto di nominalizzazione *suo* 所, che occorre tassativamente in posizione pre-verbale. *Tian suo ming* 天所命 significa “ciò che il Cielo comanda”... La nostra domanda, però, è: al pari di *tian*, può *xing* “comandare”, “emettere un decreto”?

Non solo il *Zhuangzi*, ma l'intero corpus letterario cinese classico ribadisce con insistenza il sacro vincolo tra *tian* e *xing* e alcune opere in particolare sottolineano come violare l'integrità di *xing* coincida, di fatto, con un atto contro natura, tanto quanto opporsi a *ming*, dato che questa nozione detiene una marcata valenza sacro-normativa in virtù di un richiamo esplicito alla dimensione sovraumana. È alquanto ovvio attendersi che quelle teorie fondate sulla difesa della sacralità del patrimonio naturale dell'uomo percepiscano *xing* come autorità capace di determinare, addirittura “imporre” o “co-

¹⁴ Non sono solo i passi qui esaminati tratti dal *Zhuangzi* a supportare la nostra ipotesi, poiché riteniamo che alcune porzioni del *LSCQ* siano effettivamente coerenti con certi presupposti teoretici fondati sulla normatività di *xing*.

mandare” (*ming*) sia le modalità di risposta agli stimoli esterni (*qing*) sia i tratti più autentici (ancora, *qing...*) che *xing* stesso rivela.

Vi sono, in particolare, due testi che confermano la relazione tra *xing* e *qing* in termini di “generazione”, “produzione”, “derivazione” (*sheng* 生), e che, al contempo, evidenziano l’imprescindibile nesso con *tian*. Si tratta di due opere manoscritte, ovvero lo *Yucong* 語叢 II e il *Xing zi ming chu* 性自命出.¹⁵ L’intensità dell’azione di cui *xing* si rende protagonista, pur senza delinearci come un vero “comando”, lascia comunque spazio per alcune congetture riguardo l’opportunità di considerare *qing* diretta (o indiretta) emanazione di *xing*:

性自命出，命自天降，青(情)生於眚(性)

Xing emerge da *ming*, *ming* discende dal Cielo (*tian*), *qing* nasce da *xing* (*Xing zi ming chu*, 2-3)

情生於眚(性)

Qing nasce da *xing*
(*Yucong* II, 1)

Non resta che arrendersi, giunti a questo punto, data l’impossibilità di dimostrare che *ming* abbia, o possa avere, un valore verbale in *xmzq...* Eppure, guardiamo questa citazione tratta da un’opera del Maestro daoista Li Hanxu 李涵虛(1806-1856), il *Dao qiao tan* 道竅談:

后天之道，神气也。先天之道，性命也。性命、神气，相似而实相悬，所以《入药镜》云：“是性命，非神气。水乡铅，只一味。”此言甚可玩也。学人知此分

¹⁵ I titoli delle opere sono seguiti dai numeri delle listarelle corrispondenti alle pericopi esaminate secondo l’edizione del *Jingmen shi Bowuguan* 荆門市博物館 (a cura di), *Guodian Chu mu zhujian* 郭店楚木竹簡, Wenwu chubanshe, Beijing, 1998.

际，当以神气了后天，而以性命了先天。是何也？**性所命者曰性命**，两件原是一件。此立命之心法也。

《悟真》云：“异名同出少人知，两者玄玄是要机。”盖以命为异名，而以性为同出。以铅为异名，而汞为同出。故水乡铅，只一味也。只一味者，一味铅，本于一味汞也...¹⁶

La pericope *xing suo ming zhe yue xing ming* 性所命者曰性命 può, anzi *deve*, essere tradotta “ciò che *xing* decreta si definisce ‘*xing ming*’”... *Ming* è, senza dubbio, verbo – essendo preceduto da *suo* 所 – e il suo soggetto è *xing*.

Siamo ben consapevoli del fatto che un simile riscontro non basti. L’opera di Li Hanxu, da una parte, e i testi che precedentemente abbiamo analizzato, dall’altra, sono separati da migliaia di anni e, in più, non condividono neppure i medesimi presupposti teoretici. Eppure...

¹⁶ Cfr. Li Hanxu, *Yuanjiao neipian*. *Daojiao Xipai Li Hanxu Neidan xiulian miji* 圆峤内篇。道教西派李涵虚内丹修炼秘籍, edizione a cura di Cheng Keqi 盛克琦, *Zongjiao wenhua chubanshe*, Beijing, 2009, p. 17.