





Trasmetto, non creo  
Percorsi tra filologia e filosofia nella  
letteratura cinese classica

*a cura di*  
*Attilio Andreini*

C A F O  
S C A R  
I N A \_

*Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella  
letteratura cinese classica*

© 2012 Libreria Editrice Cafoscarina

ISBN 978-88-7543-342-0

In copertina: antica grafia della parola *shu* 述  
“trasmettere, narrare”

Tutti i diritti riservati

Libreria Editrice Cafoscarina srl

Dorsoduro 3259, 30123 Venezia

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

*Prima edizione settembre 2012*

## INDICE

INTRODUZIONE Attilio Andreini	7
LA REGOLA D'ORO E IL <i>MENGZI</i> Maurizio Scarpari	13
QUALITÀ NATURALI, CONDIZIONAMENTI, VIRTÙ: ALLA RICERCA DEL SIGNIFICATO DI <i>QING</i> 情 ATTRAVERSO LE FONTI MANOSCRITTE Attilio Andreini	45
LA NATURA POLISEMICA DI <i>CHENG</i> 誠 IN <i>MENGZI</i> 孟子 4A12 E <i>XUNZI</i> 荀子 3.9 Ludovica Gallinaro	105
<i>MENGZI</i> 3A.4 E LA NATURA COMPOSITA DELLE OPERE CINESI CLASSICHE Maurizio Scarpari	135
COSA SIGNIFICA L'ESPRESSIONE <i>XING MING ZHI QING</i> 性命之情? Attilio Andreini	153
PALEOGRAFIA, MORFOLOGIA E FILOSOFIA: ESAME DI ALCUNE GRAFIE RICONDUCEBILI A <i>MEI</i> 美 NELLE FONTI MANOSCRITTE CINESI Attilio Andreini	181

LE MELODIE DEGLI STATI DI ZHENG  
E WEI E L'IDEA DI MUSICA LASCIVA  
NEL PERIODO PRE-IMPERIALE

Elisa Sabbatini

193

FUORI DAL CANONE:  
PRATICHE E FORME LETTERARIE  
DI INTRATTENIMENTO A CORTE  
(PERIODO HAN-INIZIO WEI)

Giulia Baccini

213

## INTRODUZIONE

“Trasmetto, non creo: credo negli antichi, li venero e, nel far ciò, oso paragonarmi al Venerabile Peng”.<sup>1</sup> Stando al *Lunyu* 論語, così Confucio (551-479 a.C.) si sarebbe pronunciato sulla propria missione. Una missione alta, un proposito nobile. Ammettiamolo, però: pur nobili, queste parole alimentano il sospetto di una volontà strategica di celare il proprio apporto nella ri-definizione dell’oggetto da trasmettere per affermare, in realtà, ben altro. L’adeguamento ai parametri di un passato che fa da modello è, pur sempre, un miraggio. Nel “trasmettere” noi veicoliamo forme destinate a sopravvivere in un futuro che sarà, per forza di cose, diverso dall’*habitat* che le ha generate. Non dimentichiamo, poi, che l’ammissione del rispetto e della fedeltà nella trasmissione è lo strumento principe di una retorica auto-legittimante che si fa scudo del passato. Poiché “trasmettere” significa, pur sempre, “tradurre”, ecco che nel trasmettere si rischia di “tradire”. Addirittura, se quanto finora espresso fosse plausibile, potremmo anche affermare che non solo si rischia, ma si *deve* tradire. In fin dei conti, linguaggi destinati a superare i contesti che li hanno generati non possono che essere traditi. Il

---

<sup>1</sup> *Lunyu* 論語 7.1 (子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」).

nostro sospetto è che il tradimento, il guasto, siano inevitabili. Ciò detto, la questione appare semplice e diretta: la trasmissione del sapere *impon*e l'adozione – più o meno palese, più o meno decisa – di nuove forme per articolare le visioni normative dell'antichità. Nessuno può dirsi al riparo da tale patologia, tant'è che molti “tradizionalisti” e classicisti sono stati affetti da forme croniche di appropriazione del passato. Lo stesso Confucio, eretto a simulacro e paradigma di saggezza, ha rappresentato per i “confuciani” una voce che, nel tempo, si è arricchita di parole mai pronunciate, in realtà, dal personaggio storico che a quel nome rispondeva. Abbiamo ottime ragioni per credere che si è preferito associare al Maestro determinati principi dottrinali solo perché, così facendo, essi avrebbero goduto di maggiore credito.<sup>2</sup> Pensiamo, poi, alla venerazione di Confucio stesso per la dinastia Zhou 周 (1045-221 a.C., e, in particolare, per la fase di dominio dei Zhou Occidentali, 1045-771 a.C.), una venerazione così sentita da portarlo a confessare di seguire i Zhou perché ammirava il modo in cui essi, guardando alle due dinastie precedenti, ne avevano sapientemente ereditato gli elementi culturali degni di essere trasmessi.<sup>3</sup>

Alla luce di quanto sinora affermato, proviamo a rileggere il passo del *Lunyu* che abbiamo incluso anche nel titolo del presente volume. Si tratta di un aforisma che è stato spesso interpretato alla luce dell'opposizione stridente tra due nozioni, *shu* 述 e *zuo* 作: *shu* significa “se-

---

<sup>2</sup> Sulla questione relativa al ruolo di Confucio all'interno della tradizione ru 儒 (“confuciana”, meglio “classicista”) e alla “creazione” della figura di un Saggio Maestro cui attribuire teorie ben precise, si rimanda a Maurizio Scarpari, “Zi yue, «The Master said... », or Didn't He?”, in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Cafoscarina, Venezia, 2004, pp. 437-69.

<sup>3</sup> Cfr. *Lunyu* 3.14.



guire, conformarsi”, soprattutto in termini narrativi, ovvero “registrare, fare rapporto per trasmettere ai posteri” e, al contempo, “spiegare, chiarire”; *zuo* indica, invece, l’atto di “produrre, creare, causare, cominciare”.<sup>4</sup>

Quella frangia della comunità di studiosi che rimarca la tenace vocazione di Confucio e del confucianesimo a una mera “trasmissione del passato” pone l’accento sul contrasto tra *shu* e *zuo*, assimilando il secondo concetto a un atto deliberato volto a violare la sacralità dell’antichità che s’intende consegnare al futuro. In realtà, la questione è più complessa. Non lasciamoci ingannare dalla modestia del Maestro, per sua ammissione incapace, o forse indegno, di creare (*zuo*) nuovi parametri di virtù. Proviamo, perciò, a pensare che *zuo* sia parte del processo di rappresentazione del passato, proprio perché *shu* è un narrare selettivo e già esegetico, ossia è interpretazione critica che, in quanto tale, ri-crea (*zuo*) ciò che è stato. Zhu Xi 朱熹 (1130-1200),<sup>5</sup> nel commentare il passo in questione, nobilita l’atto innovativo (*zuo*, glossato con *chuang shi* 創始 “avviare, cominciare, iniziare”) come prerogativa del Saggio. Ciò non toglie, tuttavia, che Zhu Xi riconduca proprio all’esercizio di *shu* la garanzia dell’effettiva trasmissione dell’eccellenza dei modelli di virtù dell’antichità (故作非聖人不能，而述則賢者可及). In fondo, su questa linea si era già espresso un altro esegeta, He Yan 何晏 (morto nel 249),<sup>6</sup> secondo cui il passo del *Lunyu* testimonia la modestia e la riverenza (*qian* 謙) di Confucio che, non a caso, si limita

---

<sup>4</sup> Per una disamina dettagliata del significato di *zuo*, cfr. Micheal Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford University Press, Stanford.

<sup>5</sup> Cfr. *Sishu zhang ju jizhu* 四書章句集注, Zhonghua shuju, Beijing, 1983.

<sup>6</sup> Cfr. *Lunyu zhu shu* 論語注疏, Taipei, Taiwan Zhonghua shuju, 1965.

ad associare il proprio operato alla categoria *shu* (riflesso, a sua volta, di *ming* 明 “perspicacia, lucidità nel ragionamento”) e non a *zuo*, dato che, secondo l’antico commentatore, quest’ultima nozione definisce colui che ha raggiunto la somma vetta del processo di sviluppo morale e cognitivo: *sheng* 聖. Al Saggio soltanto, dunque, è dato creare e suggerire nuovi percorsi destinati, in seguito, a essere seguiti e ri-tradotti da quanti dimostreranno di possedere fine intelletto e senso di responsabilità verso le generazioni a venire.

Quindi, la trasmissione dei fasti della tradizione è già stata oggetto, in passato, di ampie riletture, di revisioni, di “creazioni” arbitrarie e di tradimenti. *Shu*, ripetiamo, implica già una moderata forma di tradimento della tradizione, poiché definisce un’attività interpretativa. A noi spetta la misurazione dell’impatto dei processi di revisione del passato. Nel far ciò, l’esame delle fonti, per essere realmente critico, necessita, soprattutto, di una lettura lenta, come ribadì Nietzsche nella prefazione ad *Aurora*:

Questa prefazione viene tardi, ma non troppo tardi; che importano, in fondo, cinque, sei anni? Un libro del genere, un problema del genere non ha fretta: inoltre, noi siamo entrambi amici del *lento*, tanto io che il mio libro. Non per nulla si è stati filologi, e forse lo siamo ancora: la qual cosa vuol dire, maestri della lettura lenta; e si finisce anche per scrivere lentamente. Oggi non rientra soltanto nelle mie abitudini, ma fa anche parte del mio gusto – un gusto malizioso forse? – non scrivere più nulla che non porti alla disperazione ogni genere di gente «frettolosa». Filologia, infatti, è quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento, essendo un’arte e una perizia di orafi della *parola*, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge *lento*. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai;

è proprio per questo mezzo che essa ci attira e ci incanta quanto mai fortemente, nel cuore di un'epoca del «lavoro», intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol «sbrigare» immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo; per una tale arte non è tanto facile sbrigare una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere *bene*, cioè a leggere lentamente, in profondità, guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita e occhi delicati...<sup>7</sup>

“Leggere bene” significa cogliere le discontinuità nelle rappresentazioni di un passato normativo e, soprattutto, valutare i condizionamenti contestuali che ne hanno determinato la trasmissione. Ecco da dove deriva il primato della filologia. La filologia e la critica testuale ci consentono di chiarire i processi di trasmissione e, in particolare, di giustificare proprio quei fenomeni caratterizzati dalla tensione tra conservazione e fedeltà nei confronti del messaggio destinato a sopravvivere, da una parte, e l'esposizione al rischio di adattarlo e diffonderlo per renderlo fruibile, dall'altra. Discontinuità e incongruenze vanno, ancor più che colte, “accolte” come dati imprescindibili e necessari. Infatti, la tradizione dei testi appare, all'occhio allenato del filologo, votata all'ibridazione tra lezione autentica ed errore, alla contaminazione tra testimoni “geneticamente” distinti, alla incomprendimento che si cristallizza e genera fraintendimenti, all'imposizione storicizzata di letture improprie. Se ripensiamo l'*hybris* in quanto “norma”, ecco che la trasgressione finisce per avvicinarsi alla dinamica più autentica del processo di trasmissione. Nulla di drammatico. Per il filologo, così come per il filosofo, i testi sono prodotti umani: nascono imperfetti, maturano accentuando le proprie tare e, nel momento in cui si con-

---

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 8-9.

solidano e assumono strutture granitiche, muoiono in nome dell'univocità delle lezioni, dell'unità, della coerenza, annientando così quei parassiti che, in realtà, erano principi attivi e vitali.

Ancor più che ricercare e indagare la verità, la filologia e la filosofia mirano al disvelamento delle dinamiche dell'imperfezione.

Al di là della specificità dei singoli contributi, è questo il dato metodologico che accomuna i saggi qui raccolti.

*Attilio Andreini*

## LA REGOLA D'ORO E IL MENGZI

Maurizio Scarpari

Nella tradizione cristiana la cosiddetta Regola d'oro enunciata in *Matteo* 7.12 (“tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro”) ripropone in termini positivi un precetto presente in diverse culture e assai più antico del cristianesimo, talvolta formulato anche in forma negativa: “Non fare a nessuno ciò che non piace a te” recita infatti il libro di *Tobia* 4.15, compilato tra il III e il II secolo a.C. Nel mondo ebraico sembra fargli eco il fondatore della scuola di Alessandria d'Egitto, il rabbino Hillel (70 a.C. – 30 d.C.), che rispondendo a un pagano che gli chiedeva quale fosse la regola fondamentale da seguire per convertirsi all'ebraismo, rispose: “Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te. Questa è la Torah, tutto il resto è commento. Va' e studia.” (*Talmud babilonese*, Shabbath 31a). Evidentemente i due precetti convivevano nell'idea comune che l'amore per il prossimo vissuto in un'ottica di reciproco scambio fosse il fondamento di ogni forma di armonia e giustizia tra gli uomini.

Nella tradizione cinese il tema della Regola d'oro è stato variamente trattato e ha suscitato grande interesse in Occidente, dando vita a diversi studi che hanno

analizzato la questione da prospettive diverse.<sup>1</sup> Obiettivo del presente lavoro non è riesaminare l'intera questione, ma seguire un percorso finora poco battuto, nella convinzione che vi sia ancora uno spazio che meriti di essere approfondito, in particolare per quanto concerne il *Mengzi* 孟子. Nonostante l'importanza che riveste nella storia del pensiero cinese, quest'opera è infatti tenuta piuttosto ai margini del dibattito sulla Regola d'oro.

Solitamente qualsiasi disquisizione sulla Regola d'oro prende l'avvio dal *Lunyu* 論語. Non sarà però da Confucio (551-479 a.C.) che partiremo, ma da Mencio (390-305 a.C.), e più precisamente dal passo iniziale del paragrafo 4A.9 del *Mengzi*:

桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道：得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。

[Tiranni del calibro di] Jie e [di] Zhouxin hanno perduto il governo del mondo perché hanno perduto il consenso del popolo. Hanno perduto il consenso del popolo perché hanno perduto il cuore degli uomini. Esiste un modo per riuscire a ottenere il governo del mondo: conquistate il consenso del popolo e conquisterete il mondo intero. Esiste un modo per conquistare il consenso del popolo: conquistate il cuore degli uomini e conquisterete il popolo. Esiste un modo per conquista-

---

<sup>1</sup> Per una selezione degli studi più importanti si veda Tiziana Lippiello, *La Regola d'oro nei «Dialoghi» di Confucio*, in Carmelo Vigna, Susy Zanardo (a cura di), *La Regola d'oro come etica universale*, Vita e pensiero, Milano, 2005, pp. 53-81, p. 54, nota 2. Della stessa autrice si veda anche *A Confucian Adage for Life: Empathy (Shu) in the Analects*, in Roman Malek S.V.D., Gianni Crivelleri P.I.M.E. (eds), *Light A Candle. Encounters and Friendship with China, Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E.*, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2010, pp. 73-97.

re il cuore degli uomini: quello che desiderate condividere con il popolo man mano che ne avrete la disponibilità, quello che detestate non estendetelo (*shi* 施) al popolo, tutto qui. La propensione degli uomini a tornare all'amore per il prossimo (*ren* 仁) è paragonabile alla tendenza dell'acqua a scorrere verso il basso o degli animali ad aggirarsi liberamente nella natura incontaminata.

La frase che qui interessa è la seguente: 得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也 “Esiste un modo per conquistare il cuore degli uomini: quello che desiderate condividere con il popolo man mano che ne avrete la disponibilità, quello che detestate non estendetelo al popolo, tutto qui.” In un famoso saggio pubblicato nel 1980 su *Philosophy East and West*,<sup>2</sup> David S. Nivison “fece le pulci” alle più importanti traduzioni in lingue occidentali del *Mengzi*, da quelle storiche di James Legge (1861, 1893, 1895), Séraphin Couvreur (1895, 1910), Richard Wilhelm (1913, 1921), Leonard A. Lyall (1932) e Lionel Giles (1942), a quelle più recenti di James R. Ware (1960), W.A.C.H. Dobson (1963), Ch'u e Wiberg Chai (1965) e D.C. Lau (1970).<sup>3</sup> Anche la frase di cui ci stiamo occupando finì nella lista nera.<sup>4</sup> Basandosi con qualche riserva sui commentari di Zhao Qi (morto nel 201) e Zhu Xi (1130-1200), James Legge l'aveva tradotta così: “There is a way to get their hearts: —it is simply to collect (*ju* 聚) for them (*yu zhi* 與之) what they like (*suo yu* 所欲), and

---

<sup>2</sup> David S. Nivison, “On Translating Mencius”, in *Philosophy East and West*, 1980, 31, 1, pp. 93-122, ristampato in David S. Nivison, *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, ed. with an Introduction by Bryan W. Van Norden, Chicago and La Salle, Open Court, 1996, pp. 175-201.

<sup>3</sup> Per l'elenco completo si rinvia a David S. Nivison, *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, cit., pp. 177-81.

<sup>4</sup> *Ibid*, pp. 197-99.

not to lay on them (*wu shi* 勿施) what they dislike (*suo wu* 所惡).”<sup>5</sup> Gli altri traduttori avevano sostanzialmente seguito quest’impostazione, mentre Lionel Giles aveva ignorato il paragrafo 4A.9 escludendolo dalla sua traduzione; secondo Nivison, W.A.C.H. Dobson era l’unico ad aver compreso il significato della frase: “There is a way to gain their sympathy. Share with them the accumulation of the things you wish for, and do not impose upon them the things you yourself dislike.”<sup>6</sup> David Nivison collegò quindi la frase al passo 15.24 del *Lunyu* (己所不欲勿施於人), da lui tradotto: “What you don’t want done to yourself don’t do to others”,<sup>7</sup> e alla politica meneciana della “condivisione” come fondamento del buon governo.

Queste osservazioni di Nivison sono state prese nella dovuta considerazione, in misura diversa, nelle traduzioni più recenti, con l’eccezione di D.C. Lau, che ha mantenuto inalterata la sua versione: “There is a way to win their hearts; amass what they want for them; do not impose what they dislike on them”.<sup>8</sup> Ecco qui di seguito le altre:

---

<sup>5</sup> James Legge (trad. ingl. di), *The Works of Mencius*, Clarendon Press, Oxford, 1985, ed. Dover, New York, 1970, p. 300. I caratteri cinesi fra parentesi sono stati aggiunti da David Nivison.

<sup>6</sup> W.A.C.H. Dobson, (trad. ingl. di), *Mencius*, Oxford University Press, London, 1963, p. 166. Per Dobson si tratta del paragrafo 4A.10 e non 4A.9 (6.69 della sua numerazione).

<sup>7</sup> Stranamente, in nota rinvia alla traduzione di D.C. Lau del 1979, dove però il passo è tradotto diversamente: “Do not impose on others what you yourself do not desire.” D.C. Lau (trad. ingl. di), *Confucius: The Analects*, Penguin Books, New York, 1979, p. 135.

<sup>8</sup> D.C. Lau (trad. ingl. di), *Mencius*, Penguin Books, New York, 1970, p. 122; edizione riveduta, 2003, p. 81). La frase è rimasta invariata anche nell’edizione con testo a fronte (The Chinese University Press, Hong Kong, 1984<sup>2</sup>, vol. 1, p. 145).



David Hinton: “And the way to win over the people’s hearts is to surround them with what they want and keep them clear of what they hate.”<sup>9</sup>

Zhao Zhentao, Zhang Wenting e Zhou Dingzhi: “There is a way to win their hearts: collect for them what they desire and do not force on them what they hate.”<sup>10</sup>

Bryan W. van Norden: “There is a Way for getting their hearts: that which you desire, share with them in accumulating, and that which you dislike, do not inflict on them”.<sup>11</sup>

Irene Bloom: “There is a Way to gain their hearts: gather for them the things that you desire; do not impose on them the things that you dislike.”<sup>12</sup>

Charles Le Blanc: “[L]orsqu’on obtient son propre cœur en suivant la Voie, on partage avec le peuple ce que l’on désire et on se garde de lui imposer ce que l’on deteste.”<sup>13</sup>

Appare evidente che permangono alcuni problemi, in particolare nella resa di parole come *ju* 聚 o *shi* 施, o di espressioni come *yu zhi* 與之. Solo Irene Bloom e Charles Le Blanc hanno indicato, in nota, il collegamento con la dottrina della Regola d’oro. In quale misura, ci chiediamo, questo brano del *Mengzi* è effettivamente

---

<sup>9</sup> David Hinton (trad. ingl. di), *Mencius*, Counterpoint, Washington, D.C., 1998, p. 129.

<sup>10</sup> Zhao Zhentao, Zhang Wenting, Zhou Dingzhi (trad. ingl. di), *Mencius*, Hunan People’s Language Press-Foreign Language Press, Changsha-Beijing, 1999, p. 161.

<sup>11</sup> Bryan W. Van Norden (trad. ingl. di), *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Publishing Company, Indiana-Cambridge, 2008, p. 94.

<sup>12</sup> Irene Bloom (trad. ingl. di), *Mencius*, Columbia University Press, New York, 2009, pp. 78-79.

<sup>13</sup> Charles Le Blanc (trad. fr. di), *Mengzi*, in Charles Le Blanc, Rémi Mathieu (a cura di), *Philosophes confucianistes*, Éditions Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, vol. 557, Paris, 2009, pp. 227-540, p. 402.

coerente con il sistema di pensiero di Mencio quale si evince dal *Mengzi* e con quanto affermato da Confucio e da alcuni suoi discepoli nel *Lunyu*? Prima di procedere nella nostra analisi, sarà opportuno verificare alcuni passi rilevanti del *Lunyu* e del *Mengzi* direttamente collegati o collegabili alla dottrina della Regola d'oro.

### *Alcune osservazioni sulla Regola d'oro nel Lunyu*

Iniziamo dal passo 15.24, unanimemente riconosciuto il *locus classicus* della dottrina della Regola d'oro. Vista l'importanza e l'incidenza che ha avuto nel pensiero cinese antico e nella letteratura critica di riferimento, ci sembra necessario procedere innanzi tutto a un esame dettagliato della sua struttura grammaticale e del lessico impiegato (procederemo in questo modo per i brani più rilevanti):

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其『恕』乎！己所不欲勿施於人。」

Zigong chiese [a Confucio]: “Esiste un'unica parola (*yiyān* 一言) che possa guidare la condotta dell'uomo per l'intero arco della vita?”

Il Maestro rispose: “Ci sarebbe *shu* (恕): quel che non desideri (*bu yu* 不欲) per te stesso non estenderlo (*wu shi* 勿施) ad altri.”

*Annotazioni di natura grammaticale.*<sup>14</sup> La frase che ci interessa analizzare è una frase verbale semplice, che

---

<sup>14</sup> Per la terminologia qui impiegata e per un quadro complessivo delle strutture grammaticali della lingua cinese classica, con particolare riferimento a quelle nominali, si rinvia a Maurizio Scarpari, “Tipologia e caratteristiche del sintagma nominale nell'analisi della lingua cinese classica”, in *Annali di Ca' Foscari*, 1991, 30, 3, pp. 137-67; Id., *Avviamento allo studio del cinese classico*, Cafoscarina, Venezia, 1995.

per comodità di analisi chiameremo A (己所不欲勿施於人), costituita da un sintagma nominale (SN) in funzione di soggetto (S), che chiameremo A<sub>1</sub> (己所不欲), e da un predicato (P), che chiameremo A<sub>2</sub> (勿施於人). In origine A<sub>1</sub> era una frase verbale (己不欲 XY), il cui complemento oggetto (CO) è stato sostituito dal sostituto indefinito suo 所 in posizione pre-verbale (不欲 XY → 所不欲); la frase è stata così declassata a SN, per essere incassata come S del verbo principale della frase matrice, *shi* 施 “estendere”. L’enunciato è in forma negativa, fatto questo considerato peculiare del precetto della Regola d’oro nella cultura cinese (ma vedremo che non è sempre così),<sup>15</sup> il tono è prescrittivo e perentorio, per via soprattutto della negazione *wu* 勿 – fusione di *wu* 毋 (avverbio di negazione imperativa) e *zhi* 之 (sostituto dimostrativo in funzione di CO in posizione anticipata per via della attrazione esercitata dalla negazione) –, la cui presenza non sembra comunque inficiare il clima positivo nel quale si svolge il confronto tra Confucio e il suo discepolo. Interessante dal punto di vista lessicale è l’impiego dei verbi *yu* 欲 “desiderare” e *shi* “estendere”, sui quali avremo modo di tornare.

*Annotazioni di carattere generale.* Il tema della Regola d’oro non si sviluppa nella Cina antica in ambito religioso – cosa che non dovrebbe stupirci non essendo il confucianesimo classico da intendersi come un vero e proprio sistema religioso –,<sup>16</sup> riguarda piuttosto la sfera personale, ma anche quella sociale e, soprattutto nel *Mengzi*, politica. Una sola parola, una sola dottrina, *yiyān* 一言,

<sup>15</sup> In effetti si trovano entrambe le formulazioni, si veda *infra*, *Lunyu* 6.30 e *Mengzi* 4A.9.

<sup>16</sup> Sulla natura del confucianesimo classico si veda Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2010, in particolare il capitolo IV, “La dimensione spirituale”.

universale e duratura (“tutto il resto è commento” verrebbe da aggiungere, ricordando le parole del rabbino Hillel), sintetizza e incorpora l’essenza del comportamento etico dell’uomo: *shu* 恕, “empatia”,<sup>17</sup> termine poco ricorrente nel *Lunyu*, dove appare solo 2 volte.<sup>18</sup> Vista l’importanza che sembra essergli attribuita, sorprende la sua scarsa frequenza, peraltro confermata nelle altre opere della tradizione confuciana: *shu* appare infatti 1 sola volta nel *Mengzi*, 5 nel *Xunzi* 荀子 (ma in un unico passo, con ogni probabilità spurio, e non per bocca di Xunzi ma di Confucio),<sup>19</sup> 1 nel *Zhongyong* 中庸, 1 nel *Daxue* 大學, 2 nel *Liji* 禮記 (se si esclude il *Zhongyong*).

---

<sup>17</sup> La difficoltà di trovare un corrispettivo che possa rendere in modo esaustivo il campo semantico di *shu* ha prodotto una varietà di traduzioni sorprendente, ad esempio: “reciprocità, empatia, considerazione dell’altro, non imporre agli altri quel che non si desidera per sé, putting oneself in the other’s place, the virtue of understanding, deference, altruism, consideration, single-mindedness, mindfulness, mindfulness of the concerns of others, la mansuétude envers les autres, ecc.”.

<sup>18</sup> Riesce difficile non vedere un collegamento tra *yi yan* 一言, laddove *yan* 言 significa sì “parola” ma spesso anche “dottrina filosofica”, con il principio unico e unificatore (*yi* 一) di cui Confucio stesso parlò al discepolo Zengzi 曾子 (*Lunyu* 4.15): 吾道一以貫之 “il mio insegnamento è come un unico filo che tutto unisce”, che Zengzi intese come 夫子之道，忠恕而已矣 “L’insegnamento del Maestro è *zhong* e *shu*, nulla più.” (vedi *infra*). Su questa massima di Confucio si sono versati fiumi d’inchiostro; si vedano in particolare Herbert Fingarette, “Following the ‘One Thread’ of the *Analects*”, in *Studies in Classical Chinese Thought, Journal of the American Academy of Religion*, Special Thematic Issue, 47, 3, 1979, pp. 373-406; Philip J. Ivanhoe, “Reweaving the ‘One Thread’ of the *Analects*”, in *Philosophy East and West*, 1990, 41, 1, pp. 17-33; Bryan W. Van Norden, *Unweaving the ‘One Thread’ of Analects 4:15*, in Bryan W. Van Norden (ed.), *Confucius and the Analects. New Essays*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002, pp. 216-36.

<sup>19</sup> Il passo fa parte del capitolo 30 del *Xunzi*. Sulla sua autenticità vi sono seri dubbi; si consideri anche il fatto che non compare nel *Lunyu*.

In un altro passo del *Lunyu*, il 5.12, a pronunciarsi è, questa volta, il discepolo Zigong (520-450 a.C.):

子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也，非爾所及也。」

Zigong disse: “Non desidero che altri mi facciano delle imposizioni, parimenti desidero che non vengano fatte imposizioni ad altri.”

“Si [nome di Zigong],” ribatté il Maestro “non è cosa alla portata di uno come te!”

*Annotazioni di natura grammaticale.* La frase che ci interessa analizzare è una frase verbale complessa, che chiameremo B (我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人), costituita da due frasi verbali semplici, che chiameremo B<sub>1</sub> (我不欲人之加諸我也) e B<sub>2</sub> (吾亦欲無加諸人). B<sub>1</sub> e B<sub>2</sub> hanno la medesima struttura S + P e come verbo principale *yu* “desiderare”, seguito dal CO. In B<sub>1</sub>, il CO è costituito da una frase verbale semplice (人加諸 [= 之於] 我) nominalizzata dalla particella di nominalizzazione semplice *zhi* 之 posta tra S e P e chiusa dalla particella modale sintagmatica *ye* 也 (nominalizzazione esplicita); il SN così ottenuto (人之加諸我也) è stato incassato come CO del verbo principale della frase matrice, *yu*. In B<sub>2</sub>, invece, il CO è costituito da una frase verbale semplice priva di S (無加諸人), non è nominalizzata formalmente, ma è comunque stata declassata al rango di SN (nominalizzazione implicita) per essere incassata come CO del verbo principale della frase matrice, *yu*.

Da notare che in B<sub>1</sub> l'avverbio *bu* nega il verbo principale *yu*, mentre in B<sub>2</sub> il verbo della frase di secondo livello (CO), *jia* 加 “imporre; infliggere, forzare”, è negato da *wu*. B<sub>2</sub> non è dunque una frase negativa (come viene spesso tradotta), ma assertiva: “io desidero che non...”, a differenza di A<sub>1</sub> (不欲), A<sub>2</sub> (勿施) e B<sub>1</sub> (不欲), tutte nega-

tive. Non sfugga inoltre il fatto che sono state impiegate ben tre negazioni diverse: *bu* in  $A_1$  e  $B_1$ , *wu* 勿 in  $A_2$  e *wu* 無 in  $B_2$ . Come mai? Perché in  $B_2$ , per negare il verbo *jia*, non si è ricorsi a *bu* o a *wu* 勿 come sarebbe stato logico attendersi? *Wu* 無 è una negazione particolare: può essere sia avverbio di negazione al pari di *bu*, sia la forma negativa del verbo di esistenza/possesso: “non esserci; non avere”.<sup>20</sup> Il fatto che non si sia impiegato *bu* in  $B_2$  come è avvenuto in  $B_1$  può avere una sola spiegazione: si è voluto imprimere all’enunciato una sfumatura diversa, qualcosa del tipo “io desidero che non esistano le condizioni perché venga imposto ad altri”, invece di un secco “io desidero non imporlo ad altri”, come avremmo tradotto la frase se ci fosse stato *bu* al posto di *wu* 無.

*Annotazioni di carattere generale.* La struttura di B rivela maggior incisività rispetto ad A, resa evidente innanzi tutto dal contrasto tra  $B_1$  (con il S che *non desidera* ricevere imposizioni da chicchessia, anche se non è poi detto che non le riceva comunque) e  $B_2$  (con il S che invece dichiara di *desiderare* di non fare nulla che potrebbe essere vissuto da altri come un’imposizione, il che non garantisce che poi non agisca o non sia costretto ad agire imponendosi ad altri). Il metro di valutazione di ciò che è definibile “imposizione” è lasciato alla sensibilità del S, potremmo anzi dire che il S è il metro di valutazione.  $A_2$  e  $B_2$  si bilanciano nel gioco tra negazione e ver-

---

<sup>20</sup> Maurizio Scarpari, “Le negazioni del cinese arcaico”, in *Cina*, 1979, 15, pp. 227-68. Si consideri che i verbi di esistenza *you* 有 “esistere; avere” e *wu* 無 possono reggere come CO una frase nominalizzata con il sostituto indefinito *suo*, che potrebbe anche essere sottinteso (Maurizio Scarpari, *Avviamento allo studio del cinese classico*, cit., p. 34). Un esempio di questa costruzione molto particolare si trova nel paragrafo 7B.31 del *Mengzi*, più avanti riportato e tradotto, dove abbiamo la frase verbale semplice 有所不為, costituita dal verbo di esistenza *you* seguito dal CO, una frase verbale nominalizzata proprio da *suo*.

bo: in  $A_2$  la volontà di estendere a una più ampia pluralità la volontà del S è espressa dal verbo *shi* “estendere”, in  $B_2$  è invece la negazione *wu* 無 “non esiste che vi siano le condizioni...” a svolgere, in modo implicito, questa funzione. Per contro, la perentorietà dell’enunciato viene assicurata dalla presenza della negazione imperativa *wu* 勿 “non devi proprio...” in  $A_2$ , dalla mancanza di negazione prima di *yu* “desiderare” in  $B_2$ . Dal punto di vista del lessico confuciano, è molto più efficace *shi* “estendere” di *jia* “imporre”. La presenza di *shi* nel *Lunyu* in riferimento alla dottrina della Regola d’oro è significativa e non è affatto casuale che si trovi anche in altri passi del *Lunyu* e nel paragrafo 4A.9 del *Mengzi*, vista l’importanza che il tema dell’estensione ha nella concezione politica di Mencio.

La frase A (己所不欲勿施於人) viene riproposta *verbatim* in un altro passo del *Lunyu*, il 12.2:

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」

仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」

Zhonggong chiese in merito alla virtù del *ren* (仁). Il Maestro rispose. “Nell’attività pubblica comportati sempre come se fossi in presenza di un ospite di riguardo, nel trattare con la gente comune agisci sempre come se stessi celebrando una cerimonia della massima importanza; quel che non desideri per te stesso non estenderlo ad altri, non vi saranno, così, sentimenti ostili nei confronti né nello stato né nella famiglia.”

Zhonggong ribatté: “Benché io non sia particolarmente perspicace, consentitemi comunque di mettere in pratica queste vostre parole.”

Il precetto aureo viene qui accostato alla dottrina del *ren* 仁, la virtù più importante nel sistema di valori

sia di Confucio che di Mencio.<sup>21</sup> Nel *Lunyu*, *ren* ha una duplice accezione: indica la virtù dell'amore per il prossimo (*ai ren* 愛人, 9.8) ed è la fonte primaria della bontà (*shan* 善, 4.4); in senso più ampio, invece, è da intendersi come la massima virtù che comprende tutte le altre, la sintesi perfetta delle qualità morali proprie dell'uomo (1.2, 17.6). Nel *Mengzi*, *ren*, intesa come una virtù innata nell'uomo, conserva il significato di "amore per il prossimo, umanità" e sviluppa quello di "benevolenza",<sup>22</sup> poco presente nel *Lunyu*; insieme a *yi* 義 ("atto appropriato, corretto, giusto, conforme alla situazione; rettitudine, giustizia, senso del dovere") forma un binomio, *renyi* 仁義 "umanità e rettitudine; umanità e giustizia", sinonimo di "principî etici, morale". Per spiegare la forza evocativa di *ren*, si è soliti citare la struttura grafica del carattere: la parola *ren* "amore per il prossimo" è infatti omofona di *ren* "uomo" e il carattere che la raffigura (仁) è costituito dall'unione dei caratteri impiegati per "uomo" (*ren* 人, nella forma 亻) e "due" (*er* 二), una coppia di linee orizzontali parallele, comunemente usata per indicare la duplicazione del concetto cui si riferisce: 亻 + 二 = 仁. È nel rapporto con i propri simili, dunque, che vengono manifestati i sentimenti positivi presenti nel cuore di ogni uomo, che la condizione di massima virtù si concretizza in un profondo senso di umanità, in un comportamento ispirato alla più ampia comprensione e

---

<sup>21</sup> Nel *Lunyu*, *ren* compare 105 volte ed è presente in 58 dei 499 aforismi che compongono l'opera. È il termine tecnico più ricorrente dopo *junzi* 君子 "la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo" (107 occorrenze), colui che del *ren* ha fatto la propria bandiera.

<sup>22</sup> Per un'interpretazione diversa di *ren* 仁 si veda Robert H. Gassmann, "Understanding Ancient Chinese Society: Approaches to *Rén* 人 and *Mín* 民", in *Journal of the American Oriental Society*, 2000, 120, 3, pp. 348-59, in particolare la sezione "5. Is *rén* 仁 a 'philosophical' term?".



benevolenza nei confronti del prossimo. Non si tratta di un ideale statico, bensì dinamico, che coinvolge l'intero processo di crescita spirituale e morale dell'individuo, percorso essenziale per la completa integrazione del singolo nel contesto sociale. “L'amore per il prossimo (*ren*) è la qualità distintiva dell'uomo (*ren* 人)” recita il Mengzi: “Coniugare ed esprimere agli altri questa corrispondenza – continua –, in questo consiste l'insegnamento [dei saggi dell'antichità].”<sup>23</sup>

*Ren* è di per sé estensione. “Come si perviene alla massima virtù?” chiese il discepolo Yan Hui (521-481 a.C.) a Confucio che, prontamente, rispose: “Disciplinando se stessi e ritornando all'osservanza dei riti e delle norme di comportamento.”<sup>24</sup> David Hall e Roger Ames pongono questo precetto così importante nel pensiero di Confucio in relazione alla dottrina della Regola aurea com'è espressa da *shu*:

To discipline oneself is the movement inward to clarify self in terms of other, and 'to practice ritual action' is

---

<sup>23</sup> 孟子曰：「仁也者，人也；合而言之，道也。」，Mengzi 7B.16. Lo stesso concetto è ribadito, sempre in forma tautologica, nel capitolo 20 del *Zhongyong*: 仁者人也 “L'amore per il prossimo è la qualità distintiva dell'uomo”. Concetti che suonano come giochi di parole, sia perché i termini impiegati sono tra loro omofoni e correlati, sia per la struttura stessa della frase.

<sup>24</sup> 克己復禮, Lunyu 12.1. Questo precetto si trova anche nello *Zuozhuan* (Zhao 12), dove viene attribuito dallo stesso Confucio ai saggi dell'antichità: “Nei tempi antichi – affermò Confucio – c'era un imperativo: 'disciplinare se stessi e ritornare all'osservanza dei riti e delle norme di comportamento (*li*), così si perviene alla massima virtù (*ren*)”. Nel *Lunyu* viene invece attribuito a Confucio (con la formulazione *zi yue* 子曰... “Il Maestro disse...”), secondo una prassi piuttosto consueta, che induce a riflettere sulla natura composita del *Lunyu*. Su questa complessa questione si veda Maurizio Scarpari, *Zi yue*, «The Master said... », or *Didn't He?*, in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Cafoscarina, Venezia, 2004, pp. 437-69.

the extension of self outward in the direction of other. Thus, it is because *shu* is bi-directional that it can be defined as reciprocity and described in terms of excellence and deference. *Shu* is not simply taking oneself as the model and projecting it onto others; rather, it is first clarifying oneself in terms of others, and then either displaying excellence oneself or deferring to the excellence of others in personal relations. *Shu*, then, is both the act of deferring and the demand for deference.<sup>25</sup>

La nozione di *shu* come “metro di valutazione per gli altri” si evince da un altro passo del *Lunyu*, il 6.30, che lega insieme il tema dell’estensione, la virtù del *ren* e la dottrina della Regola d’oro:

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」

Zigong rivolse [a Confucio] la seguente domanda: “Cosa pensereste di uno che sapesse estendere (*shi*) la propria umanità a tutto il popolo e aiutare chiunque avesse bisogno? Potrebbe uno così essere considerato *ren*?” “Perché limitarsi a considerarlo *ren*?” rispose il Maestro. “Uno così sarebbe certamente un saggio! Persino uomini come [i mitici sovrani] Yao e Shun avrebbero trovato arduo un simile compito! La persona che si ispira al *ren* (*renzhe* 仁者), desiderando dare un assetto stabile a se stesso (*ji yu li* 己欲立), fa sì che siano stabili gli altri (*li ren* 立人), desiderando far avanzare se stesso (*ji yu da* 己欲達), fa sì che avanzino gli altri (*da ren* 達人). La capacità di prendere se stessi come metro di valutazione per gli altri (*neng jin qu pi* 能近取譬) può essere definito “metodo del *ren*.”

---

<sup>25</sup> David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987, p. 289.

Dare un assetto stabile alla propria persona significa applicarsi con impegno allo studio delle norme rituali e della convivenza civile, *li* 禮 (*Lunyu* 8.8 e 16.13). Il processo di crescita spirituale e morale non si esaurisce dunque con la propria persona, una volta che si ha dato stabilità a se stessi si deve operare per estendere questa stabilità ad altri, per far sì che tutti possano “avanzare” (*da* 達: “avanzare senza incontrare ostacoli; estendere”) e progredire come persone e come società. Viene qui esplicitato il principio secondo il quale operare per diffondere i principî morali nella società è essenziale per favorire la crescita degli individui e di se stessi. Una volta avviato, è un movimento virtuoso che dall'interno (o dal centro) si espande gradualmente verso l'esterno (o la periferia), fino a comprendere l'intera società, per poi tornare indietro con benefici risultati per tutti.<sup>26</sup> Questo concetto sarà ripreso e sviluppato da Mencio, ad esempio nel passo 2A.6 (si veda *infra*).

Due termini chiave del passo 6.30 sono *jin* 近, che alla lettera significa “essere vicino”, ma che qui fa riferimento alla propria persona come punto di partenza del confronto con l'altro,<sup>27</sup> e *pi* 譬 “paragonare” che indica il processo di comparazione analogico che ci consente di valutare correttamente. Secondo Herbert Fingarette: “[*Pi*] contrasts sharply with the method of abstract analysis, theory building, universalizing. *Shu*, in turn, is a specific kind of *p'i* [*pi*]. To be able from what is close—i.e., oneself—to grasp analogy with the other person, and in that light to treat him as you would be treated—

<sup>26</sup> Confucio stesso ottenne la piena maturità morale, la propria stabilità interiore, a trent'anni e questo traguardo gli consentì di migliorare la propria persona in un crescendo inarrestabile (*Lunyu* 2.4).

<sup>27</sup> 君子以人治人: “La persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo governa gli altri prendendo a modello le proprie qualità” recita il *Zhongyong* 13.

that is *shu*".<sup>28</sup> *Shu* è una componente essenziale del *ren*, in quanto consente all'individuo di porsi, con un atto immaginativo, nella posizione di coloro ai quali sono indirizzate le sue iniziative, permettendo così di valutare nel pieno rispetto della dignità altrui gli effetti che quelle azioni comportano nell'ambito dei complessi rapporti sociali che, secondo Confucio, devono essere regolati dai *li*, i riti e le norme di comportamento. Il carattere che raffigura *shu* 恕 è costituito da *ru* 如 "assomigliare, paragonare, essere come" nella parte alta e da *xin* 心 "cuore" in quella bassa, associazione che suggerisce il significato di "agire in accordo con il proprio cuore". Non a caso, nel dizionario etimologico *Shuowen jiezi* di Xu Shen (58-147) *shu* viene glossato con *ren* "amore per il prossimo", in linea con quanto si trova scritto nel passo 6.30 del *Lunyu* e nell'unica occorrenza di *shu* nel *Mengzi*: 強恕而行，求仁莫近焉 "Si agisca fortificando *shu*: non vi è nulla che più si avvicini alla ricerca dell'amore per il prossimo (*ren*)" (7B.4), come il commentatore Duan Yucan non ha mancato di osservare.<sup>29</sup>

*Shu* si trova talvolta associato a *zhong* 忠, la virtù che prescrive di "fare sempre il proprio dovere", di "dare il meglio" nei confronti di superiori e persone amiche di pari livello, tradotta in genere "lealtà" o "agire con la massima lealtà".<sup>30</sup> Il carattere è costituito da *zhong* 中 "centro" nella parte alta e da *xin* 心 "cuore" nella parte bassa, indicando il "punto di equilibrio del cuore" che

---

<sup>28</sup> Herbert Fingarette, *op. cit.*, pp. 382-83.

<sup>29</sup> Tiziana Lippiello, *La Regola d'oro nei «Dialoghi» di Confucio*, cit., pp. 75-76.

<sup>30</sup> Sui diversi significati di *zhong* si vedano Yuri Pines, "Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China", in *Monumenta Serica*, 2002, 50, pp. 35-74; Paul R. Goldin, "When *Zhong* 忠 Does Not Mean 'Loyalty'", in *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2008, 7, 2, pp. 165-74.

implica completezza morale, integrità. *Shu* e *zhong* 忠 si integrano e completano vicendevolmente, costituendo la base dell'insegnamento di Confucio, come affermò il discepolo Zengzi (505-436 a.C.) nel passo 4.15 del *Lunyu*: L'insegnamento del Maestro è *zhong* 忠 e *shu*, nulla più".<sup>31</sup> Un comportamento leale, se non è accompagnato da quella sensibilità derivante da *shu*, non è sufficiente a trasformare l'uomo comune in persona esemplare che sa trarre ispirazione dai principî di umanità (*junzi* 君子).

L'abbinamento di *shu* e *zhong* verrà ripreso da altre opere della tradizione confuciana, in particolare dal *Zhongyong*, dove ritroviamo un'affermazione analoga a quella di Confucio con il verbo *shi* "estendere" e la frase A<sub>2</sub> ripetuta *verbatim*: 施諸己而不願，亦勿施於人 "Quel che consideri indesiderabile se esteso alla tua persona, non devi parimenti estenderlo ad altri".<sup>32</sup>

### *Estensione e condivisione nel Mengzi*

Va da sé che non possiamo limitare la nostra indagine del *Mengzi* al solo esame di *shu*, essendoci in tutta l'opera una sola occorrenza del termine (7B.4). Mencio offre una sua versione della dottrina della Regola d'oro che esula dall'ambito di *shu*, riferendosi sia all'aspetto individuale sia al contesto politico. Il *Mengzi* è un'opera composita, sapientemente costruita lungo due filoni principali, indipendenti ma al tempo stesso intersecanti e correlati: da una parte, abbiamo la sfera privata, che ha al centro l'uomo, con le sue peculiarità, le sue inclinazioni naturali e le sue infinite potenzialità, sulla quale

---

<sup>31</sup> 夫子之道忠恕而已矣. Secondo Bryan W. Van Norden questo passo del *Lunyu* sarebbe un'interpolazione (*Unweaving the 'One Thread' of Analects 4:15*, cit.).

<sup>32</sup> *Zhongyong* 13.

Mencio, al pari del suo maestro, intende intervenire secondo un progetto educativo ben definito che trae ispirazione da valori e ideali tradizionali ritenuti imprescindibili in una società realmente pacifica, ordinata e armoniosa; dall'altra, abbiamo la sfera pubblica, che deve essere gestita con grande senso dello stato, dell'interesse generale, del dovere del sovrano e dei suoi funzionari nei confronti del popolo, affinché si giunga a porre la parola fine alla situazione di guerra permanente che aveva creato solo divisioni, distruzione e morte, dissipato una quantità incommensurabile di energie e risorse umane e materiali, e creato le condizioni per una crisi ideologica e spirituale senza precedenti.

Agire *per* il popolo nella convinzione che l'interesse collettivo coincida, in buona sostanza, con l'interesse di chi ha il compito di governare, è un tema ricorrente nella letteratura politico-filosofica di epoca classica, presente anche in diversi manoscritti di recente scoperta risalenti al IV secolo a.C.<sup>33</sup> Mencio si spinse persino oltre, collocando il popolo in posizione preminente rispetto allo stato e al sovrano: “Il popolo occupa il primo posto, poi vengono le divinità del suolo e delle messi (= *simboli dello stato*) e, per ultimo, il sovrano.”<sup>34</sup>

Mencio promosse le dottrine del “popolo come fondamento” del buon governo (*minben* 民本), del “proteggere con amore il popolo” (*bao min* 保民) e del “recare beneficio al popolo” (*li yu min / li min* 利於民 / 利民), attribuendo particolare attenzione al tema dell'estensione e della condivisione. Compito del sovrano illuminato è creare le condizioni materiali ideali perché l'uomo

---

<sup>33</sup> Per un raffronto tra i manoscritti su bambù e la letteratura ricevuta sul tema del buon governo si veda Scott Cook, “The Debate over Coercive Rulership and the ‘Human Way’ in Light of Recently Excavated Warring States Texts”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2004, 64, 2, pp. 399-440.

<sup>34</sup> 民為貴，社稷次之，君為輕, *Mengzi* 7B.14.

possa dedicarsi alla propria educazione con le energie e la disposizione necessarie. Il rapporto tra le condizioni materiali e l'educazione della propria persona è uno dei cardini della teoria politica di Mencio, secondo il quale “solo coloro che hanno un buon livello di istruzione possono avere un cuore costante pur mancando di costanti mezzi di sussistenza. Il popolo, se privato di mezzi, non ha un cuore costante. Senza un cuore costante si travierà e si abbandonerà a comportamenti smodati e a ogni sorta di eccessi, e non vi sarà modo di porgli dei limiti.”<sup>35</sup> Se solo il sovrano fosse capace di operare per l'esclusivo vantaggio del popolo, allora “i popoli del mondo intero volgerebbero a lui i loro cuori”<sup>36</sup> fiduciosi e grati per il benessere materiale e spirituale realizzato dal suo governo virtuoso. Assicurarsi il consenso incondizionato del popolo deve essere la priorità del sovrano illuminato, ed è quindi naturale che sia uno dei fondamenti della sua accorta politica:

以善服人者，未有能服人者也。以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。

Conquistare gli uomini con la sola bontà: nessuno mai ne è stato capace; ma se con la bontà si favorisse il benessere del popolo, allora sarebbe possibile conquistare il mondo intero. Nessuno mai è diventato sovrano illuminato senza aver prima conquistato gli uomini dell'intero mondo nel profondo del loro cuore.<sup>37</sup>

以力假仁者霸，霸必有國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。

---

<sup>35</sup> 無恆產而有恆心者，惟士為能。若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已，*Mengzi* 1A.7.

<sup>36</sup> 天下之民歸心焉，*Lunyu* 20.1.

<sup>37</sup> *Mengzi* 4B.16.

Sottomettere gli uomini con la forza non significa sottometterne i cuori, dipende piuttosto dall'evidenza che alla forza non è possibile resistere. Sottomettere gli uomini con la virtù significa che essi sono contenti nel profondo del cuore e la loro è dunque una sottomissione sincera, paragonabile a quella dei settanta discepoli nei confronti del loro maestro, Confucio.<sup>38</sup>

Conquistare il cuore del popolo (*de min xin* 得民心) è per Mencio il fondamento dell'ordine morale e politico. Per governare in modo virtuoso e conquistare il cuore degli uomini è necessario mantenere integro quel sentimento di comprensione dell'altrui sofferenza (*bu ren ren zhi xin* 不忍人之心 “un cuore che non tollera la sofferenza degli altri”) che, nascendo dai sentimenti di amore e sollecitudine per il prossimo (*ren* 仁), consentirà al sovrano di promuovere un governo ispirato a principî di umanità (*renzheng* 仁政), essenziale per proteggere il popolo con le attenzioni che ci si aspetta da chi intende essere, a pieno titolo, padre e madre del popolo (*min zhi fumu* 民之父母) o pastore di uomini del mondo intero (*tianxia zhi renmu* 天下之人牧). È sulla base di questi sentimenti che la sfera individuale s'interseca e si fonde con quella pubblica:

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之

---

<sup>38</sup> Mengzi 2A.3.



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

Mencio ha detto: “Tutti gli uomini hanno un cuore che non tollera la sofferenza altrui. Gli antichi sovrani avevano un cuore sensibile all'altrui sofferenza e, di conseguenza, attuarono politiche di governo compassionevoli: esercitare politiche di governo compassionevoli con cuore sensibile all'altrui sofferenza rendeva facile governare il mondo come se ruotasse sul palmo della mano. La ragione per cui affermo che tutti gli uomini hanno un cuore sensibile all'altrui sofferenza può essere illustrata dal seguente esempio: supponete che vi sia qualcuno che all'improvviso veda un bimbo nel preciso momento in cui sta per cadere in un pozzo; ebbene, chiunque proverebbe in cuor suo un senso di apprensione e sgomento, di partecipazione e compassione. Questa reazione non dipenderebbe certo dalla necessità di ingraziarsi i genitori del bambino, né dal desiderio di essere elogiati da vicini e amici, e neppure dalle grida del piccolo. Da questo esempio si può arguire che non è uomo chi è privo di un cuore sensibile ai sentimenti della partecipazione e della compassione, della vergogna e dell'indignazione, della deferenza e della remissività, e al senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto. I sentimenti della partecipazione e della compassione sono i germogli della virtù dell'amore per il prossimo; i sentimenti della vergogna e dell'indignazione sono i germogli della virtù della rettitudine e della giustizia; i sentimenti della deferenza e della remissività sono i germogli della virtù dell'osservanza dei riti e delle norme di condotta, il senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto è il germoglio della virtù della sapienza. L'uomo possiede questi quattro germogli di virtù, così come possiede le quattro parti del corpo. Possedere questi quattro germogli di virtù, ma sostenere di non essere in grado di farli crescere, equivale a

mutilare se stessi; sostenere che il proprio sovrano non è in grado di farli crescere, equivale a mutilare il proprio sovrano. Tutti abbiamo i quattro germogli di virtù in noi; se sapremo farli espandere e prosperare (*kuo er chong zhi* 擴而充之), essi si svilupperanno come un fuoco che inizia ad ardere o una sorgente che inizia a sgorgare. Se saremo capaci di portarli a maturazione, essi basteranno per proteggere chiunque all'interno dei quattro mari, ma se non dovessimo riuscire a farli maturare, essi non basteranno nemmeno per adempiere agli obblighi verso il padre e la madre.”<sup>39</sup>

L'educazione fondata su principî di bontà (*shan* 善) svolge un ruolo essenziale, è il nutrimento vitale di cui necessitano le virtù che albergano nel cuore di ogni uomo sotto forma di germogli (*duan* 端); grazie all'educazione essi potranno trasformarsi in compiute virtù, favorendo l'insorgere di una naturale propensione ad amare il prossimo (*ren*), a comportarsi in modo appropriato e retto (*yi*) nel pieno rispetto delle norme rituali e delle convenzioni sociali (*li*), a raggiungere gradi di conoscenza e capacità di giudizio fuori dal comune (*zhi* 智), diventando in questo modo *junzi* “persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo”, figura ideale che nella scala di valori confuciani è seconda solo a quella del saggio (*shengren* 聖人).

Coltivare la propria persona, trasformando radicalmente la propria natura mediocre (*xiaoren* 小人), sviluppando le virtù che *in nuce* albergano nel cuore di ognuno, per diventare una persona di grande valore (*daren* 大人), che trae ispirazione dai principî di umanità (*renzhe*) e diviene un modello per gli altri grazie alla propria virtù e nobiltà d'animo (*junzi*) – questo è l'obiettivo dell'educazione. Così è stato per i saggi so-

---

<sup>39</sup> *Mengzi* 2A.6.

vrani del passato, così dovrebbe essere per il sovrano illuminato che sia in grado di unificare il *tianxia* 天下 “ciò che è sotto il cielo”, l'intero mondo. Con le seguenti parole Mencio esortò il re Xuan di Qi 齊宣王 (r. 319-301 a.C.) che lo aveva interrogato sull'arte di governo:

老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。《詩》云，『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。

Trattate con rispetto gli anziani della vostra famiglia ed estendete (*ji* 及) questo sentimento a tutti gli anziani, trattate con affetto i giovani della vostra famiglia ed estendete questo sentimento a tutti i giovani, ed ecco che il mondo intero potrà ruotare sul palmo della vostra mano. I versi dell'*Ode* che recitano

Divenne un esempio per la moglie,  
poi lo fu per i fratelli,  
e così re Wen governò su famiglia e stato<sup>40</sup>

vogliono semplicemente affermare il principio che si devono innanzi tutto nobilitare i propri sentimenti per farli poi emergere negli altri, non serve altro. Ecco perché, se estesa (*tui* 推), la vostra clemenza sarà sufficiente a proteggere tutti con amore all'interno dei quattro mari; in caso contrario, non ci sarà modo nemmeno di proteggere mogli e figli. È proprio in questo che gli antichi si sono dimostrati di gran lunga superiori a noi: con maestria sapevano estendere agli altri quanto facevano, nulla più.<sup>41</sup>

Il tema dell'estensione è un principio cardinale del confucianesimo classico ed è particolarmente presente

---

<sup>40</sup> Ode 240 dello *Shijing* 詩經.

<sup>41</sup> Mengzi 1A.7.

nell'opera di Mencio.<sup>42</sup> I termini impiegati nel brano testé citato sono *yi ji* 以及, che alla lettera significa “fino ad arrivare a...” e *tui* 推 “estendere”. In altri passi del *Mengzi*, troviamo però altri termini, ad esempio *shi* 施 “estendere”, già incontrato nel *Lunyu* e nel *Zhongyong* in relazione alla dottrina della Regola d'oro. *Shi* ricorre nel *Mengzi* 11 volte (6 nel *Lunyu* e 2 nel *Zhongyong*). Nel passo 7B.31 (*infra*) incontreremo *chong* 充 “nutrire, riempire, sviluppare”; lo stesso termine appare in 2A.6 insieme a *kuo* 擴 nel significato di “far espandere e prosperare” (*kuo er chong zhi* 擴而充之) le inclinazioni positive innate che sono in noi sotto forma di germogli che, una volta sviluppatasi e irradiatesi oltre la nostra persona, “basteranno a proteggere chiunque all'interno dei quattro mari” (足以保四海). In altre occasioni è il procedere della narrazione del *Mengzi* e il lessico impiegato a indicare che è all'estensione delle virtù che si sta facendo riferimento, come nella famosa parabola del bue “condotto al patibolo come un innocente” (若無罪而就死地) che aveva impietosito il re Xuan di Qi che decise di risparmiarlo: “Come si spiega allora – gli chiedeva Mencio – che la vostra clemenza è sufficiente a giungere (*yi ji*) agli animali, ma i suoi effetti benefici non arrivano (*zhi yu* 至於) al popolo?”<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Sul tema dell'estensione si veda Philip J. Ivanhoe, *Confucian Self Cultivation and Mengzi's Notion of Extension*, in Xiusheng Liu, Philip J. Ivanhoe (eds), *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 2002, pp. 221-41. La questione qui sollevata è in realtà assai più complessa di quanto appare nella nostra trattazione e ha dato vita a un intenso dibattito che non sembra ancora essersi esaurito tra alcuni studiosi, tra i quali segnaliamo David S. Nivison, David B. Wong, Kwong-loi Shun, Craig K. Ihara, Manyul Im, Bryan W. Van Norden, Philip J. Ivanhoe.

<sup>43</sup> 今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？, *Mengzi* 1A.7. Su *kuo er chong* si veda Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University Press, Stanford, 1997, pp. 144-45.

Un aspetto rilevante della politica dell'estensione è rappresentato dalla dottrina della condivisione con il popolo (*yu min tong* 與民同) dei privilegi destinati all'aristocrazia e, ancor più, al sovrano, essendo questa, in ultima analisi, la via da seguire per evitare di suscitare risentimento e ostilità, che potrebbero trasformarsi in pericolosi moti di protesta da parte della popolazione. Confucio stesso aveva segnalato l'importanza di comportamenti in linea con i dettami della Regola d'oro proprio per evitare l'insorgere di "sentimenti ostili nei confronti dello stato e della famiglia" (*Lunyu* 12.2, *supra*). In diverse occasioni Mencio intrattenne il re Xuan di Qi e il re Hui di Liang 梁惠王 (r. 370-319 a.C.) su questo punto, facendo notare loro che il lusso in cui vivevano con la loro corte sarebbe stato meglio accettato dal popolo se questo veniva, in qualche misura, reso partecipe dei meravigliosi palazzi in cui lui e i suoi cortigiani vivevano, dei favolosi parchi destinati all'ozio e alla contemplazione della natura e delle esclusive riserve di caccia.<sup>44</sup> Il popolo avrebbe ammesso il lusso e i piaceri che i superiori si concedevano, accettando persino le loro debolezze, purché quei privilegi e quei beni fossero in una certa misura con esso condivisi.<sup>45</sup> Se partecipe, il popolo è infatti pronto a dare tutto se stesso per il sovrano e i suoi ministri e funzionari.<sup>46</sup> Fu "proprio perché condividevano i loro piaceri con il popolo che gli antichi riuscivano a trarne il massimo beneficio" fece presente Men-

---

<sup>44</sup> Nell'ordine, *Mengzi* 1B.4, 1A.2, 1B.2.

<sup>45</sup> Si vedano *Mengzi* 1B.1 e 1B.5. Sul tema si veda Michael Nyland, Harrison Huang, *Mencius on Pleasure*, in Marthe Chandles, Ronnie Littlejohn (eds), *Polishing the Chinese Mirror: Essays in Honor of Henry Rosemont*, Global Scholarly Publications, New York, 2007, pp. 244-69. Si veda anche Chen Shaoming, "On Pleasure: A Reflection on Happiness from the Confucian and Daoist Perspectives", *Frontiers in Philosophy in China*, 2010, 5, 2, pp. 179-95.

<sup>46</sup> Si vedano, ad esempio, *Mengzi* 1A.2 e 1B.12.

cio al re Hui di Liang (1A.2), evitando così di esporsi a critiche che avrebbero potuto sfociare in disordini e sommosse.<sup>47</sup> Infatti,

人不得則非其上矣。不得而非其上者，非也；為民上而不與民同樂者，亦非也。樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。

Chiunque non sia messo in condizione di godere dei piaceri riservati ai suoi superiori muoverà loro delle critiche. È sbagliato criticare i propri superiori per il fatto di non potere godere dei loro stessi piaceri, è sbagliato però anche essere in una posizione privilegiata e non condividere con il popolo le proprie gioie. Il popolo godrà della gioia del sovrano che gode della gioia del popolo, e si dorrà dei dispiaceri del sovrano che si duole dei dispiaceri del popolo.<sup>48</sup>

### *La dottrina della Regola d'oro nel Mengzi*

Siamo ora meglio attrezzati per affrontare il tema della Regola d'oro nel *Mengzi*. Essa si manifesta sia a livello individuale che politico. Il primo passo che esamineremo è il 7A.17, piuttosto criptico e per questo controverso, oggetto di innumerevoli commenti e studi:

孟子曰：「無為其所不為，無欲其所不欲，如此而已矣。」

Mencio ha detto: “Non fare quello che altri non fanno,

---

<sup>47</sup> Justine Tiwald, “A Right of Rebellion in the *Mengzi*?”, in *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2008, 7, pp. 269-82; Yuri Pines, “To Rebel Is Justified? The Image of Zhouxin and the Legitimacy of Rebellion in the Chinese Political Tradition”, *Oriens Extremus*, 2008, 47, pp. 1-24; Id., *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2009, pp. 214-18.

<sup>48</sup> *Mengzi* 1B.4.

non desiderare quello che altri non desiderano; agire secondo questo precetto, è tutto qui.”

*Annotazioni di natura grammaticale.* Si tratta di una frase verbale complessa, che chiameremo C (無為其所不為, 無欲其所不欲), costituita da due frasi verbali semplici, che chiameremo C<sub>1</sub> (無為其所不為) e C<sub>2</sub> (無欲其所不欲), costituite dal solo P, formato dal verbo (*wei* 為 in C<sub>1</sub> e *yu* 欲 in C<sub>2</sub>), negato in entrambi i casi da *wu* 無, e dal CO, costituito da una frase verbale nominalizzata dal sostituto di nominalizzazione semplice *qi* 其 (che sostituisce il S e la particella di nominalizzazione semplice *zhi*) e dal sostituto indefinito *suo* 所, C<sub>1</sub>: 其所不為 e C<sub>2</sub>: 其所不欲. In entrambi i casi, il verbo della frase nominalizzata è identico a quello della frase matrice ed è negato da *bu*. L'ambiguità nasce nella mancanza di S esplicito in entrambe le frasi; come se non bastasse, non è nemmeno palese a chi si riferisca il sostituito anaforico *qi* (con ogni probabilità *ren zhi* 人之). Questa indeterminazione consente diverse interpretazioni e, di conseguenza, differenti traduzioni.

Il brano 7B.31 del *Mengzi* viene però in nostro soccorso, con quello che sembra un vero e proprio commento al precetto summenzionato, dove il concetto espresso da *suo bu wei* 所不為 viene ripreso e meglio articolato:

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充『無欲害人』之心，而仁不可勝用也。人能充『無穿窬』之心，而義不可勝用也。人能充無受『爾』、『汝』之實，無所往而不為義也。

Tutti hanno qualcosa che non riescono a tollerare: estendere (*da*) questo sentimento anche a ciò che si tol-

lera, in questo consiste l'amore per il prossimo (*ren*). Tutti hanno qualcosa che non intendono fare (有所不為): estendere quest'intenzione anche a ciò che si fa (達之於其所為), in questo consiste la rettitudine (*yi*). Se si riuscisse a sviluppare (*chong* 充) al massimo un sentimento di avversione per l'impulso di far del male ad altri, allora vi sarebbe amore per il prossimo in eccesso. Se si riuscisse a sviluppare al massimo un sentimento di avversione per le azioni illecite, come ad esempio aprire varchi nelle abitazioni altrui e scavalcare mura di cinta, allora vi sarebbe rettitudine in eccesso. Se si riuscisse a sviluppare al massimo un reale sentimento di rifiuto a ricevere appellativi irrispettosi, allora ovunque uno vada agirebbe sempre in modo appropriato.

Ritroviamo in questo brano il concetto di estensione, questa volta espresso dal carattere *da* 達, già incontrato in precedenza nel *Lunyu* (6.30) con il significato di "avanzare"; qui ha invece il significato di "estendere" (nel passo 6.30 questo significato era espresso da *shi* 施). Come nel *Lunyu*, anche qui l'idea di estensione si accompagna a quella di amore per il prossimo (*ren*), ma anche di rettitudine, giustizia, comportamento appropriato (*yi*).

Alla luce del contesto più ampio all'interno del quale s'inserisce la dottrina della Regola d'oro, possiamo ora tornare al paragrafo 4A.9 del *Mengzi*, che riportiamo nella sua interezza:

孟子曰：「桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道：得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走曠也。故為淵驅魚者，獯也；為叢驅爵者，鸛也；為湯、武驅民者，桀與紂也。今天下之君有好仁者，則諸侯皆為之斂矣；雖欲無王，不可



得已。今之欲王者，猶七年之病求三年之艾也。苟為不畜，終身不得。苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。《詩》云：『其何能淑？載胥及溺』，此之謂也。」

Mencio ha detto: “[Tiranni del calibro di] Jie e [di] Zhouxin hanno perduto il governo del mondo perché hanno perduto il consenso del popolo. Hanno perduto il consenso del popolo perché hanno perduto il cuore degli uomini. Esiste un modo per riuscire a ottenere il governo del mondo: conquistate il consenso del popolo e conquisterete il mondo intero. Esiste un modo per conquistare il consenso del popolo: conquistate il cuore degli uomini e conquisterete il popolo. Esiste un modo per conquistare il cuore degli uomini: quello che desiderate per voi condividetelo con il popolo man mano che ne avrete la disponibilità, quello che detestate non estendetelo al popolo, tutto qui. La propensione degli uomini a tornare all’amore per il prossimo è paragonabile alla tendenza dell’acqua a scorrere verso il basso o degli animali ad aggirarsi liberamente nella natura incontaminata. Ecco perché, così come la lontra induce i pesci a rifugiarsi nelle profondità e lo sparviero induce i passeri a rifugiarsi nel fitto delle boscaglie, sono proprio i Jie e i Zhouxin a spingere il popolo verso i Tang e gli Wu, [modelli di sovrani virtuosi]. Se tra i principi del mondo d’oggi ce ne fosse uno che avesse veramente a cuore l’amore per il prossimo, allora i nobili che governano gli stati, tutti senza esclusione alcuna, indirizzerebbero a lui il popolo e, anche se lui non volesse diventare il sovrano illuminato in grado di unificare il mondo, mai riuscirebbe a fermarli. Ma al giorno d’oggi chi desidera diventare il sovrano illuminato in grado di unificare il mondo è simile a chi vuole curare una malattia che si trascina da sette anni con erbe di artemisia che richiedono tre anni di lavorazione prima di essere pronte per essere somministrate: non essendo state preparate per tempo, il malato morirà prima di poterne beneficiare. Se un sovrano non si dedica con determinazione alla realizzazione di un governo illu-

minato che s'ispiri a principî di umanità vivrà il resto della vita in tristezza e disgrazia e alla fine incontrerà solo distruzione e morte. A questo si riferiscono i versi dell'*Ode*<sup>49</sup> che recitano:

Come potrà rimediare alla situazione  
quando sarà sul punto d'essere inghiottito dai flutti?"

Abbiamo qui la formulazione in positivo della Regola d'oro. La nostra traduzione tiene conto delle osservazioni di Nivison e delle traduzioni successive alla pubblicazione del suo articolo, e inquadra la dottrina della Regola d'oro nell'ambito del pensiero politico di Mencio, nel pieno rispetto delle linee programmatiche indicate a suo tempo da Confucio.

L'ambiguità di questa frase verbale complessa, che chiameremo D (所欲與之聚之，所惡勿施爾也), costituita da due frasi verbali semplici, che chiameremo D<sub>1</sub> (所欲與之聚之) e D<sub>2</sub> (所惡勿施爾也), ognuna costituita da S (D<sub>1a</sub>: 所欲, D<sub>2a</sub>: 所惡) + P (D<sub>1b</sub>: 與之聚之, D<sub>2b</sub>: 勿施爾也), nasce dal fatto che il S delle due frasi D<sub>1b</sub> e D<sub>2b</sub> è costituito da una frase verbale nominalizzata con il sostituto indefinito suo (*suo yu* 所欲 “quello che [il S] desidera” e *suo wu* 所惡 “quello che [il S] detesta”) priva di S (*suo* non può mai sostituire il S; in questo caso sostituisce il CO dei verbi che lo seguono); il S potrebbe essere o il sovrano (“quello che [il sovrano] desidera” / “quello che [il sovrano] detesta”) o il popolo (quello che [il popolo] desidera” / “quello che [il popolo] detesta”). Inoltre, in D<sub>1b</sub> vi sono due sostituti dimostrativi generici (*zhi*), certamente anaforici: il primo si riferisce al popolo (*yu zhi* 與之 “con il popolo”), il secondo sostituisce il tema della frase (*suo yu* 所欲 “quello che [il S] desidera”), in origine CO di *ju* 聚 “mettere insieme, raccogliere, riunire, ammassare, accumulare” (come se fosse: 聚所欲

---

<sup>49</sup> Ode 257 dello *Shijing*.

“accumulare quello che [il S] desidera” → 所欲... 聚之 “quello che il [S] desidera... accumularlo”), anticipato all’inizio della frase per ragioni di enfasi e ripreso quindi nel commento dal sostituto anaforico *zhi* nella posizione originaria del complemento che sostituisce, nel pieno rispetto della grammatica della lingua cinese classica. Quest’analisi trova conferma nella seconda frase (D<sub>2</sub>), con il tema in posizione esposta (*suo wu* 所惡 “quello che [il S] detesta”) ripreso nel commento da *wu* 勿, che abbiamo visto essere una negazione imperativa, fusione di 毋之 (*zhi* 之 in posizione anticipata rispetto al verbo per l’attrazione esercitata dalla negazione, come se fosse 毋施之 → 毋之施 → 勿施). Rilevante è il significato che assume in questo contesto il verbo *ju* 聚 insieme a *yu zhi* 與之 (equivalente a *yu min* 與民 “con il popolo”), l’espressione frequentemente impiegata nel *Mengzi* quando illustra la necessità di condividere risorse e privilegi con il popolo da parte del sovrano illuminato, di cui abbiamo parlato in precedenza e di cui vi sono ampi riscontri nei brani 1A.2, 1B.1, 1B.2, 1B.4, 1B.5 del *Mengzi*: “Condividete con il popolo i vostri desideri e i vostri piaceri man mano che si concretizzano e vi vengono messi a disposizione”. In alcune traduzioni il senso del verbo *ju* è stato in una certa misura frainteso, in altre è stato ignorato del tutto. Le ipotesi alternative a quella qui proposta non sembrano rispettare la coerenza grammaticale e, meno ancora, la logica del testo, e considerano all’opposto i due sostituti anaforici, portando a traduzioni imprecise e, in alcuni casi, inesatte.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Un altro esempio recente ci viene offerto da Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, cit., p. 205, che traduce: “There is a way to attain their hearts: gather them at what they desire, do not do whatever they detest, that is all”.

## Conclusione

La tesi qui proposta è che nel *Mengzi* la dottrina della Regola d'oro è presente sia nella formulazione in positivo sia in negativo e s'inquadra pienamente nelle teorie menciane dell'estensione della virtù e della condivisione dei privilegi come elementi essenziali per la crescita personale dell'individuo, per lo sviluppo armonioso della società e per l'esercizio virtuoso dell'attività di governo, volta a tutelare e incrementare il benessere spirituale e materiale del popolo.

Il tema dell'estensione, espresso chiaramente nel *Mengzi*, è forse meno evidente nel *Lunyu*, e questo forse spiega la scarsa comprensione in genere dimostrata dai traduttori, più concentrati sul *Lunyu* che sul *Mengzi*, che tendono a equiparare *shi* “estendere, rendere partecipe” a *jia* “imporre”;<sup>51</sup> in questo nostro lavoro abbiamo dimostrato che *shi* appartiene invece a un lessico comune, condiviso sia da Confucio che da Mencio, che ritroviamo anche in altre opere della tradizione confuciana e che, quindi, è bene rendere correttamente in traduzione.

Il paragrafo 4A.9 del *Mengzi*, così analizzato e tradotto, risulta del tutto coerente con le dottrine di Mencio, anzi, possiamo dire che in una certa misura “chiude il cerchio” di un percorso che dalla sfera individuale si estende a quella pubblica, elaborando un'etica della pratica di governo che ha segnato per secoli il pensiero politico e la storia cinesi e che è, ancor oggi, nell'attenzione degli intellettuali e dei dirigenti politici ai massimi livelli.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Con l'eccezione di Hinton, che traduce “keep them clear”.

<sup>52</sup> Sul valore attuale dei principî confuciani, e delle dottrine di Mencio in particolare, si veda Maurizio Scarpari, *Mencio e l'arte di governo*, Marsilio, Venezia, 2013, di prossima pubblicazione.

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).<sup>1</sup> 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-

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Per quanto riguarda la datazione sia dei testi di

---

<sup>2</sup> 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.;<sup>3</sup> 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 Combattevoli (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)”.

<sup>3</sup> 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 2001<sup>4</sup> “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

---

<sup>4</sup> 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)而毋訖 (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



之  
銅  
谷  
丁  
折  
也  
凡  
身  
谷  
青  
而  
毋  
暹?  
甬  
心  
谷  
惠

門  
外  
之  
銅  
谷  
其  
折  
也  
身  
谷  
青  
而  
毋  
歆

*assente in XZMC*

XZMC 59

XZMC 62

而  
弗  
苟  
慮  
谷  
困  
而  
毋  
異  
退  
谷  
緊?  
而  
毋  
暹

慮  
谷  
困  
而  
毋  
悔  
退  
谷  
焉  
而  
毋  
暹

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<sup>5</sup>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-

---

<sup>5</sup> 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 – 憊 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*:

絕憊(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 Slingerland<sup>6</sup> 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-

---

<sup>6</sup> 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”.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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’”;<sup>9</sup> Graham, inoltre, ha punta-

---

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> 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”.<sup>10</sup> *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.<sup>11</sup>

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”.<sup>12</sup>

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”.<sup>13</sup> 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”,<sup>14</sup> in quanto

---

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

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 63.

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

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

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

Maurizio Scarpari definisce *qing* come “the most instinctual component of human nature”, coniando le categorie di “instinctual nature” e “emotional nature”,<sup>16</sup> 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).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>16</sup> 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,<sup>17</sup> 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 desideri<sup>18</sup> che emergono dalla nostra più istintiva e intrinseca natura.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> Infatti, l’idea che *qing* sia una forma di tratto distintivo

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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 wenzhan ‘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,<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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

---

<sup>21</sup> 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).

<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

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

---

<sup>23</sup> 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 yiyi 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)<sup>24</sup> 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*<sup>25</sup> 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*.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> *Xunzi* 16/6/10.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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 caratteri<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.

<sup>28</sup> Cfr. Ma Chengyuan (a cura di), 2001, p. 218.

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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.

<sup>30</sup> 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 Lai<sup>31</sup> 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 faticoso 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".<sup>32</sup> Sotto il *mojie*, il testo di XQL 21 si estende in un'ampia sezione corrispondente a XZMC

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

<sup>32</sup> 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 listarella 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<sup>變</sup>而毋急君子執志必又夫圭<sup>圭</sup>之心出言必又 夫東東

XQL 28

? 退谷? 而 有豐言谷植而毋<sup>漫</sup>(流)居<sup>仇</sup> 谷<sup>穡</sup>焉而毋曼君子執志必有夫<sup>榷</sup>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<sup>33</sup> che nello *Zuozhuan* 左傳,<sup>34</sup> 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<sup>35</sup> è un perfetto esem-

<sup>33</sup> *Hanfeizi* 20.41.07.

<sup>34</sup> *Zuozhuan* B3.28.2/62/5.

<sup>35</sup> *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...) <sup>36</sup> 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...” <sup>37</sup> 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-

<sup>36</sup> Attilio Andreini, *op. cit.*, p. 154.

<sup>37</sup> 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)<sup>38</sup>. *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...”.<sup>39</sup> 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*

<sup>38</sup> *Mao Shi Zheng jian* 毛詩鄭箋, 1.1a.

<sup>39</sup> 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 priori* 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,<sup>40</sup> 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

<sup>40</sup> 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)<sup>41</sup>

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)

---

<sup>41</sup> 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 autoperefezionamento, sebbene ciò non preveda certo una totale, incondizionata obbedienza nei riguardi di *qing*.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> 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<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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”.

---

<sup>43</sup> 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.*

<sup>44</sup> 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)<sup>45</sup>

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)

---

<sup>45</sup> 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, coscienza 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, coscienza 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 Gaozi<sup>46</sup> basata sul principio

---

<sup>46</sup> 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*.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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".<sup>49</sup> 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".<sup>50</sup> 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-

---

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> *Lunheng* 論衡, 13/36/8.

<sup>49</sup> Chen Ning, *op. cit.*, p. 36.

<sup>50</sup> *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”.<sup>51</sup>

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

---

<sup>51</sup> *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)”.<sup>52</sup> 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

---

<sup>52</sup> 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).<sup>53</sup> 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”.

---

<sup>53</sup> *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,<sup>54</sup> 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*<sup>55</sup> 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

<sup>54</sup> *Xunzi* 23/116/25.

<sup>55</sup> *Xunzi* 90/23/76-77.

In termini generali, la somma gioia è per forza di cose foriera di mestizia<sup>56</sup> 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)

---

<sup>56</sup> 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)<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> 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)<sup>58</sup>

*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,<sup>59</sup> 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)

---

<sup>58</sup> 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".

<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> (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 osmotico<sup>61</sup> costantemente in risonanza tra pulsioni interne ed espressioni

---

<sup>60</sup> 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".

<sup>61</sup> 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).<sup>62</sup>

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.

---

<sup>62</sup> 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)”,<sup>63</sup> 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)”.<sup>64</sup> *Qing* e *mao* non sono termini opposti, bensì funzioni complementari all'interno di un sistema integrato.

---

<sup>63</sup> Cfr. *Guoyu* 4.53/73/1.

<sup>64</sup> 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”.<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> Niente di essenzialistico e di predeterminato in

---

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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".<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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

---

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

<sup>68</sup> *Liji* 9/23.

Xunzi<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup>

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.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> 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。

<sup>70</sup> Zhuangzi 82/29/48.

<sup>71</sup> Hanshi waizhuan 05.16.01.

<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup>

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.<sup>75</sup>

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'.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> *Guanzi* 3.8.

<sup>74</sup> *Ibid.* 53.01.31.

<sup>75</sup> *Hanfeizi* 14.02.02.

<sup>76</sup> *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).<sup>77</sup> 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 sospeso 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.

---

<sup>77</sup> 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».<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> 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 forzatamente 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)





LA NATURA POLISEMICA DI CHENG 誠  
IN MENGZI 孟子 4A12 E XUNZI 荀子 3.9

Ludovica Gallinaro

Nell'ambito della terminologia filosofica cinese, il termine *cheng* 誠 s'impone per la sua duplice problematicità.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Il termine *cheng* 誠 rientra, da un lato, in trattazioni sistematiche e generali di tematiche morali della filosofia cinese classica, oppure si colloca all'interno di analisi testuali di opere della tradizione confuciana. Si vedano, tra i molti: Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction Under the Aspect of the Breakthrough Toward Post-conventional Thinking*, State University of New York Press, Albany, 1993; Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, Leiden-Boston, 2004; Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self-Cultivation*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2002; Kwong-Loi Shun, David B. Wong (eds), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge University Press, New York, 2004; James Jr. Behuniak, *Mencius on Becoming Human*, State University of New York Press, Albany, 2005; Alan K.L. Chan (ed.), *Mencius: Contexts and Interpretations*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002; Tu Weiming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, Albany, 1989. Dall'altro lato, *cheng* è oggetto di studi più mirati, come i contributi di An Yanming, i quali si concentrano sulla ricostruzione storica del termine e la sua formazione concettuale, nonché sulle difficoltà di una sua traduzione univoca: An Yanming, *The Idea of Cheng (Sincerity/Reality) in the History of Chinese Philosophy*, Global Scholarly Publications, New York, 2006; Id., "Western 'Sincerity' and Confucian 'Cheng'", *Asian Philosophy*, 2004, 14, 2, pp. 155-169 e Id., "The Concept of *Cheng* and Its Western Translations", *Journal of Comparative Philosophy*, 2004, 4, 1, pp. 117-136. Inoltre, Luke J. Sim prende

In una prospettiva di interconnessione testuale, condivide con altri concetti fondamentali dell'orizzonte filosofico cinese – in questa sede più specificamente confuciano – una difficoltà intrinseca ad essere completamente spiegato, in tutte le sue valenze, attraverso singole traduzioni inevitabilmente parziali. Parallelamente, rivela una complessità specifica della sua natura e struttura semantica: come è stato messo in evidenza da An Yanming, la polisemia di *cheng* è dovuta alla sua portata filosofica, all'essere non soltanto una parola chiara nella sua funzione espressiva, ma un concetto eterogeneo e dinamico: ciò è visibile, anzitutto, nella ricostruzione storico-semantica e ancor più nei molteplici tentativi di resa concettuale in traduzione. Si dice che tali proposte traduttive non circoscrivano il concetto cinese all'interno di rappresentazioni straniere coincidenti, ma si presen-

---

in esame la valenza del termine specificatamente nel *Zhongyong* 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo) e *Daxue* 大學 (La grande scienza): Luke J. Sim, James T. Bretzke, "The Notion of Sincerity (*Ch'eng*) in the Confucian Classics", *Journal of Chinese Philosophy*, 1994, 21, pp. 179-212; mentre Julia Tao tratta il concetto di *cheng* come chiave per la fondazione dell'ordine socio-politico: Julia Tao, "Beyond Proceduralism: A Chinese Perspective on *Cheng* (Sincerity) as a Political Virtue", *Philosophy East and West*, 2005, 55, 1, pp. 64-79. Per una recente prospettiva storico-filologica sullo stato d'analisi del termine in lingua cinese, si vedano: Ji Ming 继明, Bai Ge 白鸽, "'Cheng' ji rujia zhi 'cheng'" "诚"及儒家之"诚", *Jinzhong xueyuan xuebao*, 2010, 27, 2, pp. 57-59; Lu Fang 鲁芳, "Lun rujia 'cheng' de qi yuan" 论儒家"诚"的起源, *Hunan shifan daxue shehui kexue xuebao*, 2004, 33, 4, pp. 37-40; Gong Jianping 龚建平, "Xian Qin rujia 'cheng' de neihan, sixiang yuanyuan jiqi wenhua yiyi" 先秦儒家"诚"的内涵、思想渊源及其文化意义, *Shanxi ligong xueyuan xuebao (xuehui kexue ban)*, 2011, 29, 1, pp. 1-7. Per studi sul termine contestualmente al *Mengzi* 孟子 (Maestro Meng) e *Xunzi* 荀子 (Maestro Xun), si vedano: Liu Gang 刘刚, "Shilun Mengzi zhi cheng" 试论孟子之"诚", *Xiao fei dao kan wenhua yanjiu*, 2009, pp. 221-222; Song, Ningning 宋宁宁, "Shilun Xunzi 'cheng' de sixiang" 试论荀子"诚", *Xiaogan xueyuan xuebao*, 2009, 29, 4, pp. 50-53.

tino in tutta la loro fluidità cercando di rendere criticamente una corrispondenza (non quindi una coincidenza) semantica sulla base di criteri di analisi e studio storico-filologico, nonché di riconoscimento della diversità dei testi, delle fonti filosofiche e dell'evoluzione storico-letteraria del termine stesso. Evidente e indicativa, a questo proposito, è l'elusività<sup>2</sup> propria di *cheng*, grazie alla quale è possibile dare conto della sua reale ed eterogenea ricchezza e riesaminare grazie a essa alcune dinamiche dell'intero panorama del percorso morale confuciano. Questa proposta critica accenna a uno spostamento di prospettiva metodologica, la quale, attraverso un'attenzione alla struttura stessa della portata concettuale del termine e grazie all'analisi della sua ricchezza semantica, conduce a un'ipotesi di traduzione contestuale. Tale operazione risulta inoltre significativa se si tiene presente l'interconnessione logica tra i vari concetti filosofici nei singoli discorsi e nelle diverse opere. La natura strutturata del discorso filosofico delle opere in questione si mostra come il presupposto per un'analisi differenziata del termine *cheng*, mentre l'articolazione interna a ogni testo permette, nella sua specifica concatenazione, di esplicitare la valenza e il ruolo assunto da *cheng*, di volta in volta, nel singolo contesto argomentativo. Date quindi da una parte la polisemia interna del concetto *cheng*, dall'altra la sua funzionalità dinamica ed esterna in relazione ai testi in cui si presenta, il presente lavoro suggerisce un tentativo di resa della sua polivalenza attraverso una duplice traduzione, prendendo ad esame due passaggi testuali tratti dal *Mengzi* 孟子 (Maestro Meng) e dal *Xunzi* 荀子 (Maestro Xun) in cui il termine svolge un ruolo rilevante.

---

<sup>2</sup> Cfr. An Yanming, "The Concept of *Cheng* and its Western Translations", cit., p. 117.

A titolo introduttivo e allo scopo di fornire una prima indicazione, è comunque opportuno chiarire la sfera semantica “ampia” di tale termine: *cheng* è un perno basilare del perfezionamento morale, nonché un’istanza che fonda la possibilità, per l’uomo, di trovare corrispondenza delle proprie azioni nella volontà del Cielo, elevandosi così allo stato di *junzi* 君子 “uomo nobile d’animo e di virtù”. *Cheng* rimanda all’idea di integrità e completezza, al carattere dinamico del percorso etico e alla funzione sociale dell’effetto della sua realizzazione, nella misura in cui esso indica

la capacità di distinguere senza difficoltà o sforzo ciò che è buono e ciò che non lo è, di coltivare la parte migliore e più genuina di sé e arrivare così a comprendere la propria natura, di essere autentico, sincero con se stesso prima ancora che con gli altri, portando a completamento il difficile percorso verso l’integrità morale e la perfezione per riscattare la propria persona e possibilmente il prossimo dalla mediocrità della condizione umana.<sup>3</sup>

Nel *Mengzi* la comprensione e la coltivazione perfetta di sé si declina, grazie a un procedimento ben definito, in un continuo “aprire e dispiegare” la propria natura buona, vale a dire in un percorso morale il cui assetto è incentrato sulla *perfettibilità* e sul suo carattere attivo. Questo, alla fine, conduce alla piena realizzazione di tale impulso etico nella natura umana, ovvero alla perfezione morale, che si estende anche agli altri.

La capacità di far valere la propria eccellenza morale non solo rispetto agli altri, ma anche in un contesto più

---

<sup>3</sup> Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2010, p. 103.

ampio, a caratterizzazione “cosmologica”,<sup>4</sup> si ritrova invece nel *Xunzi*, in cui si delinea un quadro completo della perfezione morale in termini non di “apertura”, ma di “formazione” tesa all’integrità della propria natura, ovvero come *perfezione* acquisita. Un disciplinamento ragionato che, a partire dall’educazione e dalla corretta applicazione alle norme rituali, mette in atto un continuo processo di raffinamento e costruzione del comportamento morale: ciò riconfigura l’uomo e la sua propria natura come una struttura completa e “riformata”. La completezza, o integrità perfetta cui si perviene, si mostra nella nuova natura acquisita e nel dar prova dell’eccellenza morale, elemento fondamentale nel discorso xunziano.

### *Cheng come perfettibilità*

Nel *Mengzi* il termine *cheng* si presenta con rilevanza filosofica in due passi differenti (4A12 e 7A4),<sup>5</sup> la cui connotazione è connessa al quadro di formazione morale avanzato nel corso dell’esposizione menciana: in tale contesto è possibile riscontrare la coerenza di *cheng* relativamente all’unitaria discussione dell’opera.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Sulla differenza tra “ethical cheng” e “cosmic cheng” cfr. An Yan-ming, *The Idea of Cheng (Sincerity/Reality) in the History of Chinese Philosophy*, cit., pp. 50-53.

<sup>5</sup> Per tutti i richiami al *Mengzi* si veda: Yang Bojun 楊伯峻 (a cura di), *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Zhonghua shuju, Beijing, 1960<sup>1</sup>.

<sup>6</sup> I passi in questione e la relativa validità di *cheng* come concetto filosofico appartenente a pieno titolo all’orizzonte filologico-testuale in cui compare sono oggetto di dibattito (cfr. James Jr. Behuniak, *Mencius on Becoming Human*, cit., pp. 146-147, nota 112). Le posizioni più caute denunciano un’evidente carenza di base testuale per una ricostruzione effettiva di *cheng* relativa al *Mengzi* (cfr. Kwong-Loi Shun, David B. Wong (eds), *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, cit., p. 235 n. 1), mentre altre si pronunciano

L'ipotesi interpretativa del passo 4A12, in cui il termine *cheng* si ritrova in una complessa struttura argomentativa, vorrebbe mostrare l'omogeneità e la pregnanza particolare del termine attraverso un'analisi trasversale e in una traduzione specifica, in riferimento alla teoria Menciana della natura umana buona. L'obiettivo della presente proposta è infatti dimostrare l'eterogeneità interna del concetto *cheng*: si è scelto quindi di proporre un tentativo di traduzione nel contesto argomentativo del passo 4A12, ritenuto qui esemplare per la sua corretta polivalenza e adattabilità.

L'intento Menciano fissa come suo scopo quello di sottolineare la priorità della realizzazione morale, spiegandone i presupposti e le potenzialità, nell'ottica di un rinnovamento di alcune direttive del pensiero di Confu-

---

per un'evidente interpolazione dei passi dal *Zhongyong* (cfr. Van Norden, Brian, W., "Comments and Corrections to D.C. Lau's *Mencius*", <<http://faculty.vassar.edu/brvannord/lau.html>>, 1998, s.v. "4A12", "7A4"). Un'attenta analisi di ricostruzione e datazione del *Mengzi* è portata avanti da E. Bruce Brooks e A. Taeko Brooks, i quali criticano la spiegazione di Brian W. Van Norden proponendo una differenziazione cronologica relativa alla struttura tematica e concettuale del *Mengzi* che legittimerebbe la presenza e la valenza filosofica del termine all'interno del contesto Menciano (cfr. E. Bruce Brooks, A. Taeko Brooks, "The Nature and Historical Context of the Mencius" in Alan K.L. Chan, (ed.), *Mencius: Contexts and Interpretations*, cit., pp. 242-281, in particolare pp. 269-271). Un ulteriore studio, valido per la linea assunta nel presente contributo che considera i passi citati come appartenenti all'orizzonte di pensiero Menciano, è quello condotto da Roger T. Ames e David L. Hall. Questi sostengono che la complessità della connessione tra *Mengzi* e *Zhongyong* possa essere approfondita nella considerazione lessicale del manoscritto di Guodian (1993) *Cheng zhi wen zhi* 成之闻之; inoltre, interpretano alcuni passaggi del *Zhongyong* (20-26) come glossa del passo 4A12 del *Mengzi* nell'ottica di una continuità relativa all'idea del ruolo umano nel processo di formazione (cfr. Roger T. Ames, David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001, pp. 131-142).

cio. Da una parte viene rilanciata la proposta etica confuciana che faceva perno sul senso di umanità, sia pur ricalibrandone la portata incentrando la sua teoria sulla rettitudine contro le pericolose teorie<sup>7</sup> dell'epoca; dall'altra si richiama il ruolo essenziale che il Cielo svolge nell'attivazione del percorso morale dell'uomo e, propriamente, nel dispiegamento attivo della qualità intrinsecamente buona della natura umana.

Il passo si apre con un riferimento alla preoccupazione principale che pervade l'intera ricerca menciana, ossia la legittimazione del messaggio etico-politico fondato sulla rinnovata attenzione ai principî basilari stabiliti da Confucio:

居下位而不獲於上，民不可得而治也。

Occupare posizioni subalterne ma non godere di considerazione presso i superiori fa sì che non si possa ottenere il favore del popolo, e di conseguenza non si possa governarlo.<sup>8</sup>

Nel quadro di una situazione socio-politica instabile, scossa da teorie che destabilizzavano l'ordine di pensiero legato al complesso culturale difeso da Confucio, il contributo del pensiero del *Mengzi* richiama il valore primario del retto governo del popolo e la possibilità di accedere alla sua governabilità, ottenendone legittimamente il consenso. Tale legittimazione, tuttavia, è del tutto peculiare, in quanto non è affatto stabilita su caratteri

---

<sup>7</sup> 楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也. «Se i principî di Yang e di Mo non verranno fermati e quelli di Confucio non verranno sostenuti con decisione, il popolo sarà ingannato da proposizioni eterodosse e il sentiero della moralità sarà completamente impedito» *Mengzi* 3B9, trad. it. Maurizio Scarpari, "La concezione della natura umana secondo Mencio" in Id., *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia, 2002, pp. 75-127, p. 77.

<sup>8</sup> Le traduzioni dai testi classici sono di chi scrive, salvo esplicito riferimento a traduzioni altrui già edite.

estrinseci o pragmatici assimilabili alle teorie in voga nel panorama del IV secolo a.C., ma lega la sua forza legittimante al fatto stesso di essere moralmente valida: il miglior modo per governare è rendere operante il senso di umanità, principio fondamentale espresso da Confucio. L'operatività e la forza attiva del senso di umanità si esplicano, per il processo di crescita interiore dell'uomo e per la sua integrazione nel contesto sociale, all'interno di un quadro complementare che vede la differenziazione ordinata dei rapporti esterni, i quali però non sono affatto dei legami esteriori o convenzionali, ma al contrario fondano l'ordine sociale in virtù della loro aderenza a norme "eticamente assolute".

Nel passaggio seguente l'articolazione delle relazioni fondative si snoda attraverso vincoli i cui poli chiamati in causa sono più vicini: la relazione tra gli amici e quella con i propri cari,<sup>9</sup> sino ad arrivare a se stessi, su cui si focalizza il nodo argomentativo:<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Confucio stesso sottolineava la connessione tra il "microcosmo" familiare e il "macrocosmo" sociale: «La famiglia è così l'unità essenziale di una società ove i nobili sentimenti e le relazioni sono l'umana rappresentazione rituale e il trionfo ultimo dell'ordine e dell'armonia», Tiziana Lippiello (a cura di), Confucio, *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003, p. XXII.

<sup>10</sup> Similmente: 在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣 (...) «Fino a quando chi si trova in una posizione subalterna non otterrà il sostegno dei superiori, il popolo non sarà governabile. Per ottenere il sostegno dei superiori vi è una regola: se non si conquista la fiducia degli amici, non si otterrà il sostegno dei superiori. Per conquistare la fiducia degli amici vi è una regola: se non si segue la volontà dei genitori, non si conquisterà la fiducia degli amici. Per seguire la volontà dei genitori vi è una regola: se guardando dentro di sé non si troverà l'autenticità, non si potrà seguire la volontà dei genitori» *Zhongyong*, 20; trad. it. Tiziana Lippiello (a cura di), *Zhongyong: la costante pratica del giusto mezzo*, Marsilio, Venezia, 2010, pp. 96-97. Per tutti i richiami al *Zhongyong* si veda: Zhu, Xi 朱熹 (a cura di), *Sishu zhangju jizhu* 四



獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道：反身不誠，不悅於親矣。

Vi è un solo modo per guadagnare la considerazione dei superiori: se non si gode della fiducia degli amici, allora non si otterrà il favore dei superiori.

Vi è un solo modo per ottenere la fiducia degli amici: se ci si pone al servizio dei propri cari ma costoro non sono felici, allora non si potrà guadagnare la fiducia degli amici.

Vi è un solo modo per rendere felici i propri cari: se si esamina attentamente se stessi<sup>11</sup> ma non ci si perfeziona, allora non si faranno felici i propri cari.

Si possono evidenziare due elementi: in primo luogo, il rapporto tra il porsi rettamente al servizio dei propri familiari, pena la loro insoddisfazione e infelicità, e l'apertura verso gli amici, nonché degli amici ai superiori. Questo percorso verso l'alto, che si apre agli altri, presenta due caratteristiche: la prima, si fonda sul principio di umanità, il quale rende possibile la stessa struttura complessiva; la seconda, ha inizio nel servizio reso ai propri cari, ed è da questo punto che si rafforza e quindi si esplicita il senso di umanità: «è proprio nel servire i genitori che *ren* 仁 ha il suo fondamento principale».<sup>12</sup>

---

書章句集注, Beijing, Zhonghua shuju, 1983, pp. 14-40. La nostra proposta si discosta dalla traduzione di Tiziana Lippiello, la quale rende *cheng* come “autenticità”.

<sup>11</sup> Il termine *fan shen* 反身 indica l'introspezione, il continuo guardare dentro di sé che permette di giungere all'adempimento dell'impulso etico insito in ognuno. È uno “strumento-funzione” attraverso cui si esplica e s'irradia il perfetto valore morale cui l'uomo tende per natura.

<sup>12</sup> 仁之實，事親是也. *Mengzi* 4A27; trad. it. Maurizio Scarpari, *Studi sul Mengzi*, cit., p. 85. In quest'ottica, sulla linea del “rilancio” del pensiero di Confucio, si giustifica anche la difesa dell'amore differenziato contro l'accezione di Mozi con cui le teorie confuciane si erano dovute confrontare. Nel *Mengzi*, di fronte al rischio di disgregazione

In secondo luogo emerge la *conditio sine qua non* di tutto il complesso formativo,<sup>13</sup> vale a dire la possibilità di perfezionarsi attraverso l'introspezione e l'attenta osservazione di sé. Contro la speculazione puramente utilitaristica dei moisti il cui Cielo era, di fatto, un mero dispensatore di premi e punizioni che relegava il ruolo dell'uomo a una semplice esecuzione interessata, ma anche contro l'idea secondo cui quanto dato all'uomo dal Cielo fosse principalmente una natura "animale" con fame e istinto sessuale, nel *Mengzi* viene riabilitato il ruolo del Cielo nella connessione con la sfera formativa dell'uomo. Non ammettere la priorità della componente morale della natura umana avrebbe infatti significato, da una parte, non solo porre in discussione l'intero patrimonio culturale fondato sulla rilevanza dei principî avanzati da Confucio, ma anche dare spazio a concezioni "pericolose", entro cui l'uomo sarebbe stato ridotto a mero strumento in balia di decisioni non rettamente ponderate; dall'altra c'era il rischio di non poter recuperare un ordine sociale e politico effettivo, realmente fondato e corretto.<sup>14</sup>

---

insito nelle opposte teorie moiste, si avanza una soluzione normativa che ritorna al retto intendere di Confucio.

<sup>13</sup> Julia Tao chiarisce quale sia il risvolto dinamico e sociale di *cheng*, sottolineando come ci sia un effettivo processo in cui si concretizzi il valore proprio del termine, partendo dall'unità base della socialità per aprirsi poi alla sfera pubblica del governo e della vita politica. *Cheng* si pone come una vera e propria "fonte" dalla quale scaturiscono effetti positivi e attivi per la società, vale a dire rendere felici i propri cari, guadagnare la fiducia degli amici ed esercitare un governo retto. Cfr. Julia Tao, "Beyond Proceduralism: A Chinese Perspective on *Cheng* (Sincerity) as a Political Virtue", cit., p. 72 e ss.

<sup>14</sup> A questo si ricollega la pericolosità delle tesi individualiste, le quali ponevano indirettamente l'impegno e il coinvolgimento sociale come "nocivi" per la cura della propria natura data dal Cielo. L'ordine della comunità politica e sociale, per essere stabilizzato, richiedeva una responsabilità reale dell'uomo: dedicarsi a tale attività avrebbe

L'unico mezzo per giustificare l'imprescindibile esigenza del perfezionamento morale era derivarla dalla costituzione stessa della natura umana: i cosiddetti *duan* 端 “germogli” morali, in quanto sedimentati nel nucleo umano dato dal Cielo, e in quanto visibili nella tendenza compassionevole<sup>15</sup> ed empatica fondamento del senso di umanità dell'uomo, devono<sup>16</sup> essere curati perché l'uomo adempia al compito stesso posto dalla sua natura, dia completezza a se stesso e riesca nel processo di integrazione con gli altri. La necessità di aprirsi al senso di umanità verso l'alto richiede così la necessità di perfezionare se stessi.

---

causato, secondo gli individualisti, una distrazione e un disinteresse nei confronti invece della propria vita, dono diretto del Cielo. Cfr. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 213 e ss.

<sup>15</sup> Il termine “compassionevole”, che traduce la negazione di *ren*<sup>a</sup> 忍 “crudele”, “senza pietà”, ossia “la capacità di sopportare la vista del male inflitto ad altri”, va inteso in senso letterale come “partecipare al patire altrui” (*cum-pati>passus*), scervo da ogni sfumatura religiosa o teorica sovrastrutturale. L'espressione “tendenza compassionevole ed empatica” esplicita il significato di piena partecipazione emotiva.

<sup>16</sup> Philip J. Ivanhoe evidenzia come il sentimento di compassione metta l'uomo in condizione di poter sviluppare la propria moralità, presente nei germogli, ma potrebbe essere una motivazione troppo debole per l'attuazione di tale sviluppo morale. Da un lato i germogli mostrano tale tendenza al bene in uno stadio potenziale, dall'altro essi pongono l'impegno continuo come condizione del loro sviluppo verso le virtù. Qualcuno potrebbe sostenere che l'esistenza di tale sentimento e potenzialità sia solo una condizione necessaria, ma non sufficiente, per l'azione morale. A questo proposito s'impone la primaria importanza di *xin* 心, la cui funzione risponde ad un'esigenza strutturale della natura umana, essendo l'unico a poter valutare e soppesare rettamente nei contesti decisionali: per questo è il “timoniere” del proprio sé. Pertanto, nell'apporto fondamentale alla natura umana e nel legame complementare con *cheng*, svolge un ruolo di primo piano. Cfr. Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, cit., p. 19 e ss.

Questo percorso, si è visto, parte da un'attenta osservazione interna, grazie alla quale è possibile riconoscere l'esigenza di tale perfezionamento, e viene poi portato avanti dalla riflessione messa in atto dal cuore. Viene chiarito in seguito, una volta posta la necessità di mettere in pratica tale percorso a livello normativo, in che cosa consista il suo presupposto di attuazione, ovvero cogliere in modo costruttivo e penetrare nel senso della bontà:

誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。

Vi è un solo modo per perfezionare se stessi: se non si penetra chiaramente con l'intelligenza e non si afferra<sup>17</sup> la bontà, allora non si arriverà alla realizzazione perfetta di se stessi.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Il termine *ming* 明 rimanda alla profonda conoscenza del bene, parte integrante della natura umana, da svilupparsi attraverso lo studio e l'educazione e correlata alla realizzazione di sé. Similmente: 誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣. «Infine per trovare in sé l'autenticità vi è una regola: se non si avrà una chiara consapevolezza del bene non la si troverà.» *Zhongyong*, 20; trad. it. Tiziana Lippiello (a cura di), *Zhongyong: la costante pratica del giusto mezzo*, cit., p. 97. La nostra traduzione vuole invece sottolineare l'incisività e la forza attiva della visione chiara che conduce alla piena comprensione e al padroneggiare la bontà. È una visione perspicace e consapevole, un afferrare il pieno senso della bontà, e quasi una sorta di riconoscimento o intuizione attiva della naturale tendenza al bene dell'uomo: un prendere coscienza che spontaneamente dà avvio al processo di perfezionamento morale.

<sup>18</sup> Maurizio Scarpari traduce lo stesso passo con: «Esiste un modo (*dao* 道) per perfezionare la propria persona. Se non si è particolarmente attenti alla bontà, non si diventerà mai una persona completa», Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 105 (corsivo ns.). In modo affine, l'idea del giungere a compiutezza è presente nella nostra traduzione ma, a differenza di quanto verrà proposto per la traduzione del passo nel *Xunzi*, in cui il carattere di "intero" "completo" viene messo in risalto in quanto "perfetto", in questo passaggio menzionano intendiamo evidenziare la sfumatura concettuale del gesto realizzato.

Dare ascolto e sviluppo alla bontà, e ai germogli dati dal Cielo, conduce alla perfezione morale: in ciò l'uomo si pone nell'ottica di «nutrire la propria natura, e in tal modo servire il Cielo». <sup>19</sup> Pertanto, oltre al riconoscimento dell'esigenza del perfezionamento in connessione con l'esercizio del *ren*, e della necessità della profonda comprensione della bontà della natura umana <sup>20</sup> quale presupposto alla realizzazione di tale perfezionamento, nel terzo passaggio l'uso del termine *cheng* spiega l'effettiva pratica morale nell'attuazione e nella compenetrazione dei ruoli del Cielo e dell'uomo:

是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。

Per questo motivo, la *perfettibilità* <sup>21</sup> è il *dao* del Cielo, mentre dedicarsi alla riflessione <sup>22</sup> sulla *realizzazione della perfettibilità* è il *dao* dell'uomo.

“Realizzazione perfetta” indica l'adempimento del compito del perfezionarsi che logicamente conduce alla perfezione.

<sup>19</sup> 養其性，所以事天也。Mengzi 7A1; trad. it. Maurizio Scarpari, *Studi sul Mengzi*, cit., p. 89.

<sup>20</sup> Sostenere che *xing* 性 la “natura umana” sia buona richiede come suo presupposto riconoscere che siano *qing* 情, ovvero le componenti primarie e genuine dell'uomo, a porre il fondamento della bontà. Cfr. 乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。 «Per quanto riguarda la sua parte più genuina (*qing* 情), l'uomo è in grado di diventare buono; è esattamente questo che intendo con “bontà” (*shan* 善). Se invece l'uomo diventa cattivo, ciò non dipende affatto dalle sue qualità naturali» Mengzi 6A6; trad. it. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 222. Se parte costitutiva della natura umana è anche questa inclinazione genuina tesa alla bontà incarnata in *qing*, allora la natura umana, nella sua struttura e qualità, è buona (un qualcosa di perfettibile), e la sua esplicazione si porrà nei termini del rendere attiva tale caratteristica perfettibile.

<sup>21</sup> Maurizio Scarpari traduce diversamente dal nostro “perfettibilità”: «Per questo motivo la perfezione morale è il *dao* del Cielo, aspirare alla perfezione morale attraverso la riflessione è il *dao* dell'uomo. Non s'è mai visto il caso di uno che avendo raggiunto il sommo grado

Infatti, non si è mai visto nessuno che, una volta giunto alla perfezione morale, cioè al massimo grado di perfettibilità, non abbia messo in pratica le sue azioni per gli altri,<sup>23</sup> e nemmeno v'è stato mai nessuno che sia stato capace di agire rettamente verso gli altri senza aver sviluppato la propria perfettibilità.

In questo senso, perfezionarsi significa dare compimento alla propria perfettibilità e permetterne lo sviluppo; la

di perfezione morale non stimoli gli altri, né s'è mai dato il caso di uno che non avendo raggiunto la perfezione morale sia stato in grado di stimolare gli altri al bene» *Mengzi* 4A12; trad. it. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 105.

<sup>22</sup> Il termine *si* 思 indica la riflessione relativa alla propria condizione in sé e al suo essere in rapporto con gli altri. È un riflettere attivo e pratico, non ridotto alla mera funzionalità sulle esternazioni morali cui si può giungere, ma anzi svolge un ruolo cardine per la valutazione etica.

<sup>23</sup> La capacità di rendere efficace verso gli altri il valore di colui il quale è *sheng* 聖 “eccellente” o “massimamente saggio e virtuoso” è presa in esame da Mark Csikszentmihalyi in termini di “risonanza”, all’interno della questione relativa all’aspetto trascendente della perfezione morale. La questione non ricade nel concetto di trascendenza equivalente a una opposizione tra sfera umana e sfera del Cielo, ma, facendo leva su paralleli testuali tra *Mengzi* e il manoscritto *Wuxing pian* 五行篇, avanza un’ipotesi interpretativa interessante. La proposta vorrebbe spiegare la natura sagace e “risonante” del *sheng* in diretta connessione con *tian* 天, servendosi della metafora *jin sheng er yu zhen zhi* 金聲而玉振之 al fine di comprendere il funzionamento di *de* 德 e il valore della sua efficacia come *cheng*. Particolarmente significativa risulta l’analisi dei passi 聖也聖人知天道也 (*Guodian Wuxing* §15.1), 善人道也 德天道也 (*Mengzi* 5B1; *Guodian Wuxing* §1.7; §9.4), 金聲而玉振之有德者也 (*Guodian Wuxing* §9.1): l’uomo massimamente saggio, in accordo con *ming* 命, ossia quanto conferito dal Cielo, ha una profonda e totale conoscenza di quanto più pertiene al Cielo, ovvero *tiandao* 天道: per questo possiede una forza virtuosa e numinosa, la quale si esercita come capacità risonante e possibilità medesima di partecipare a quella *perfezionabilità* ad essa connaturata. Cfr. Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue*, cit., pp. 161-200.

natura umana tendente al bene data dal Cielo è già un essere perfettibile: in questi termini il *dao* 道 del Cielo è la possibilità stessa dell'uomo di essere perfezionabile, mentre il completare tale perfettibilità è ciò in cui si risolve il *dao* dell'uomo. La coltivazione morale di sé non è altro che il *dispiegamento* morale della propria natura e uno sviluppo articolato della bontà innata. Questo giustifica, pertanto, la traduzione di *cheng* come “perfettibilità”: primariamente nell'essere una condizione tesa al suo soddisfacimento; nel mostrarsi poi quale processo del suo sviluppo, quindi come perfezionamento; e infine nel suo presentarsi come situazione morale compiuta e sviluppata, quindi come perfezione. Perfettibile si chiarifica nei termini di qualcosa già positivo nel suo stesso porsi, che per sua natura non contempla altro che la sua attuazione verso la perfezione. Tale stato perfetto, intrinsecamente dinamico, si allarga a sua volta verso l'esterno, ovvero nella condivisione e nel legame morale con gli altri.

Un appunto ulteriore, che completa il quadro di *cheng* inteso come perfettibilità, è necessario in relazione alla modalità iniziale tramite cui l'uomo si applica a tale pratica di coltivazione, ovvero la riflessione. La pratica riflessiva, fondamentale per il compimento del percorso morale, è posta qui in primo piano: il suo ruolo primario si risolve in una valutazione continua e ponderata, tesa all'apertura del nucleo proprio della natura umana, e quindi in una valutazione complessiva del comportamento morale. La riflessione, si dice nel *Mengzi*, risiede in *xin* 心, nel cuore: «l'organo [la funzione propria] del cuore è in grado di riflettere: quando riflette l'uomo riesce a valutare al meglio, nel caso contrario non ci riesce». <sup>24</sup> Il cuore quindi riflette nel percorso morale: riflettere su

---

<sup>24</sup> 心之官則思，思則得之，不思則不得。 *Mengzi* 6A15; trad. it. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 128.

*cheng* significa dischiudere il valore della tendenza perfezionabile insita nella stessa natura umana. *Cheng* si lega alla natura umana perché ne enuclea, nei termini di perfezionabilità potenziale, la stessa qualità buona tesa al perfezionamento.

Resta da chiarire, in relazione alla natura umana, in che modo si diano, oltre alla possibilità della sua realizzazione in termini di “dispiegamento”, anche la possibilità del suo nutrimento e della sua comprensione. Nel *Mengzi* si afferma, a questo proposito, che solo in tal modo si giunge a capire quale sia la compenetrazione tra uomo e Cielo:

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

Solo chi si dedica completamente alla realizzazione del proprio cuore comprende la propria natura; comprendendo la propria natura, comprende il Cielo. Mantenere integro il proprio cuore e nutrire la propria natura: così si serve il Cielo.<sup>25</sup>

La complessa dinamica di articolazione del percorso morale prende avvio da un dato basilare: l'uomo sente di provare, oltre a istinti e pulsioni, anche stimoli tesi alla compassione. A quest'ultimi dà maggior peso, dal momento che, se sottoposti alla giusta valutazione, risultano stabili e fondativi di quel senso di umanità, insito in germogli dati dal Cielo, alla radice di ogni esistenza. A partire da questo l'uomo comprende che cosa sia tale tendenza buona presente in lui, e la necessità di metterla in pratica nel perfezionamento di se stesso. Inoltre, egli si predispone alla concentrazione sulla facoltà riflessiva del proprio cuore, il quale percepisce e soppesa questo orientamento al bene, aprendo di fatto la sua stessa possibilità di sviluppo. Nel seguire attivamente tale propen-

---

<sup>25</sup> *Mengzi* 7A1; trad. it. Maurizio Scarpari, *Studi sul Mengzi*, cit., p. 91.



sione, vale a dire perfezionandosi, l'uomo si apre alla qualità più propria della sua natura, portando in superficie e coltivando quei germogli di cui all'inizio intravedeva inconsapevole l'effetto. Così, per rafforzare e comprendere a pieno tale "pianta nata dal germoglio", la natura umana perfezionata, è doveroso per l'uomo consolidare l'organo (e la sua funzione) che rende possibile questo stesso percorso, ovvero lo stesso cuore: in tal senso egli deve dedicarsi totalmente allo sviluppo e all'espressione completa delle potenzialità del cuore e curarne la conservazione perché vi possa essere, rispettivamente, comprensione e nutrimento della propria natura, e in ultima analisi, il consolidamento della sua perfezione.<sup>26</sup> Lo sviluppo morale è fluido e interconnesso nelle sue dinamiche: *cheng* ne pone la possibilità intrinseca nel concetto di perfettibilità, il cuore ne consolida la struttura nella sua realizzazione quale perfezione. La stretta connessione tra *cheng* e *xin*, in riferimento alla natura umana buona, si declina quindi nei termini di apertura, sviluppo, completamento, nutrimento.

---

<sup>26</sup> La descrizione di tale processo si è limitata alla spiegazione dei termini presenti nel passo del *Mengzi* 4A12, per meglio sottolineare la correlazione logica dei concetti direttamente chiamati in causa. È importante ricordare, però, come per l'uomo nobile d'animo concorrono al raggiungimento della perfezione morale anche altri concetti altrove evidenziati nel *Mengzi*, ad esempio lo studio e l'educazione, imprescindibile oggetto della riflessione, o la rettitudine prescrittiva, elementi che si inseriscono in tale percorso secondo dinamiche altrettanto complesse e fondamentali.

### Cheng come perfezione

Il passo del *Xunzi* con cui s'intende mostrare l'accezione di *cheng* come "perfezione" si trova nel terzo capitolo dell'opera intitolato *Bu gou* 不苟 traducibile con "Nessuna negligenza", nel senso di "assoluto rigore, disciplina, scrupolosità". Tale significato si lega direttamente a ciò che è moralmente opportuno, e quindi retto, giusto: già nel *Mengzi* si era messa in evidenza l'importanza della vera correttezza, in accordo con scelte e pratiche coscienziose.<sup>27</sup> Nel *Xunzi*, parimenti, si sottolinea con forza l'esigenza di riconoscere non solo l'esattezza insita nelle azioni che ognuno decide di compiere, ma anche quei principî reali e fondanti attraverso i quali si può veramente divenire uomini nobili d'animo. Secondo la datazione proposta da John Knoblock, questo capitolo appartiene alla fase piuttosto tarda della vita intellettuale e politica di *Xunzi*,<sup>28</sup> quando il filosofo si trova costretto, di fronte ai nuovi sviluppi dell'Accademia *Jixia*, a ergersi come restauratore e difensore di quelle pratiche morali autentiche che erano finite in secondo piano, all'interno di discorsi relativistici a causa delle speculazioni parziali della retorica e dell'affermarsi di un'etica illegittima. A questo scopo, nel capitolo ci si sofferma sull'ideale morale dell'uomo nobile d'animo, descrivendone le peculiarità e sottolineando la necessità della sua condizione. Il

---

<sup>27</sup> 生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。 «Alla vita pure anelo con ardore, ma anche la rettitudine rientra fra le mie maggiori aspirazioni. Dovendo scegliere tra le due, anteporrei la rettitudine alla vita stessa. Desidero molto la vita, ma poiché vi sono cose che desidero ancora di più, non farei nulla di sconveniente pur di conservarla» *Mengzi* 6A10; trad. it. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 200 (corsivo ns.).

<sup>28</sup> Tra il 255 e il 238 a.C.: l'indicazione cronologica è ricostruita in John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, voll. 3, Stanford University Press, Stanford, 1988-1994, pp. 15-31.

tema verrà ripreso successivamente nei capitoli 24 e 25: anche se il contenuto di questi tende a focalizzarsi soprattutto sui metodi coercitivi e di forte disciplina che s'imponevano come necessari, la forza dell'esempio morale totale dell'uomo nobile d'animo viene riportato in auge, in conformità all'ideale confuciano.<sup>29</sup>

Il terzo capitolo insiste sul tema della coltivazione morale: da una parte le argomentazioni iniziali, rivolte contro la dialettica parziale, vogliono sottolineare come la retorica e l'educazione superficiale devino l'uomo dalla seria ricerca della conoscenza e dal percorso di coltivazione morale che solo può portare allo stato di *junzi*; dall'altra, l'intera argomentazione viene incentrata sull'uomo nobile d'animo, non sull'uomo eccellente o il saggio. Difatti, mentre colui il quale è *sheng* 聖 rappresenta l'apice della moralità<sup>30</sup> e quasi la trascende verso la divinità, intesa come accesso a uno stato supremo in forza delle capacità massime di saggezza, chi si definisce *xian* 賢, invece, si distingue per la sua particolare cura nell'esercizio della saggezza, di cui però non ha ancora raggiunto il grado più elevato caratterizzato da spontaneità e quiete. Il *junzi*, l'uomo nobile d'animo, si colloca al livello più basso di questa scala di moralità, ponendosi come l'obiettivo primario dell'educazione e della coltivazione morale: grazie alla volontà di perfezionarsi e al processo stesso di formazione del suo carattere, si distingue dallo scarso impegno che lo *xiaoren* 小人 "l'uomo

---

<sup>29</sup> Si veda la presentazione tematica dell'opera nell'Introduzione e la ricostruzione biografica in Knoblock, John, *op. cit.*, pp. 28-35. Inoltre, per un approccio alla datazione e all'autenticità dei diversi capitoli dell'opera, si veda John Knoblock, *op. cit.*, pp. 105-128.

<sup>30</sup> Cfr. nota 22. Il termine *sheng* può rendersi con "uomo eccellente", dove si mira a sottolineare l'esemplarità nella manifestazione di ogni virtù propria di chi, a tale stadio massimo di saggezza, agisce moralmente in modo immediato e spontaneo secondo una forza numinosa e perfetta.

dappoco” investe su se stesso. L’impegno in questione consiste nella formazione morale continua e costante attraverso lo studio e la comprensione pratica delle norme rituali: soltanto la loro piena acquisizione permette all’uomo di divenire completo e perfetto<sup>31</sup> e di mostrare in maniera effettiva il suo valore in qualità di modello morale. Lo stile del discorso filosofico del capitolo, in questo senso, è teso ad evidenziare un’esemplarità morale legittima perché basata sulla categoricità delle sue caratteristiche. Nel passo 3.9 la funzione e il significato di *cheng* seguono una concatenazione argomentativa serrata e una struttura omogenea, in cui l’intento di dimostrare la totale validità del modello etico del *junzi* e delle sue peculiarità più proprie si codifica in passaggi che sondano ogni aspetto della sua condotta e valutano la legittimità delle sue azioni, insistendo sulla relazione contrastiva con l’uomo dappoco. Il *junzi*, infatti, dimostra il proprio valore esemplare seguendo una necessaria formazione etica e aderendo al senso di perfezione: in tal modo *cheng* assume il significato di caratterizzazione paradigmatica dell’uomo nobile d’animo e del suo essere morale. L’esemplarità si connota come uno stato stabile e formato, quindi integro: la perfezione è pertanto intesa come “compiutezza”. Ciò che è completo si denota come perfetto in virtù della sua realizzazione: a livello qualitativo indica uno stato senza mancanze, e a livello formale un percorso che, di fronte a un’esigenza, si attiva necessariamente per acquisire uno stato ulteriore, differente e compiuto in ogni sua parte. Nel *Xunzi*, e in particolare nel passaggio proposto, è visibile tale valore semantico di *cheng* come perfezione in termini di completezza e

---

<sup>31</sup> La completezza cui si perviene tramite la coltivazione di sé permette all’uomo di situarsi in una relazione cosmica e di formare quindi una triade con Cielo e Terra. Cfr. John Knoblock, *op. cit.*, p. 104 e ss.

condizione necessaria.<sup>32</sup> Difatti, la perfezione morale riempie e soddisfa, per sua definizione, ogni requisito e presupposto per la messa in opera dell'azione morale, e più generalmente, per la coltivazione complessiva di se stessi:<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> La resa in traduzione di *cheng* con “perfezione” intesa come “completezza” si lega alle indicazioni lessicali date da Maurizio Scarpari relativamente alla connessione tra *cheng* 誠 e *cheng* 成: «Nella letteratura filosofica (...) diventa prevalente la stretta connessione con *cheng* 成 (“portare a compimento, realizzare, perfezionare”), omofono con cui è spesso intercambiabile. (...) *Cheng* 誠 indica un aspetto particolare di *cheng* 成», Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 103. Inoltre richiama l'analisi di Angus C. Graham relativa a *cheng*, che lo studioso traduce con “integrità” (*integrity*): «*Cheng* (“integrità”) deriva invece da *cheng* 成 (“diventare completo”), che viene giustapposto a *sheng* 生 (“nascere”) per indicare la maturazione di una determinata cosa», Angus C. Graham, *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza, 1999, p. 179.

<sup>33</sup> Il secondo capitolo del *Xunzi*, intitolato *Xiushen* 修身 “Sulla coltivazione morale del proprio sé”, sottolinea il concetto relativo al nutrire il proprio cuore, *yang xin* 養心, il quale rimanda a *yang sheng* 養生, ovvero all'impegno per il nutrimento della propria natura. Risulta interessante tracciare un quadro d'analisi sia per quanto riguarda la funzione e la potenzialità di *xin*, tra *Xunzi* e *Mengzi*, in relazione al nutrimento della propria natura, sia riguardo il suo ruolo diversamente attivo nella logica del percorso morale. Nel *Mengzi* la funzione del “mantenere integro” e la riflessione propria del cuore hanno un significato peculiare; mentre nel *Xunzi*, in relazione a *zhili* 知慮, la facoltà ponderante e ordinatrice propria del cuore, si legano altri concetti ripresi dal *Zhuangzi* 莊子 (Maestro Zhuang), quali *xu* 虛 “vuoto”, *yi* 一 “unitarietà” e *jing* 靜 “quiete”, attraverso cui pervenire e comprendere l'unitarietà del *dao*. Cfr. Lee Y. Yearley, “Hsun Tzu on the mind: his attempted synthesis of Confucianism and Taoism”, *Journal of Asian studies*, 1980, 39, 3, pp. 465-480. Anche lo stesso concetto di *tiande* 天德 richiama, secondo John Knoblock, elementi legati alla caratterizzazione del saggio del *Zhuangzi*, nell'apertura della sua mente vuota alla potenza silenziosa del *dao* e alla connessione con la potenza del Cielo. Cfr. John Knoblock, *op. cit.*, p. 167.

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之為守，唯義之為行。<sup>34</sup>

L'uomo nobile d'animo, nel processo di nutrimento del proprio cuore, non troverà cosa migliore della perfezione morale: una volta giunto a tale perfezione morale, non vi sarà altro da compiere, null'altro che mantenere il senso d'umanità e agire con senso di giustizia.

Inoltre, il raggiungimento di uno stato di integrità si pone come condizione di possibilità per l'intero processo che porta alla formazione dell'uomo nella sua natura (morale) acquisita e alla trasformazione del mondo:

誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。

Se un cuore *integro*<sup>35</sup> preserva il senso di umanità, esso traspare in maniera corretta nella forma; nel suo retto configurarsi è allora una forza che s'irradia e dispiega in ogni cosa, e con questo possiede le doti per seguire il corso della trasformazione; se un cuore integro agisce con senso di giustizia, esso si accorda ai principî che permeano tutte le cose; così allora ha una visione perfetta in ogni cosa, e in tale visione è capace quindi di mettere in atto il cambiamento.<sup>36</sup> Il mutamento e la trasformazione si susseguono in alternanza, e questo è la potenza del Cielo.

---

<sup>34</sup> Per tutti i richiami al *Xunzi* si veda: Wang Xianqian 王先謙 (a cura di), *Xunzi jijie* 荀子集解, Zhonghua shuju, Beijing, 1988, 2 voll.

<sup>35</sup> Il raggiungimento e la piena acquisizione della perfezione sono le basi fondanti per il processo descritto: la traduzione in questo caso di *cheng xin* 誠心 come "cuore integro" vuole rendere il significato di piena formazione e di stabilità di ciò che permette e legittima la trasformazione.

<sup>36</sup> Il passaggio presenta molti concetti differenti, i quali sono inseriti in un quadro argomentativo e lessicale che mostra affinità con l'orizzonte terminologico del *Wuxing pian*: in particolar modo, i termini *xing* 形 e *du* 獨 risultano significativi per la peculiarità semantica che possiedono. Rispettivamente, *xing* è la configurazione corretta e la manifestazione esterna di quanto a partire dall'interno giunge a

Oltre a questo valore di imprescindibilità, *cheng* si connette alla sfera dell'eccellenza morale focalizzandosi sulle caratteristiche della condotta del *junzi* e sulla funzione della sua presenza nella società e nel mondo. Una prima peculiarità sembra essere una tendenza al silenzio, un riserbo misurato che si esplica in due gradi differenti. Già nel *Lunyu* 論語 (Dialoghi) troviamo questa differenza:

---

conformazione. È una sorta di risonanza formale, attraverso cui la forma diviene visibile come forma “corretta” seguendo la dinamica interno-esterno. *Du* indica il concentrarsi attivo su un punto unico e centrale, ma anche la singolarità, il trovarsi in riflessiva solitudine, grazie alla quale si perviene ad una condizione di concentrazione ponderata, la quale a sua volta apre al processo di formazione morale e trasformazione (Cfr. Mark Csikszentmihalyi, *op. cit.*, pp. 173-177, 278, 286). L'argomentazione si mostra come una doppia correlazione di coppie concettuali contrapposte, che dipana il percorso tramite cui le virtù *ren* e *yi* 義 si manifestano in tutta la loro importanza per la sfera umana. A titolo introduttivo è opportuno ricordare come *shen* 神 indichi le forze spirituali che entrano nella sfera umana controllandone in modo equilibrato le esternazioni e manifestazioni, e quindi il legame concettuale con la loro rilevante presenza rituale. Inoltre, con esso si intende «ciò che è “divino, spirituale, numinoso” nell'individuo al quale siano state conferite facoltà che trascendono le normali prerogative umane (...) può indicare anche uno stadio molto avanzato di maturazione spirituale», Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 69; *hua* 化 letteralmente rimanda alla trasformazione graduale e interna della sostanza o degli elementi costitutivi delle cose, considerando sempre il mantenimento del loro dinamismo interno e vitale, e può riferirsi alla trasformazione dei metalli, o del ghiaccio in acqua, ai cambiamenti digestivi del cibo, nonché alla trasformazione di se stessi; *li* 理 si riferisce alle linee che formano la trama della giada (le venature), le giunture del bambù, le linee della pelle e le fibre lunghe del muscolo. In base al suo uso verbale, per cui si può tagliare correttamente qualcosa lungo le sue linee costitutive, è possibile riconoscere e stabilire un modello ordinato e razionale di qualcosa. In questo caso sta ad indicare le linee che orientano la costituzione delle cose e la formazione qualitativa degli esseri; *bian* 變 indica il cambiamento, il passaggio, anche repentino, da uno stato o da una situazione ad un'altra, contrapponendosi al citato *hua*. Cfr. John Knoblock, *op. cit.*, pp. 80-83.

una prima accezione è “funzionale” e deriva dalla volontà, propria dell’uomo nobile d’animo, di limitare le sue esternazioni verbali per concentrarsi sulla pratica di coltivazione e sul raggiungimento del senso di umanità: «Il Maestro disse: “L’uomo nobile d’animo preferisce esser lento nell’esprimersi e diligente nell’agire”» e ancora: «Il Maestro disse: “Essere inflessibile, risoluto, genuino e cauto nell’esprimersi: ecco come avvicinarsi alla benevolenza”». <sup>37</sup> Un secondo significato, invece, è relativo alla reticenza propria di colui il quale aspira alla perfezione morale del saggio: proprio attraverso questa volontà di silenzio si manifesta il suo valore morale più proprio, in maniera affine al Cielo:

子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」。

Il Maestro disse: “Desidererei non dire alcunché”. “Se non dite alcunché, - disse Zigong - cosa trasmetteremo noi discepoli?” Il Maestro disse: “Forse che il Cielo dice qualcosa? Eppure le quattro stagioni si susseguono e le diecimila creature si generano con armonia. Forse che il Cielo dice qualcosa?” <sup>38</sup>

Il silenzio proprio della figura confuciana dell’uomo nobile d’animo, messo in evidenza dal passaggio che segue, si declina e in parte risente della terminologia di sfuma-

---

<sup>37</sup> 子曰：「君子欲訥於言，而敏於行。」 *Lunyu* 4.24; 子曰：「剛毅木訥，近仁。」 *Lunyu* 13.27; trad. it. Tiziana Lippiello (a cura di), Confucio, *Dialoghi*, cit., p. 41; p. 159. Per tutti i richiami al *Lunyu* si veda: Yang Bojun 楊伯峻 (a cura di), *Lunyu yizhu 論語譯註*, Zhonghua shuju, Beijing, 1980.

<sup>38</sup> *Lunyu* 17.19; trad. it. Tiziana Lippiello (a cura di), Confucio, *Dialoghi*, cit., p. 215.



tura daoista relativa alla figura del saggio, nonché relativa al silenzio della natura e del saggio stesso.<sup>39</sup>

La perfezione morale rispecchia le qualità del saggio, che sta in silenzio, come il Cielo. Nel *Xunzi* si precisa il rapporto tra uomo e Cielo, mostrando come l'atteggiamento umano non sia solo una manifestazione propria di saggezza, ma anche una piena comprensione del proprio ruolo, e conseguentemente del ruolo del Cielo. Il Cielo e l'uomo nobile d'animo in pieno possesso della forza morale devono essere perfetti: stando in silenzio mostrano l'efficacia<sup>40</sup> di tale perfezione, come anche la sua necessità fondante, la quale permette quindi la piena realizzazione personale nella comunità sociale.

---

<sup>39</sup> Tale commistione terminologica si giustifica alla luce dei contatti e della formazione del pensiero xunziano all'interno dell'Accademia Jixia, fondata negli ultimi decenni del IV sec. a.C. e assunta ad uno dei principali centri di attività culturale all'inizio del III sec. a.C. Il clima di variegata polemica e confronto filosofico con cui il filosofo si misura e attraverso cui dà prova della legittimità del suo pensiero (*Xunzi* si trova a Qi a partire dal 275 a.C. circa) vede la presenza di teorie differenti e l'iniziale circolazione di concezioni legate al *Zhuangzi*. Già nel capitolo 17 del *Xunzi*, intitolato *Tianlun* 天論 "Trattato sul Cielo", alcune formulazioni mostrano una vicinanza ad un certo lessico daoista, seppur siano sempre declinate in conformità alla peculiare linea argomentativa e filosofica xunziana. Per quanto riguarda il passo 3.9, la terminologia e la disposizione dei nessi lessicali rimandano propriamente alle influenze daoiste di cui sopra, nonché richiamano l'uso terminologico e filosofico del *Wuxing pian*. Cfr. nota 35; inoltre, cfr. John Knoblock, *op. cit.*, pp. 167-168, 284 n. 57.

<sup>40</sup> L'efficacia della perfezione si spiega, ancora una volta, come completezza: la forza attiva di quanto è qualitativamente perfetto è tale perché esso è strutturalmente realizzato: «*Sheng* 生 "nascere, generare", *cheng* 成 "rendersi integro, rendere integro", *cheng* 誠 "integrità, completezza come persona"... sono verbi usati in parallelo stretto; una cosa viene dapprima generata, e nel corso della sua maturazione riesce o meno a ottenere la pienezza di ciò che è stato reso completo», Angus C. Graham, *op. cit.*, p. 182.

天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威：夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也；雖從必疑。

Il Cielo non parla, ma l'uomo ne inferisce che sia alto; la Terra non parla, ma l'uomo ne inferisce che sia spessa; le quattro stagioni non parlano, ma il popolo intero ne riconosce il tempo scandito. Tutto ciò possiede regolarità, e ciò perché è nella sua massima perfezione.

L'uomo nobile d'animo, al grado più alto della sua forza virtuosa, rimanendo in silenzio è preso a modello; è oggetto di intimo affetto e considerazione nel suo mantenere una equa discrezione; ispira deferenza nel mostrare moderazione e controllo. Costui si pone in accordo con il destino affidatogli dal Cielo, ed è perché presta profonda attenzione alla propria singolarità.

Ma, pur qualora un'eccellente perizia guidasse la sua condotta e pratica del *dao*, se non arrivasse alla perfezione egli non potrebbe far emergere la propria singolarità. Se non potesse far emergere la singolarità, [tale eccellente maestria] non potrebbe trasparire correttamente nella forma esterna. Se fosse così, allora, pur essendo concepita nel cuore, visibile sul viso o manifesta nelle parole, il popolo comunque non vi si conformerebbe mai, e anche se lo facesse, sarebbe con diffidenza.

Nell'ultimo passaggio, il significato di condizione di possibilità propria della perfezione morale si dilata a tutto: al Cielo e alla Terra, al saggio, all'ambito delle relazioni familiari e sociali. Il presupposto logico e qualitativo di questi tre poli di adempiere alle loro funzioni più peculiari è la perfezione morale. Raggiungere la perfezione permette di aprirsi agli altri e al mondo in termini di possibilità stessa di trasformarli, compiendo dunque

quell'intero percorso che forma ed eleva l'uomo<sup>41</sup>. È opportuno sottolineare come tale completamento etico presuma un carattere costante e progressivo: l'acquisizione della perfezione è graduale, mentre la sua potenzialità si manifesta e deriva dal suo presentarsi come stadio integro finale. È proprio a questo paradigma "intero" e perfetto che ci si riferisce nel passaggio seguente: se l'uomo non si realizzasse pienamente sino alla perfezione, ovvero se non portasse a termine in senso strutturale il percorso del suo perfezionamento, non vi sarebbe nessun fondamento per il suo agire, così come non vi sarebbe possibilità per lui di accedere alle facoltà divine tramite cui trasformare il mondo e gli altri:

天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。

Il Cielo e la Terra sono certamente immensi, ma se non fossero perfetti non avrebbero le capacità di trasformare i diecimila esseri; colui il quale è massimamente saggio certamente possiede la sapienza, ma se non si ponesse nella condizione di essere perfetto non sarebbe in grado di trasformare gli uomini. Padre e figlio sono ritenuti legati da intimo affetto, ma se non realizzassero la perfezione morale allora vi sarebbe una fredda distanza tra loro; colui che governa da una posizione superiore si reputa onorevole, ma se non fosse perfetto moralmente allora sarebbe degno di disprezzo. Tale è la perfezione a cui l'uomo nobile d'animo tende e che persegue, e questa è il fondamento delle sue azioni.

---

<sup>41</sup> Nello stesso *Zhongyong* si sottolinea la necessità assoluta della perfezione: 誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。《La perfezione è l'inizio e la fine di qualsiasi cosa tenda all'esistenza, senza di essa nulla può esistere. Pertanto per l'uomo nobile d'animo l'esplicazione della perfezione è quanto v'è di più prezioso》 *Zhongyong*, 25.

A questo punto si è in grado di capire, da un lato, in che modo l'uomo nobile d'animo – grazie a tale “completezza perfetta” quale requisito della sua esistenza – possa essere parte di quella triade con Cielo e Terra; dall'altro, si comprende come l'acquisizione di uno stato perfetto presuma un effettivo investimento del proprio sé:

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍(捨)其所以參，而願其所參，則惑矣。

Il Cielo possiede le stagioni, la Terra possiede le risorse, l'uomo possiede il giusto governare attraverso l'ordine: per questo si dice che abbiano le doti per formare una Triade. Se si tralascia ciò tramite cui si forma una Triade ma si desidera quanto è proprio di essa, si è in preda all'errore e all'illusione.<sup>42</sup>

### *Note conclusive*

Sulla base dei passi considerati, è possibile osservare concretamente la dinamicità semantica interna del termine *cheng*, nonché le diverse declinazioni che il significato di “perfezione” assume nelle due opere analizzate. Nel *Mengzi* la pratica di coltivazione morale consiste nel perfezionamento di sé. Nel passaggio più specifico del passo sopra riportato, se si volesse tradurre come “perfezione” il *dao* del Cielo, e quindi come “riflessione pratica sulla perfezione” il *dao* dell'uomo, si vedrebbe, da un

---

<sup>42</sup> *Xunzi* 17.2. Cfr. 唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣. «Soltanto chi nel mondo raggiunga il massimo grado di perfezione può dirsi in grado di dare pieno sviluppo alla propria natura. Nel fare questo, è allora incapace di dare pieno sviluppo alla natura altrui, e in questo, alla natura di tutte le cose e processi. Così è possibile seguire il cambiamento di Cielo e Terra, e nel seguirlo, formare una Triade con essi» *Zhongyong*, 22.

lato, che tale riflessione pratica si risolve nella ricerca da parte dell'uomo di portare a compimento tale perfezione, ovvero nella pratica del perfezionamento. Dall'altro lato, ci sarebbero varie considerazioni da fare: rendere in questo passaggio il termine *cheng* con "perfezione" avrebbe sì reso il senso dell'argomentazione, ma, visto che ci troviamo all'interno dell'orizzonte di coerenza del discorso del *Mengzi*, avrebbe significato perdere in parte quello stretto legame tra uomo e Cielo a cui si voleva dare rinnovata attenzione, e tendere verso quella più organica sistematicità e coerenza teorico-metafisica del *Zhongyong* 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo).<sup>43</sup> Come espresso nelle considerazioni introduttive del presente lavoro, si è scelto di rendere la traduzione più vicina all'obiettivo filosofico menciano, vale a dire usare come base argomentativa il termine "perfettibilità". Ciò che è potenzialmente perfezionabile, quindi perfettibile, è proprio quella natura che il Cielo stesso conferisce all'uomo come buona, perché dotata di germogli morali. Questa stessa è la presenza della peculiarità del Cielo, il suo *dao*, all'interno dell'uomo: il valore del Cielo penetra l'uomo stesso, permettendo un'esplicazione totale del suo essere.

Nel *Xunzi*, invece, la perfezione si offre come esito completo di un percorso autotelico di scelta e responsa-

---

<sup>43</sup> In questa sede non è possibile approfondire gli aspetti filologici e filosofici della presenza concettuale del termine *cheng* nel *Zhongyong*. Ci si è limitati a sottolineare come il ruolo del termine nel passo del *Mengzi* analizzato dia prova di una particolare coerenza semantica del medesimo discorso menciano, il quale si struttura attorno al termine *cheng* mostrandone la valenza *in quanto* concetto. Pertanto, se la coerenza del testo risulta primaria per l'interpretazione del concetto a cui si riferisce la struttura argomentativa del testo stesso, è chiaro come sia necessaria un'analisi a sé stante della funzione di *cheng* all'interno della *forma testis* del *Zhongyong* stesso. Cfr. An Yan-ming, *The Idea of Cheng (Sincerity/Reality) in the History of Chinese Philosophy*, cit., pp. 78-82.

bilità. In tal caso, *cheng* si presenta come condizione di possibilità per l'eccellenza morale: è una premessa necessaria al raggiungimento e ottenimento di quelle capacità superiori tramite cui comprendere pienamente la realtà. Inoltre, la traduzione con "perfezione" rimanda da una parte a quella completezza presente nel delineare un percorso di studio e disciplinamento etico attraverso le norme rituali; dall'altra, richiama la stessa perfezione che s'impone come obiettivo e requisito fondante della superiorità morale presente nel *Zhongyong*.<sup>44</sup>

In ultima analisi, si è mostrato come il campo semantico di *cheng* inteso come "perfezione" possa avere al suo interno più sfumature che rispondono a una coerenza particolare, proprio in virtù di quella complessità insita nel suo concetto. *Cheng* è, in entrambi i casi, la condizione basilare che permette all'uomo di presentarsi come essere morale.

---

<sup>44</sup> La coerenza concettuale di *cheng* come perfezione - o stato perfetto fondante - riscontrata nell'esame del passo del *Xunzi* si avvicina alla valenza paradigmatica con cui *cheng* si presenta nel *Zhongyong*, nei termini di un uso fondativo e come categoria etica e ontologica. Cfr. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Belknap Press Series, Harvard University Press, Cambridge-London, 1985, p. 405 e ss.

MENGZI 3A.4 E LA NATURA COMPOSITA  
DELLE OPERE CINESI CLASSICHE

Maurizio Scarpari

In un recente saggio sulla produzione e trasmissione delle opere cinesi classiche,<sup>1</sup> per illustrare le dinamiche che ne regolano la natura composita, William G. Boltz si è servito di tre esempi, uno dei quali tratto dal *Mengzi* 孟子, opera redatta dai discepoli di Mencio 孟子 (390-305 a.C.) dopo la sua morte sulla base di materiali e resoconti, tramandati sia in forma scritta che orale, risalenti a un periodo grosso modo compreso tra il 320 e il 249 a.C.<sup>2</sup> Le argomentazioni di Boltz, presentate con rigore, completezza e chiarezza espositiva, sono più che convincenti. A margine dell'analisi proposta, emerge però una interessante novità, ignorata da Boltz ma meritevole di essere considerata, poiché pone una questione di metodo tutt'altro che banale.

La tesi di Boltz è presto detta: le opere della classicità cinese sono il risultato del lavoro editoriale avvenuto in un'epoca successiva a quella in cui i testi sono stati compilati, accorpando materiali di diversa natura e di-

---

<sup>1</sup> William G. Boltz, *The Composite Nature of Early Chinese Texts*, in Martin Kern (ed.), *Text and Ritual in Early China*, University of Washington Press, Seattle and London, 2005, pp. 50-78.

<sup>2</sup> E. Bruce Brooks, A. Taeko Brooks, *The Nature and Historical Context of the Mencius*, in Alan K.L. Chan (ed.), *Mencius: Context and Interpretations*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, pp. 242-81.

menzione in unità sempre più complesse, fino a formare opere consistenti e organiche, dotate di una propria autonomia, con tanto di titolo e autore, per lo più mancanti nei testi originari.<sup>3</sup> In questo lungo percorso, che poteva durare decine e talvolta anche centinaia di anni, i testi hanno perso la loro indipendenza originaria, diventando capitoli o paragrafi delle opere che oggi conosciamo. Questo sistema era fortemente condizionato dal tipo di supporto scrittorio impiegato prima dell'utilizzazione della carta – il bambù prevalentemente, che veniva tagliato in listarelle di diversa lunghezza (legate poi l'una all'altra per formare un *folium* facilmente arrotolabile) sulle quali venivano scritti a pennello un numero variabile di caratteri.<sup>4</sup> Nei diversi passaggi che portano all'opera finale potevano avvenire contaminazioni e mutazioni di ordine semantico e strutturale significative, non sempre facili da decodificare. Ecco perché la corretta comprensione di un'opera non può in alcun modo prescindere dalla sua materialità, dal contesto culturale

---

<sup>3</sup> La gran parte del lavoro editoriale venne svolto nel primo periodo imperiale, tra il II secolo a.C. e il I d.C. Su questi temi si è sviluppata in anni recenti un'ampia letteratura che sarebbe impossibile riportare in modo esaustivo. Ci limitiamo quindi a indicare i lavori più significativi in lingua italiana: Attilio Andreini, "Scrivere, copiare, inventare: la trasmissione testuale nella Cina antica", in *Annali di Ca' Foscari*, 2004, 53, 3, pp. 271-92; Id., "Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti", in *Litterae Caelestes*, 2005, 1, pp. 131-57; Maurizio Scarpari, *Tra manoscritti e tradizione: la produzione del testo scritto nella Cina antica*, in Giuliano Boccali, Maurizio Scarpari (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell'Asia (Giappone, Cina, Tibet, India). Prospettive di studio*, Cafoscarina, Venezia, 2006, pp. 83-202.

<sup>4</sup> Per maggiori dettagli si veda Tsien Tsuen-Hsuei, *Written on Bamboo & Silk. The Beginnings of Chinese Books & Inscriptions*, With an Afterword by Edward L. Shaughnessy, The University of Chicago Press, Chicago and London, Second Edition, 2004; Maurizio Scarpari, "Aspetti formali e tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi", in *Litterae Caelestes*, 2005, 1, pp. 105-30.



in cui è nata e dagli obiettivi che i loro compilatori si erano prefissi.

Partendo da questi presupposti, è quindi possibile immaginare le opere ricevute non tanto come un insieme omogeneo e coerente di testi, quanto piuttosto come raccolte più o meno organiche di scritti di diversa origine, compilati talvolta in epoche e da autori diversi, per lo più ignoti, selezionati in base alla loro affinità di pensiero, di dottrina o di stile e, soprattutto, alla loro appartenenza alla medesima tradizione. Questo approccio consente di scomporre l'opera nei vari strati che la compongono, isolando i testi originari nel tentativo di decodificare le strategie editoriali con cui sono stati assemblati. Risulta così più agevole conciliare eventuali incongruenze e contraddizioni riscontrabili all'interno di una stessa opera, distinguendo affermazioni, riferimenti o resoconti discordanti, se non addirittura contrapposti, altrimenti difficili da giustificare, la cui comprensione ha indotto generazioni di esegeti a compiere acrobazie di ogni tipo in nome di un'unitarietà testuale che in realtà non c'è e non potrebbe esserci.

La consapevolezza della natura composita delle opere ricevute, della mancanza di un originale (*Urtext*) e di un autore deve dunque fare i conti con il fatto che tradizionalmente l'opera è stata comunque tramandata, letta e utilizzata come un insieme coerente di certa paternità, la cui influenza può essere stata enorme per la formazione del pensiero e della cultura cinesi. Si pensi, ad esempio, al *Laozi Daodejing* 老子道德經 e al suo enorme impatto sulla cultura cinese; oggi disponiamo di alcuni manoscritti su bambù, risalenti alla fine del IV secolo a.C. - inizio del III, e su seta, risalenti al II secolo a.C., che ci consentono di seguire passo dopo passo la genesi dell'opera e di dubitare fortemente dell'attendibilità della sua attribuzione a Laozi 老子, personaggio avvolto da un'aura di mistero che lo relega più nel mondo della

mitologia che in quello della storia.<sup>5</sup> Se la figura di Laozi appare leggendaria, tant'è che il suo nome non compare mai nei manoscritti del periodo pre-imperiale, i testi su bambù del IV-III secolo a.C. confermano invece l'esistenza di Confucio 孔子 (551-479 a.C.) e di alcuni suoi discepoli, indicati spesso per nome. Ciò non significa che il *Lunyu* 論語, l'opera di maggior riferimento per comprendere il pensiero di Confucio, non abbia compiuto un percorso analogo a quello del *Laozi*.<sup>6</sup>

Nulla può comunque cambiare il fatto che per due millenni il *Laozi* e il *Lunyu* siano state vissute come opere organiche e i loro autori ritenuti realmente esistiti. Il rapporto tra *opera in costituzione* e *opera finita* è uno dei

<sup>5</sup> Il riferimento è ai manoscritti di Guodian 郭店. Su questi, sulla genesi del *Laozi* e sulla figura di Laozi si vedano Hubeisheng Jingmenshi bowuguan 湖北省荆門市博物館 (a cura di), *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, Wenwu chubanshe, Beijing, 1998; Sarah Allan, 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; Attilio Andreini, "Analisi preliminare del *Laozi* 老子 rinvenuto a Guodian 郭店", in *Cina*, 2000, 28, pp. 9-26; Id., *Aporie di un classico taoista: l'esempio del Laozi 老子 di Guodian 郭店*, in Clara Bulfoni (a cura di), *Tradizione e innovazione nella civiltà cinese*, Franco Angeli, Milano, 2002, pp. 141-52; Id., *Laozi. Genesi del «Daodejing»*, Einaudi, Torino, 2004; Id., *The Paradoxical Virtue (De) of the Sage in the Laozi*, in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Tradition: Authority and Charisma*, Cafoscarina, Venezia, 2004, pp. 471-507; Id., *Il Dao 道 "si congeda" o... cosa? Marginalia sulla stanza 25 del Laozi 老子*, in Maurizio Scarpari, Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Cafoscarina, Venezia, 2005, pp. 85-95; Maurizio Scarpari, *Laozi e il Laozi*, in Attilio Andreini (a cura di), *Laozi. Genesi del «Daodejing»*, cit., pp. vii-xxxix; Id., *Laozi 64 e dintorni*, in Maurizio Scarpari, Tiziana Lippiello (a cura di), cit., pp. 1055-68.

<sup>6</sup> Maurizio Scarpari, *Zi yue, «The Master Said...», or Didn't He?*, in Antonio Rigopoulos (ed.), *op. cit.*, pp. 437-69; Id., *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2010.

temi più interessanti per chi segue la storia del pensiero intellettuale nella Cina antica. Ma non è il solo a destare il nostro interesse. Infatti, nel momento in cui siamo in grado di decodificare un'opera, la scelta che si pone è se privilegiare una lettura rispettosa dell'*intentio auctoris* o se affidarsi piuttosto all'*intentio operis* e alla millenaria tradizione ermeneutica che l'ha accompagnata, cercando in ogni caso di limitare al massimo le possibili sfasature tra i codici dell'emittenza e quelli della ricezione. Nel caso in cui ci si orientasse verso la seconda opzione, sarà necessario isolare l'opera dall'apporto soggettivo del curatore, inevitabilmente influenzato, se non addirittura condizionato, da fattori culturali e ambientali che ben poco hanno a che vedere con il clima intellettuale e sociale in cui i testi, in seguito confluiti in quella determinata opera, hanno visto la luce.

\* \* \*

Il *case study* in questione è un brano del paragrafo 3A.4 del *Mengzi*. Il capitolo 3A tratta del tema del buon governo, il paragrafo 3A.4 illustra il delicato passaggio da una società semplice a una società complessa, nella quale coloro che hanno maggior talento e predisposizione sono destinati a governare quelli meno dotati. Discutendo con un seguace delle dottrine del mitico Shen-nong 神農 – secondo le quali il sovrano illuminato, oltre a occuparsi delle funzioni di governo, avrebbe dovuto condividere la vita semplice e spartana del popolo –, Mencio illustra al suo interlocutore la storia dell'evoluzione dell'umanità dallo stato di barbarie alla civiltà. Nel *Mengzi*, questo percorso mitologico viene riproposto anche nel paragrafo 3A.9. In entrambi i casi la narrazione è introdotta dalla formula *tang Yao zhi shi* 當堯之時 “ai tempi di Yao”, il mitico regolatore delle acque allu-

vionali che inondarono le terre emerse in un lontano passato e fondatore della dinastia Xia 夏 (c. XXI-XVII sec. a.C.). Per il resto le storie procedono su binari diversi, a riprova che un'opera classica, anche all'interno di uno stesso capitolo, può inglobare tradizioni diverse. Ecco il passo 3A.4 analizzato da Boltz:

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，泛濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀰濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀；五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。

Secondo Boltz, il brano, apparentemente strutturato in modo organico, si compone invece di più testi "cuciti" insieme. Essendo originariamente questi testi scritti su listarelle di bambù, Boltz ha suddiviso il brano in blocchi omogenei tenendo conto sia del numero costante di caratteri per listarella, sia dei loro contenuti (la lettera alfabetica tra parentesi tonda indica i diversi blocchi, in pedice è invece indicato il numero dei caratteri di ogni singola listarella, mentre tra parentesi quadre gli inserti da espungere):

- (a) 當堯之時，  
Ai tempi di Yao,
- (b)<sub>22</sub> 天下猶未平，洪水橫流，泛濫於天下，草木暢  
茂，禽獸繁殖；

- (b)<sub>22</sub> ciò che stava sotto il cielo non era ancora organizzato in un sistema ordinato; le acque abbondanti scorrevano impetuose, inondando tutto ciò che stava sotto il cielo; arbusti e alberi ricoprivano ogni luogo; uccelli e belve proliferavano in gran quantità.
- (c)<sub>22</sub> 五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道交於中國，堯獨憂之；
- (c)<sub>22</sub> I cinque cereali non venivano coltivati; uccelli e belve minacciavano gli uomini; i solchi lasciati dalle impronte delle belve e dalle tracce degli uccelli si intrecciavano negli stati centrali; Yao solamente si preoccupò di questa situazione.
- (d)<sub>22</sub> 舉舜而敷治焉，舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。
- (d)<sub>22</sub> (Yao) incaricò Shun di trovare una soluzione che mettesse ordine nel mondo; Shun assegnò a Yi il compito di intervenire con il fuoco; Yi mise a fuoco monti e valli, bruciando ogni cosa; uccelli e belve fuggirono e si diedero alla macchia.
- (e)<sub>21</sub> 禹疏九河，瀾濟漯而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，
- (e)<sub>21</sub> Yu convogliò le acque in nove fiumi, dragò il Ji e il Ta/Lei, facendoli defluire verso il mare; fissò il percorso del Ru e dello Han e sgombrò da ogni ostacolo lo Huai e il Si, così che poterono defluire nel Jiang.
- (f)<sub>21 +9</sub> 然後中國可得而食也。〔當是時也，〕禹八年於外，三過其門而不入，〔雖欲耕，得乎〕。
- (f)<sub>21</sub> Solo dopo che furono prese queste misure, negli stati centrali fu possibile procurarsi di che nutrirsi. [Durante quel periodo] Yu trascorse otto anni fuori casa; per ben tre volte ne varcò la soglia senza entrare. [Anche se avesse desiderato coltivare la terra, avrebbe potuto farlo?]

- (g)<sub>22</sub> 后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育，人之有道也。
- (g)<sub>22</sub> Hou Ji insegnò al popolo a lavorare la terra e a seminare e coltivare i cinque cereali; quando i cinque cereali furono giunti a maturazione, tutto il popolo ebbe di che nutrirsi; ciò poté avvenire grazie al fatto che gli uomini avevano acquisito un metodo.
- (h)<sub>24</sub> 飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契為司徒，
- (h)<sub>24</sub> Avevano cibi a sazietà e calde vesti, vivevano in abitazioni confortevoli, ma erano privi di istruzione, ed erano dunque simili agli uccelli e alle belve. Il saggio si preoccupò di questa situazione e incaricò Xie di provvedere alla loro educazione.
- (i)<sub>24</sub> 教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。
- (i)<sub>24</sub> (Xie) insegnò loro le relazioni tra gli uomini: che tra padre e figlio esiste affetto, che tra sovrano e suddito esiste senso del dovere, che tra marito e moglie esistono discriminazioni, che tra anziani e giovani esiste un ordine di priorità, che tra amici esiste fiducia.

Il primo blocco descrive la situazione caotica in cui si trovava il mondo prima dell'intervento dei saggi sovrani Yao 堯 e Shun 舜, ed è costituito da 66 caratteri, suddivisi in tre listarelle di 22 caratteri ciascuna (b-d). Il secondo blocco narra le gesta gloriose di Yu il Grande 大禹, ed è costituito da 51 caratteri, suddivisi in due listarelle di 21 caratteri ciascuna (e-f); la seconda listarella (f) dovrebbe contenere 30 caratteri, ma Boltz ritiene che le due stringhe di 4 e 5 caratteri incluse tra parentesi quadre siano da espungere, trattandosi di commenti aggiunti al testo originario in un secondo momento per

ribadire la tesi del maestro. Il terzo blocco narra le gesta di Hou Ji 后稷, il mitico fondatore della dinastia Zhou 周 (1045-221 a.C.), ed è costituito da un'unica listarella di 22 caratteri (g). Il quarto e ultimo blocco introduce il tema dell'educazione e moralizzazione del popolo, compito assegnato a Xie 契 da Shun, il saggio sovrano per antonomasia (*shengren* 聖人), ed è costituito da due listarelle di 24 caratteri ciascuna (h-i). L'inserimento della formula iniziale (a) e dei due inserti (f) altro non sarebbe che il "contributo" di chi ha "cucito" insieme i quattro testi originari. Il risultato di questo lavoro editoriale ha portato alla stesura del brano che, in una fase successiva, è stato incluso nel paragrafo 3A.4, indipendentemente dal fatto che, nel momento in cui si è passati a redigere il *Mengzi*, un racconto analogo, con differenze di forma e di significato di non poco conto, sia stato inserito all'interno dello stesso capitolo anche se in un paragrafo diverso (3A.9). Evidentemente, il brano confluito nel paragrafo 3A.4 riportava tradizioni diverse da quelle riportate nel paragrafo 3A.9.

Privi di titolo e senza alcuna indicazione del possibile autore e/o dell'eventuale copista che li ha trascritti su bambù, nei vari passaggi questi testi hanno perso la loro autonomia, in un percorso in crescendo che, alla fine, li ha fatti approdare in un'opera altamente strutturata, organizzata in capitoli, paragrafi e pericopi, con tanto di titolo e di autore.

\* \* \*

Fin qui Boltz. A questo punto sorge spontanea una domanda: in quale misura il traduttore deve tener conto della struttura originaria del testo che ha di fronte, laddove sia in grado di individuarne le unità originarie? La domanda non è puramente accademica, ha un risvolto

pratico immediato. Nel caso in esame, infatti, il lavoro di decostruzione ha fatto emergere un aspetto inedito e assolutamente impreveduto: la stringa di cinque caratteri posta alla fine della listarella (g) – *ren zhi you dao ye* 人之有道也 “ciò poté avvenire grazie al fatto che gli uomini avevano acquisito un metodo” –, tradizionalmente viene letta come l'*incipit* del capoverso successivo (h), come si può facilmente evincere dalla punteggiatura che del brano ha dato, ad esempio, Yang Bojun 楊伯峻<sup>7</sup> nel suo arcinoto commentario al *Mengzi*, il *Mengzi yizhu* 孟子譯注 (nel riquadro è indicata la stringa che ci interessa evidenziare): 后稷教民稼穡，樹藝五穀；五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。

Nessun commentatore ha mai ipotizzato che la stringa potesse legarsi alla frase precedente; tutte le edizioni del *Mengzi* e le sue traduzioni seguono la scansione del testo indicata da Yang Bojun e non quella che invece emerge dall'analisi di Boltz. Che fare dunque? Si deve ripristinare il testo originario rispettando l'*intentio auctoris* o è piuttosto preferibile mantenere l'*intentio operis* e seguire la tradizione?

La risposta non è semplice, in entrambi i casi si perde qualcosa. Può l'opera nel suo complesso aiutarci a scegliere una delle due opzioni? Forse sì.

Una stringa apparentemente simile – *min zhi wei dao ye* 民之為道也 – si ritrova in un altro brano del *Mengzi*, guarda caso in un contesto del tutto simile a quello di cui si parla nella pericope siglata con la lettera (h), inserito nel paragrafo 3A.3, che qui riportiamo nella sua parte iniziale:

---

<sup>7</sup> Yang Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Zhonghua shuju chubanshe, Beijing, 1984 [1960], 2 voll., 1, pp. 124-25.



滕文公問為國。孟子曰：「民事不可緩也。《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索；亟其乘屋，其始播百里。』民之為道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心。苟無恒心，放僻邪侈，無不為已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可為也？」

Il duca Wen di Teng chiese consiglio a Mencio su come governare lo stato, e questi rispose: “Le questioni che riguardano il popolo non possono essere in alcun modo trascurate. Recita l’*Ode*:

Durante il giorno si raccolgono erbe da intrecciare  
E alla sera si attorcigliano e se ne fanno delle corde.  
In tutta fretta si costruiscono delle capanne  
E si dà così inizio alla semina dei cento tipi di cereali.<sup>8</sup>

Il popolo si comporta secondo un suo particolare modo di affrontare la vita: coloro che hanno costanti mezzi di sussistenza hanno un cuore costante, mentre coloro che ne sono privi non hanno un cuore costante. Senza un cuore costante si traviano e si abbandonano a comportamenti smodati e a ogni sorta di eccessi, e non v’è modo di porre loro dei limiti. Perseguitarli e punirli dopo averli indotti a commettere dei reati significa creare loro una trappola. Come può una persona virtuosa e attenta alle esigenze del prossimo creare una simile trappola al suo popolo trovandosi nella posizione di governare?”

Questo passo ha un parallelo con un altro brano del *Mengzi*, attribuito anch’esso a Mencio, inserito verso la fine del paragrafo 1A.7, privo però della stringa introduttiva di cinque caratteri che qui interessa, a ulteriore riprova del fatto che testi simili o persino eguali possono trovare spazio all’interno della stessa opera.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ode 154 dello *Shijing* 詩經.

<sup>9</sup> [孟子]曰：「無恒產而有恒心者，惟士為能。若民則無恒產，因無恒心。苟無恒心，放僻邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而

Come nel caso precedente, la punteggiatura del brano in 3A.3 è a firma di Yang Bojun, con la stringa di cinque caratteri posta all'inizio del periodo in funzione di tema. Molti ritengono che le due stringhe siano sostanzialmente simili, una la variante dell'altra. Yang Bojun si spinge a considerarle intercambiabili, essendo a suo dire i verbi *you* 有 (3A.4) e *wei* 為 (3A.3) equivalenti (*you* 猶).<sup>10</sup> D.C. Lau – autore della traduzione in lingua inglese più autorevole del *Mengzi*, presa come riferimento dalla maggior parte degli studiosi occidentali – segue questa impostazione e traduce: “This is the way of the common people”<sup>11</sup> in entrambi i casi, perfettamente in linea dunque con quanto proposto da Yang Bojun e dalla tradizione esegetica che gli sta alle spalle. Va notato che questa traduzione implicherebbe tutt'altra costruzione della frase cinese, che dovrebbe suonare pressappoco così: *shi ren / min [zhi] dao ye* 是人/民[之]道也 “questo è il *dao* degli uomini / del popolo”. Sulla scia di Lau sembrano situarsi le recenti traduzioni di Bryan W. Van Norden: “This is the Way of the people:...” (3A.3) e “The Way of the people is this:...” (3A.4),<sup>12</sup> e Irene Bloom, che man-

---

刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？ [Mencio] disse: “Solo coloro che hanno un buon livello di istruzione possono avere un cuore costante pur mancando di costanti mezzi di sussistenza. Il popolo, se privato di mezzi, non ha un cuore costante. Senza un cuore costante si travierà e si abbandonerà a comportamenti smodati e a ogni sorta di eccessi, e non vi sarà modo di porgli dei limiti. Perseguitarlo e punirlo dopo averlo indotto a commettere dei reati significa creargli una trappola. Come può una persona virtuosa e attenta alle esigenze del prossimo, e che si trovi nella posizione di governare, creare una simile trappola al suo stesso popolo?” (*Mengzi* 1A.7)

<sup>10</sup> Yang Bojun, *op. cit.*, 1, p. 133, nota 24.

<sup>11</sup> D.C. Lau (trad. ingl. di), *Mencius*, Penguin Books, New York, rev. ed., 2003 [1970], pp. 54 (3A.3) e 59-60 (3A.4).

<sup>12</sup> Bryan W. Van Norden (trad. ingl. di), *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Publishing Company, Indiana-Cambridge, 2008, pp. 66 (3A.3) e 71 (3A.4).

tiene la distinzione tra *min* 民 “popolo” e *ren* 人 “uomo”: “The way of the people is this:...” (3A.3) e “It is the way of human beings that when...” (3A.4).<sup>13</sup>

È possibile ipotizzare che quando si decise di includere nel paragrafo 3A.3 il brano utilizzato anche in 1A.7 non si avesse più memoria della particolare composizione del testo originario inserito nel paragrafo 3A.4, essendo quel brano ormai in una fase troppo avanzata di elaborazione? Forse. Fatto sta che le due stringhe sono state tradizionalmente lette come equivalenti, tanto che nella maggior parte delle traduzioni le differenze semantiche si notano appena. Non sembra rientrare in questa tradizione la recente traduzione di Charles Le Blanc, che considera entrambe le stringhe frasi nominali semplici (anch’egli, al pari di Irene Bloom, mantiene la distinzione tra *min* e *ren*): “Voilà la manière de conduire le peuple.” (3A.3) e “Mais l’homme possède aussi le sens de la Voie.” (3A.4).<sup>14</sup> L’assertività tipica della frase nominale semplice è abilmente resa dal punto fermo a fine frase e dall’uso di “voilà” nella prima frase e di “mais... aussi” nella seconda (quest’ultima ricalca le traduzioni storiche di James Legge: “But man possess a moral nature;” e di W.A.C.H. Dobson: “But there is a truth about man.”).<sup>15</sup>

Il fatto è che le due stringhe non sono per nulla simili e tantomeno intercambiabili, non solo dal punto di vi-

---

<sup>13</sup> Irene Bloom (trad. ingl. di), *Mencius*, Columbia University Press, New York, 2009, pp. 51 (3A.3) e 56 (3A.4).

<sup>14</sup> Charles Le Blanc (trad. fr. di), *Mengzi*, in Charles Le Blanc, Rémi Mathieu (a cura di), *Philosophes confucianistes*, Éditions Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 557, Paris, 2009, pp. 227-540, pp. 357 (3A.3) e 365 (3A.4).

<sup>15</sup> James Legge (trad. ingl. di), *The Works of Mencius*, Clarendon Press, Oxford, 1985, ed. della Dover, New York, 1970, p. 251 (3A.4); W.A.C.H. Dobson (trad. ingl. di), *Mencius*, Oxford University Press, London, 1963, p. 117 (3A.4).

sta lessicale, ma anche e soprattutto strutturale. Vediamo perché.

La stringa in 3A.4 (*ren zhi you dao ye* 人之有道也) è costituita da una frase verbale semplice soggetto (S, *ren* 人) e predicato (P, *you dao* 有道); il P è costituito dal verbo *you* 有, che può essere o di esistenza (“esserci”) o di possesso (“avere”), seguito dal complemento oggetto (CO, *dao* 道, qui nell’accezione di “via, metodo, modello, stile di vita”); la frase, nominalizzata dalla particella di nominalizzazione semplice *zhi* 之 posta tra S e P, è declassata a sintagma nominale (SN); la particella finale modale *ye* 也 chiude il SN così ottenuto. Resta da stabilire se *ye* è particella di frase o di sintagma: nel primo caso, saremmo in presenza di una frase nominale semplice del tipo [SN<sub>1</sub>] SN<sub>2</sub> *ye*, che impone una traduzione in tono assertivo, nel secondo, invece, si tratterebbe di un SN in funzione di tema posto all’inizio di una frase verbale che funge da commento (la frase che segue), che implica un tono discorsivo.<sup>16</sup> Questa distinzione è importante perché mentre nel testo tramandato permane un’alea di ambiguità che consente di interpretare la stringa in entrambi i modi, vale a dire sia come frase nominale sia, per analogia con la stringa in 3A.3, come SN, nel testo originario ricostruito da Boltz la stringa in questione è sicuramente una frase nominale di tipo [SN<sub>1</sub>] SN<sub>2</sub> *ye* che chiude e completa quanto in precedenza affermato.

Nella stringa in 3A.3 (*min zhi wei dao ye* 民之為道也) cambiano sia il S (*min* 民 “popolo” al posto di *ren* 人 “uomo, gente comune”)<sup>17</sup> sia il verbo, che in questo caso

<sup>16</sup> Per la descrizione dettagliata di queste strutture grammaticali si rinvia a Maurizio Scarpari, *Avviamento allo studio del cinese classico*, Cafoscarina, Venezia, 1995.

<sup>17</sup> I due termini vengono talvolta impiegati con la medesima accezione di “gente comune, popolo”, altre volte hanno significati leggermente diversi. Sulla questione, tutt’altro che risolta, si rinvia a due

è *wei* 為 “fare, agire, diventare, ecc.”. La struttura sembra essere la stessa della stringa in 3A.4, con però una particolarità che la contraddistingue: nella lingua cinese classica esistono costruzioni idiomatiche derivanti da frasi nominalizzate con la stessa struttura di quelle che stiamo esaminando (SN e non frase nominale quindi), con *zhi wei* 之為 che lega i sintagmi posti ai suoi estremi (il S e il CO): SN<sub>1</sub> *zhi wei* SN<sub>2</sub> *ye*.<sup>18</sup> Questa costruzione – che appare con maggior frequenza con *zhi yu* 之於 e, più raramente, con *zhi yu* 之與 – viene impiegata quasi sempre come tema per indicare il rapporto che intercorre tra il SN<sub>1</sub> e il SN<sub>2</sub>, talvolta con particolare riferimento al comportamento o all’atteggiamento del SN<sub>1</sub> nei confronti del SN<sub>2</sub>. Un elemento in più che rende impossibile concordare con l’affermazione di Yang Bojun, secondo la quale i due verbi *you* 有 (3A.4) e *wei* 為 (3A.3) sarebbero sostanzialmente equivalenti.

Le differenze semantiche e strutturali tra le due stringhe sono state avvertite con diversa intensità da alcuni traduttori, che hanno cercato di tenerne conto nelle loro traduzioni: ad esempio, James Legge traduce: “The way of the people is this:...” (3A.3) e “But man possess a moral nature;” (3A.4); W.A.C.H. Dobson: “This is the way of the common people.” (3A.3) e “But there is a truth about man.” (3A.4); James R. Ware: “This is the way to govern your subjects.” (3A.3) e “There is a fundamental principle governing the human being:...” (3A.4); David Hinton: “This is how the people live: it’s their Way.” (3A.3)

---

studi recenti, i cui risultati divergono in modo significativo: Robert Gassmann, “Understanding Ancient Chinese Society: Approaches to *Rén* 人 and *Mín* 民”, in *Journal of the American Oriental Society*, 120, 2000, 3, pp. 348-59; Yuri Pines, *Envisoning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2009, pp. 190-214.

<sup>18</sup> Maurizio Scarpari, “La costruzione *zhi yu... ye* nella lingua cinese classica”, in *Annali di Ca’ Foscari*, 1988, 27, 3, pp. 207-23.

e “This is their [of the people] Way.” (3A.4); Charles Le Blanc: “Voilà la manière de conduire le peuple.” (3A.3) e “Mais l’homme possède aussi le sens de la Voie.” (3A.4).<sup>19</sup>

### Conclusione

A questo punto bisogna operare una scelta: il rigore filologico imporrebbe il ripristino delle condizioni originarie del testo, il rispetto della tradizione consentirebbe di ignorare il testo di partenza. La nostra analisi ha dimostrato quanto diverse siano, in effetti, le due stringhe sia da un punto di vista sintattico che semantico; non c’è quindi ragione per considerarle equivalenti e tradurle, di conseguenza, in modo analogo. La scelta più corretta sembra essere la prima per quanto riguarda il brano incluso nel paragrafo 3A.4, considerando quindi la stringa una frase nominale semplice, e di mantenere invece più fluida la posizione della stringa del paragrafo 3A.3, la cui funzione può bene essere introduttiva di quanto verrà detto subito dopo.

Ecco dunque, in conclusione, la traduzione integrale del brano in 3A.4 (per il brano in 3A.3 si conferma la traduzione data in precedenza):

Ai tempi di Yao il mondo non era ancora uscito dallo stato caotico in cui si trovava: le acque erano così abbondanti e impetuose che inondavano tutto ciò che stava sotto il cielo, una densa vegetazione ricopriva ogni dove, gli animali selvatici si moltiplicavano in

---

<sup>19</sup> James Legge (trad. ingl. di), *op. cit.*, pp. 239 (3A.3) e 251 (3A.4); W.A.C.H. Dobson (trad. ingl. di), *op. cit.*, pp. 35 (3A.3) e 117 (3A.4); James R. Ware (trad. ingl. di), *The Sayings of Mencius*, Mentor, New York, 1960, ed. della Wenzhi chubanshe, Taipei, 1970, pp. 76 (3A.3) e 86 (3A.4); David Hinton (trad. ingl. di), *Mencius*, Counterpoint, Washington, D.C., 1998, pp. 84 (3A.3) e 92 (3A.4); Charles Le Blanc (trad. fr. di), *op. cit.*, pp. 357 (3A.3) e 365 (3A.4).

gran quantità e le cinque qualità di cereali non venivano coltivate. Fiere e animali selvatici erano una minaccia per gli uomini e le loro impronte s'intrecciavano in solchi che si dipanavano lungo gli stati centrali. Solamente Yao si preoccupò della situazione. Incaricò allora Shun di trovare una soluzione che mettesse ordine nel mondo, e Shun assegnò a Yi il compito di intervenire con il fuoco. Yi appiccò il fuoco a monti e valli, bruciando ogni cosa, mettendo così in fuga fiere e animali selvatici, che si diedero alla macchia. Yu convogliò le acque in nove fiumi, dragò il Ji e il Ta e li fece defluire verso il mare, fissò il percorso del Ru e dello Han e sgombrò da ogni ostacolo le acque dello Huai e del Si così che poterono confluire liberamente nello Yangzjiang.<sup>20</sup> Solo grazie a queste misure negli stati centrali fu possibile procurarsi di che nutrirsi. Durante tutto quel periodo Yu trascorse otto anni fuori casa, per ben tre volte ne varcò la soglia senza però mai entrarvi. Anche se avesse desiderato coltivare la terra, avrebbe potuto farlo? Houji insegnò al popolo come lavorare la terra e come seminare e coltivare le cinque qualità di cereali. Giunte a maturazione, l'intera popolazione ebbe di che nutrirsi. Ciò poté avvenire grazie al fatto che gli uomini avevano acquisito un metodo. Pur avendo cibi a sazietà, calde vesti e abitazioni confortevoli, se privo d'istruzione l'uomo è simile alle bestie. Toccò dunque al saggio Shun preoccuparsi della situazione. Incaricò Xie di provvedere all'educazione morale del popolo, affinché venissero insegnati i principî basilari delle relazioni tra gli uomini: l'affetto tra padre e figlio, il senso del dovere tra sovrano e ministro, la distinzione di ruolo tra marito e moglie, l'ordine di priorità tra anziani e giovani, la fedeltà tra amici.

---

<sup>20</sup> Vi sono alcune incongruenze tra i fiumi citati da Mencio e altri nomi di fiumi presenti in diverse opere dell'antichità. Inoltre, alcuni di questi fiumi non esistono più, altri come il Ru 汝, lo Huai 淮 e il Si 泗 non confluivano nello Yangzjiang 揚子江, ma visto il continuo mutare dei loro letti è possibile immaginare che vi siano lacune significative nella nostre conoscenze dell'orografia dell'epoca.





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*.<sup>1</sup> 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.

---

<sup>1</sup> *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.).<sup>2</sup> Nel *Zhuangzi* è attestata prevalentemente all'interno della sezione cosiddetta “primitivista” – per usare la definizione coniata da A.C. Graham –<sup>3</sup> 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-

---

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> a “the characteristics of its nature and destiny” stando a Victor Mair,<sup>5</sup> mentre Liu Xiaogan, invece, predilige “the essence of nature and fate”<sup>6</sup> e Brook Ziporyn opta per la felice resa “the uncontrived conditions of one’s inborn nature and the allotment of one’s life”.<sup>7</sup> 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:

---

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> Cfr. Liu Xiaogan, *op. cit.*, p. 55.

<sup>7</sup> 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，決性命之情而饜貴富。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，下睨山川之精，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:<sup>8</sup>

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

---

<sup>8</sup> 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).<sup>9</sup> 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'e become straight. The constancies of Heaven and Earth are such that climbing up

---

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> *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.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> *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*).<sup>12</sup>

(*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”.<sup>13</sup>

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-

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

<sup>13</sup> 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*,<sup>14</sup> 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-

---

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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

---

<sup>15</sup> 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...<sup>16</sup>

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...

---

<sup>16</sup> 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.



PALEOGRAFIA, MORFOLOGIA E FILOSOFIA:  
ESAME DI ALCUNE GRAFIE RICONDUCEBILI A MEI 美  
NELLE FONTI MANOSCRITTE CINESI

Attilio Andreini

La grafia 美 denota oggi la parola *mei*, di norma tradotta “bello, bellezza”. La dimensione semantica del termine è, in realtà, ben più ampia: “bello”, “buono”, “attraente”, “gradevole alla vista, al tatto e al gusto”, “godibile”, “abbellire”, “eccellere”.

Lo *Shuowen jiezi* 說文解字 riporta:

《羊部》美：甘也。从羊从大。羊在六畜主給膳也。美與善同意。

Radicale “capra”: “bello” significa “gustoso, saporito (*gan* 甘)”. Deriva da “capra” (o “montone”, *yang* 羊) e da “grande (*da* 大)”. Per quanto riguarda i sei animali domestici, la capra offre la carne con cui preparare le pietanze migliori. “Bello (*mei* 美)” e “buono (*shan* 善)” esprimono lo stesso significato.

La spiegazione logografica è sovente ricondotta a una figura antropomorfa con un copricapo piumato che probabilmente ritrae un officiante mentre danza.

Sulla base dei dati in nostro possesso risulta alquanto evidente come 美 non fosse la forma più congeniale per esprimere, nel lontano passato, il termine *mei*. Sebbene le iscrizioni su ossa oracolari e su bronzi rituali attestino già l'esistenza di 美, le fonti paleografiche del VI-III se-

colo a.C. rinvenute in aree della Cina centro-meridionale mettono in risalto come, in realtà, fossero privilegiate altre grafie per indicare la stessa parola. Il *Kangxi zidian* 康熙字典 (circa 1716) e anche il *Jiyun* 集韻 (circa 1067) registrano 媿 in qualità di forma arcaica ampiamente attestata al posto di 美. In effetti, i manoscritti del IV-II secolo a.C. confermano tale indicazione, al punto che grafie affini o derivate di 媿 sono ben più frequenti di 美. Addirittura, la forma 美 ad oggi non è stata ancora riscontrata nei testi su bambù provenienti dall'area riconducibile allo stato di Chu 楚, tant'è che quei testimoni manoscritti riconducibili a opere che vantano una tradizione a stampa registrano puntualmente grafie affini a 媿 al posto di 美 nei *recepti*. È tuttavia doveroso rimarcare come altri manoscritti rinvenuti sempre nella stessa area e databili intorno al 200 circa a.C. riportino, invece, grafie assimilabili a 美, come evidenzia lo schema sottostante:

## 美

Iscrizioni oracolari




Testi su bambù, IV-III sec. a.C.



Testi del III-II sec. a.C.





měi 媿 (variante grafica 異體字)

媿 *mei* < \*mRj? è comunemente intesa quale forma grafica alternativa rispetto alla più comune 美, come confermato dalle glosse di Jia Gongyan 賈公彥 (VII secolo) al Zhouli 周禮. Gli esempi sopra riportati, pur nella loro parziale rappresentatività, tendono a confermare come nelle fonti manoscritte le grafie solitamente identificate con 美 condividano lo stesso fonoforico di 媿, ovvero wéi 𠄎, componente riconosciuta, *in primis*, quale fonoforico di wéi 微 “minuscolo, infinitesimale” < \*mwRj. L'elemento 𠄎 è registrato, tra l'altro, anche nello *Shuowen jiezi*, così scritto  e così descritto:

人部: 𠄎 妙也。从人从支，豈省聲

Radicale “persona”: wéi 𠄎 significa “misterioso, sottile” (*miao* 妙); deriva da “persona” e da “colpire” (*pu* 支); *qi* 豈 ne definisce l'abbreviazione fonetica.

Il fonoforico di 𠄎 è, a sua volta, , ovvero , composto dagli elementi 山 *shān* “montagna” e 几 *jī* “tavolo piccolo e basso”, mentre a *pū* 攴/支 “colpire, percuotere” non è riconosciuto alcun impatto fonetico.

Tra le fonti manoscritte del IV-III secolo a.C. recentemente acquisite vi sono numerose grafie che gli studiosi hanno ricondotto più o meno “direttamente” a 美. Di seguito, abbiamo voluto riportare quelle forme attestate nei *corpora* di Guodian 郭店<sup>1</sup> e del Museo di Shan-

<sup>1</sup> Cfr. Hubeisheng Jingmenshi Bowuguan 湖北省荆門市博物館 (a cura di), *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, Wenwu chubanshe, Beijing, 1998.

ghai (abbr. Shangbo 上博)<sup>2</sup> che gli studiosi hanno associato, pur con alcuni margini di dubbio, a 美.

Abbiamo fornito sia la foto dei vari caratteri sia il cosiddetto *liding* 隸定, ovvero la trascrizione delle grafie originali che prevede una conversione di ogni singola componente dei caratteri secondo le forme standardizzate adottate nell'attuale sistema di scrittura. La ratio qui adottata per il *liding* (operazione che, ovviamente, presuppone sempre un margine di approssimazione e di interpretazione) cercherà di seguire quei principi stabiliti da William Boltz,<sup>3</sup> secondo cui la grafia va ritrascritta rispettando ordine e "composizione" formale nella resa in *liding*.

La tendenza dominante del sistema di scrittura cinese durante il periodo pre-imperiale s'identifica proprio con l'ampio margine di difformità nella resa dei singoli termini: la variazione ortografica era, di fatto, la norma, al punto che scribi diversi o, addirittura, lo stesso scriba, erano in condizione di riprodurre una parola in modi difformi, presumendo, in tal modo, che il messaggio da trasmettere non fosse compromesso. Ipotizziamo che, al di là di evidenti errori nella trascrizione delle opere, i fruitori delle stesse fossero sostanzialmente in grado di ricondurre esempi di varianti grafiche a *quel* carattere inteso come forma "standard".

---

<sup>2</sup> Cfr. 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, 2001-2011, 8 voll.

<sup>3</sup> William G. Boltz, "Manuscripts with Transmitted Counterparts", in Edward Shaughnessy (ed.), *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts* (Early China Special Monograph Series, 3), Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1997, pp. 253-83.



郭店老子甲15號簡 郭店老子甲15號簡		教教
郭店老子乙4號簡		是
郭店老子丙7號簡 郭店老子丙7號簡		教教
郭店緇衣1號簡 郭店緇衣35號簡		婦
郭店唐虞之道17號簡		教
郭店性自命出20號簡 郭店性自命出51號簡		婦
郭店六德26號簡		頤
郭店語叢一15號簡		頤
上博孔子詩論16號簡 上博孔子詩論21號簡 上博孔子詩論22號簡		是

上博緇衣1號簡		頤
上博緇衣18號簡		頤
上博性情論12號簡		尋
上博性情論22號簡		尋
上博昔者君老3號簡		啟
上博容成氏14號簡		啟
上博容成21號簡		啟
上博采風曲目2號簡		崇
上博內禮9號簡		尋
九店56號簡		啟
上博三德8號簡		媯

Più precisamente, forse, sarebbe preferibile pensare in termini di compatibilità plurima di varie forme grafiche per rappresentare la stessa parola, anziché polarizzare il contrasto tra grafie “standard” (*zheng* 正) e “non standard” (*bu zheng* 不正, o anche *yitizi* 異體字 “varianti grafiche”). Presumiamo che vi fossero, ovviamente, forme grafiche dominanti per esprimere determinate parole, ma, partendo dalle evidenze in nostro possesso, è proprio l’assenza di un vero e proprio “standard” a vanificare la contrapposizione tra “varianti grafiche” e “forme regolari”.

Pur imprecise, tali categorie ci consentono, comunque, di fissare alcuni criteri di analisi imprescindibili. Ad esempio, dalla prospettiva di un’ampia variabilità grafica, emerge come dato sostanzialmente costante la conservazione del fonoforico. Gli scribi potevano, cioè, abbreviare o anche ignorare vari elementi di un carattere, oppure potevano anche introdurre componenti “in eccesso”, ma la conservazione del fonoforico resta pressoché imprescindibile. Questo fenomeno sembra rafforzare la convinzione che l’impatto fonetico fosse dominante rispetto a quello chirografico e visuale, considerazione alquanto curiosa se applicata al sistema di scrittura cinese, sovente considerato paradigmatico in termini di iper-specificazione grafica. La variabilità dei caratteri spesso riguardava le componenti semantiche, mentre quelle fonetiche restavano pressoché inalterate, salvo essere sostituite da altri fonoforici omofoni o pseudo-omofoni.

La nostra attenzione si soffermerà, tuttavia, sulla presenza in alcune “varianti” di 美 di un elemento che, presumiamo, non riveste alcun ruolo dal punto di vista fonetico. Si tratta dell’elemento 攴/攴 “colpire, percuotere”, identificato oggi con il “radicale no. 66”, che, come è già stato puntualizzato, corrisponde alla parola *pū* “battere, colpire, percuotere”. Non escludiamo che 攴

fosse deliberatamente impiegato in certi caratteri al fine di indicare, forse, un tratto morfologico o una precisa categoria grammaticale della parola che s'intendeva rappresentare. La grafia indicava, in origine, una mano che impugna una verga o una frusta, come risulta evidente dai due esempi che seguono:




In termini generali, il significato delle parole in cui 攴/攴 compare ha spesso attinenza con l'idea di forzare, di indurre “X a fare (o diventare) Y”. Lo *Shuowen jiezi* glossa 攴/攴 con *xiao ji* 小擊 “infliggere un lieve, un leggero colpo”.

L'elemento 攴/攴 è presente in varie grafie associate a 美, come risulta dagli esempi sopra riportati.

Sofferamoci in particolare su un passo del cosiddetto “*Laozi A* di Guodian” (Guodian *Laozi jia* 郭店老子甲, listarella 15)<sup>4</sup> corrispondente al contenuto della pericope *Tianxia jie zhi mei zhi wei mei si e yi* 天下皆知美之為美也斯惡已 in *Laozi receptus*, stanza II (TR) e consideriamo anche la scrittura della “stessa” pericope secondo le due versioni su seta di Mawangdui 馬王堆 del *Laozi* (MWD A e MWD B):

<sup>4</sup> Cfr. *Guodian Chumu zhujian*, op. cit., p. 4.

	天	G D A	M W D B	M W D A	T R
	下	天下	天下	天下	天下
	皆	天下皆知	天下皆知	天下皆知	天下皆知
	智(知)	教之為教也	教之美之為美也	教之美之為美也	教之美之為美也
	教	○惡已	○惡已	○惡已	○惡已
	之	○惡已	○惡已	○惡已	○惡已
	為	○惡已	○惡已	○惡已	○惡已
	教	○惡已	○惡已	○惡已	○惡已
	也	○惡已	○惡已	○惡已	○惡已
	也	○惡已	○惡已	○惡已	○惡已

La pericope in questione secondo TR è tradizionalmente intesa nei seguenti termini: al mondo chiunque riconosce il fatto che la bellezza sia tale ed ecco che proprio da ciò deriva la bruttezza.<sup>5</sup> L'interpretazione di Robert H. Gassmann si discosta sensibilmente da questa lettura e offre la seguente traduzione:

“If everybody in the empire acknowledges that (the Sage's) beautifying something makes it something beautiful, then its being ugly comes to an end”.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cfr. Attilio Andreini, Laozi. *Genesi del Daodejing*, Einaudi, Torino, 2004, p. 93: “Al mondo, chiunque riconosce del bello la bellezza, ed ecco spuntar la bruttezza”; Robert Henricks, *Lao-tzu: Te-tao ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, Ballantine, New York, 1989, p. 190: “When everyone in the world knows the beautiful as beautiful, ugliness comes into beings”.

<sup>6</sup> Robert H. Gassmann, “Preliminary Thoughts on the Relationship Between Lexicon and Writing in the Guodian Texts”, in *Asiatische Studien*, 2005, 59, 1, pp. 233-60, in particolare pp. 249, 251.

La peculiarità dell'interpretazione di Gassmann risiede nell'aver attribuito un valore verbale alla prima occorrenza di 美. Analizziamo attentamente la pericope secondo il manoscritto *Guodian Laozi A*:

天下皆知敎(美)之為敎(美)也惡已

La maggioranza degli studiosi ritiene che il verbo *zhi* 知 “(ri)conoscere, comprendere, sapere” regga, sì, un oggetto che coincide con *mei zhi wei mei ye* 敎(美)之為敎(美)也, ma che, in realtà, tale pericope consista in una frase verbale nominalizzata in cui la prima occorrenza di 美 è soggetto (“la bellezza”), *zhi* 之 ha valore di particella di nominalizzazione semplice, *wei* 為 di verbo (“diventare, fungere da”), l'altra occorrenza di 美 è oggetto (“bellezza”) e *ye* 也 particella finale che chiude la frase verbale che, essendo stata nominalizzata da *zhi* 之, è ridotta al rango di sintagma nominale oggetto del verbo *zhi* 知.

Gassmann, invece, riconosce a 敎 la funzione di verbo transitivo che regge come oggetto il sostituto *zhi* 之 “esso, ciò, questo”.

Ammettiamo che entrambe le grafie - 敎 e 敎 - siano effettivamente legate alla sfera semantica di 美: perché lo scriba ha distinto le due forme, i.e. 敎 e 敎, aggiungendo al medesimo fonoforico in un caso 攴 e nell'altro 女? Si tratta, forse, di una svista? Oppure di una differenziazione intenzionale che si è ritenuto opportuno marcare graficamente? E, se così fosse, quale differenza sussisterebbe mai tra 敎 e 敎?

Gassmann non spiega il motivo per cui, a suo avviso, sono state impiegate due “varianti grafiche” di 美 nello

spazio di così pochi caratteri... Pur senza essere persuasi dalla sua traduzione, Gassmann ci offre uno spunto di cui non possiamo non tener conto: ovvero che lo scriba possa aver intenzionalmente marcato con 女 la prima grafia per farla corrispondere a una parola avente funzione verbale con il significato di “ritenere bello”, o, meglio ancora, “rendere bello, abbellire” (“beautifying something”).

L’inserimento dell’elemento 女 fungerebbe, dunque, da contrassegno che evidenzia non solo un uso verbale transitivo, ma addirittura, forse, una voce “causativa” compatibile con la doppia sfumatura putativa “considerare X nella modalità Y” o fattitiva “fare di X un Y”.

Del resto, il passaggio da “essere bello” ad “abbellire/considerare bello” in virtù dell’aggiunta della componente 女 parrebbe confermato dall’impiego della stessa nella “costruzione” di altre parole, tra cui alcune di uso corrente anche nella lingua moderna:

zhèng 正 “rettificare, correggere”, “ortodosso, corretto”  
zhèng 政 “governare”, i.e. “rendere corretto”, “indurre, far sì che (女) X diventi corretto (正)”

xiào 孝 “devozione filiale, rispetto dei propri familiari”  
jiào 教 “insegnare, istruire”, i.e. “indurre, far sì che (女) X diventi rispettoso (孝)”<sup>7</sup>

Potendo disporre di un numero ingente di testimoni manoscritti che precedono la fase in cui si ritiene abbia avuto avvio il processo di standardizzazione della scrittura (ovvero l’unificazione imperiale sotto la dinastia

---

<sup>7</sup> Un simile processo appare ancora più evidente se si pensa alla struttura di xiào 教/教 “istruire, educare”, “prendere coscienza di” (“istruire in quanto indurre 女 a studiare 學”).

Qin 秦, 221-206 a.C.), siamo oggi nella condizione di cogliere alcuni elementi di rilievo nel tentativo di ricostruire le fasi evolutive salienti del sistema di scrittura cinese tra il IV e il II secolo a.C.: da una parte, si ha l'impressione che alcune grafie denotassero termini caduti in disuso che riaffiorano, finalmente, dopo millenni di silenzio; dall'altra, come nel caso qui esaminato in relazione a certe grafie riconducibili a 美, viene quasi il dubbio che gli scribi, oltre a contemplare un ampio numero di varianti abilitate a rappresentare la stessa parola, potessero anche mettere in atto precisi accorgimenti grafici dall'impatto strettamente grammaticale, se non addirittura "morfologico", che solo in minima parte sono stati conservati.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Per l'analisi di alcune grafie riconducibili a 美, si rinvia ai contributi di Guo Jingyun 郭静云 ([http://www.jianbo.org/admin3/2009/guo\\_jingyun004.htm](http://www.jianbo.org/admin3/2009/guo_jingyun004.htm)) e Peng Yu 鹏宇 ([http://www.gwz.fudan.edu.cn/Src\\_show.asp?Src\\_ID=1896](http://www.gwz.fudan.edu.cn/Src_show.asp?Src_ID=1896)).



LE MELODIE DEGLI STATI DI ZHENG E WEI  
E L'IDEA DI MUSICA LASCIVA  
NEL PERIODO PRE-IMPERIALE

Elisa Sabattini

Le teorie musicali sono state da sempre parte della discussione etica cinese. L'idea stessa di musica (*yue* 樂) è assai complessa e comprende non solo l'arte dei suoni, ma anche la danza (*wu* 舞), la poesia (*shi* 詩), il canto (*ge* 歌) e gli strumenti musicali. Nella Cina antica la musica era considerata, insieme al rito (*li* 禮), una delle tecniche legate all'arte del buon governo.<sup>1</sup>

In cinese antico, il carattere 樂 ha diverse valenze semantiche, ma rilevanti, per il presente studio, sono *yue*, normalmente tradotto con il suo significato più moderno di “musica”, e *le* “felicità, gioia, piacere”. Una definizione efficace che bene esprime la profondità del termine è data da Guo Moruo (1892-1978): “La parola *yue* copriva un ambito assai ampio nella Cina antica. Va da sé che musica, canto e danza vi erano inclusi, come tre aspetti di una stessa entità; ma vi erano comprese anche la pittura e le arti plastiche, quali la scultura, l'incisione e l'architettura. Persino la caccia, il buon cibo e le cerimonie rituali erano implicate da tale termine. *Yue* significa gioia, e dunque, in senso lato, ogni cosa che dia gioia, ogni cosa che procuri un piacere sensuale può dirsi *yue*.”

---

<sup>1</sup> Per un breve saggio sul valore della musica nella Cina antica, si veda Elisa Sabattini, “La musica e Confucio”, in Silvia Pozzi (a cura di) *Confucio re senza corona*, ObarraO, Milano, 2011, pp. 51-69.

Purtuttavia, non v'è dubbio che il termine si riferisca primariamente alla musica".<sup>2</sup>

La musica occupa un ruolo particolarmente importante nella tradizione dei *ru* 儒 (classicisti), detentori della tradizione rituale e scritturale: la musica è considerata parte integrante dei riti e per questa ragione l'esperienza estetica è inserita nella riflessione etica. Dato lo stretto rapporto tra musica e rito, riteniamo che il termine *yue* debba essere reso, laddove possibile, con "musica cerimoniale".

La discussione sulla musica sviluppata nella Cina antica è il riflesso del contesto politico turbolento dei periodi delle Primavere e Autunni (Chunqiu 春秋 770-453 a.C.) e degli Stati Combattenti (Zhanguo 戰國 453-221 a.C.), quando la ricerca di valori estetici condivisi coincide con la necessità di ordine e armonia. I pensatori di questi periodi propongono un sistema coerente costituito da più elementi, al fine di far emergere dalle persone i sentimenti di ammirazione, emulazione e rispetto. La bellezza dell'ordine abbraccia ogni tipo di esperienza: la sfera morale, il campo socio-politico e la rappresentazione artistica. L'estetica degli antichi cinesi è strumentale e concepisce l'arte principalmente come tecnica e abilità capace di plasmare i caratteri. Per questa ragione l'estetica antica cinese si occupa di prodotti fruibili dal pubblico all'interno di spazi istituzionali, come ad esempio il rito. Essa ha il potere di dirigere le emozioni e l'esperienza, grazie all'attenzione prestata alla sua fun-

---

<sup>2</sup> Guo Moruo 郭沫若, *Qingtong shidai* 青銅時代, Wen chubanshe, Beijing, 1954, p. 187. Traduzione a cura di Amina Crisma, in Li Zehou, *La via della bellezza. Per una storia della cultura estetica cinese*, Einaudi, Torino, 2004, p. 53. Si veda anche Guo Moruo, "Gongsun Ni Zi yu qi yinyue lilun" 公孫尼子與其音樂理論 (1943), ora in Yueji lunbian 樂記論辯, Zhao Feng 趙風 (a cura di), Beijing Renmin yinyue, Beijing, 1983, pp. 1-18, in particolare 5-6.

zione, alle relazioni e al ritmo.<sup>3</sup> Nella vita privata, così come in quella pubblica, le persone devono esprimere l'idea di bellezza nella dignità della condotta, anche quando sono da sole. Questa è la forte relazione tra ciò che è “esteticamente bello” (*mei* 美) e ciò che è “eticamente corretto” (*shan* 善): il senso del “bene” trova la sua estrinsecazione nella compostezza del contegno formale e nel rispetto delle consuetudini che regolano la società, mentre la bellezza è identificata con il rispetto del comportamento fisico e mentale adeguato a ciò che è considerato eticamente corretto.<sup>4</sup>

Secondo le teorie della Cina antica, la musica origina dall'animo dell'individuo in risposta alle sollecitazioni esterne. Questa idea è evidenziata dal fatto che nella lingua cinese il carattere 樂 significa anche “gioia, piacere” (*le* 樂). I diversi significati del carattere 樂 si prestano a numerosi giochi di parole, ad esempio la musica corretta (*zheng yue* 正樂) coincide con la gioia espressa in modo appropriato. Nella tradizione *ru*, l'espressione musicale è una delle tecniche utilizzate per plasmare gli animi ed educare gli individui, non sopprimendo i desideri ma guidandoli in accordo con le regole morali e incanalarli nel percorso etico condiviso. In opposizione a questa idea di “musica corretta”, identificata dai classicisti della Cina antica con la “musica antica” (*guyue* 古樂), abbiamo una serie di espressioni legate ai “suoni lascivi” (*yinsheng* 淫聲), e che nel corso del tempo hanno perso il loro significato originario divenendo una sorta di motto, come la “musica nuova” (*xinyue* 新樂), le “sonorità dello stato di Zheng” (*Zheng sheng* 鄭聲), o le “so-

---

<sup>3</sup> Li Zehou, *op. cit.*

<sup>4</sup> Si rimanda a Sabattini, *op. cit.*, p. 56. È interessante ricordare che in latino l'aggettivo *bellus* è un diminutivo di *bonus*, e in greco l'aggettivo *kalós* indica sia la bellezza fisica che quella morale.

norità degli stati di Zheng e di Wei” (*Zheng Wei zhi sheng* 鄭衛之聲). Dal punto di vista strettamente musicale, i testi del periodo antico non analizzano queste melodie, ma si limitano a evidenziare la differenza con i suoni virtuosi (*deyin* 德音), secondo i classicisti manifestazione massima di *yue*.

In questa breve comunicazione si intende verificare l’uso delle espressioni identificate con la “musica corrotta” o “lasciva” riscontrato nei testi identificati come appartenenti alla tradizione *ru* e riconducibili al periodo pre-imperiale, in particolare il *Lunyu* 論語, il *Mengzi* 孟子, il *Xunzi* 荀子 e lo *Yueji* 樂記.<sup>5</sup> Come prima cosa discuteremo del pensiero musicale nella tradizione *ru*; analizzeremo poi le occorrenze delle espressioni legate ai “suoni lascivi” nei testi del periodo pre-imperiale per capire le ragioni alla base delle critiche sviluppate. Concluderemo, infine, che questi termini subirono, nel corso del tempo, un mutamento semantico dal significato originario, che indicava delle melodie regionali di natura mondana, a un nuovo significato che identificava queste sonorità come sinonimi di “musica corrotta” o “musica nuova”, in opposizione alla “musica antica”, massima espressione del connubio tra dovere etico e gusto estetico. Già tra la fine del periodo degli Stati Combattenti e la dinastia Han 漢 (206 a.C. - 220 d.C.) le espressioni legate alle musiche di Zheng e di Wei divennero un motto per ammonire i sovrani e persuaderli a seguire i consigli sul buon governo impartiti dai *ru*.

---

<sup>5</sup> Le occorrenze di *Zheng Wei zhi sheng/yin/yue*, *Zheng zhi sheng/yin/yue*, *Wei zhi sheng/yin/yue* sono assenti nei testi *Guoyu* 國語, *Mao-shi* 毛詩, *Yili* 儀禮, *Da Dai Liji* 大戴禮記, *Zhouli* 周禮. Nel *Liji* 禮記, troviamo l’espressione “le sonorità di Zheng e Wei” solo nel capitolo *Yueji*.

*La musica nella tradizione ru: l'estetica come potere etico*

Nella Cina antica vi erano diverse parole legate alla musica e al mondo sonoro:

*Sheng* 聲 si riferiva alla voce umana, alle grida degli animali o al suono degli strumenti musicali. Generalmente *sheng* era considerato un suono spontaneo, non definito da regole musicali formali. Alcuni testi definiscono le cinque note della scala pentatonica cinese con *wu-sheng* 五聲.<sup>6</sup>

1. *Yin* 音 si riferiva ai timbri degli strumenti musicali (*bayin* 八音 o “otto timbri”)<sup>7</sup> o ai cinque suoni, o note, della scala pentatonica cinese (*wuyin* 五音). In questo caso è sinonimo di *wusheng*. Sebbene il dizionario etimologico *Shuowen jiezi* 說文解字 di Xu Shen 許慎 (? 55-149 d.C.) definisca i termini *sheng* e *yin* come sinonimi, il loro uso non è sempre intercambiabile e in diversi testi si evincono delle differenze. Ad esempio, lo *Yueji* dice che gli uccelli e gli animali conoscono *sheng* ma non *yin*, che le persone comuni

<sup>6</sup> Le cinque note sono *gong* 宮, *shang* 商, *jue* 角, *zhi* 徵, e *yu* 羽.

<sup>7</sup> L'organologia tradizionale cinese divide il materiale utilizzato per costruire gli strumenti in otto categorie corrispondenti a otto tipologie di strumenti: metallo (campane), pietra (litofoni), terracotta (ocarine), pelle (tamburi), seta (cetre), legno (strumenti a percussione, ad esempio il raschiatoio), zucca (organi a bocca) e bambù (flauti). Tuttavia Lothar von Falkenhausen evidenzia che la validità storica di questa suddivisione è problematica: i) le scoperte archeologiche mostrano che il materiale utilizzato per costruire gli strumenti musicali non corrispondeva sempre all'organologia tradizionale; ii) il materiale di riferimento per la classificazione degli strumenti non sempre corrispondeva al timbro dello strumento; iii) nessuna tra le raccolte di strumenti musicali rinvenute dall'archeologia trova un riscontro preciso agli otto timbri. Si veda Lothar von Falkenhausen, “The Zeng Hou Yi Finds in the History of Chinese Music”, in Jenny F. So (ed.), *Music in the Age of Confucius*, University of Washington Press, Washington D.C., 2000, p. 106.

conoscono *yin* ma non comprendono *yue*, e che solo la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo (*junzi* 君子) può capire *yue*.<sup>8</sup> Possiamo supporre che nello *Yueji* il termine *yin* fosse considerato il risultato più articolato rispetto a *sheng*.

2. *Yue* è l'espressione armoniosa di suoni, danza, poesia e ritmo dato dagli strumenti musicali e rituali. Nello *Yueji*, *yue* è definita come "melodie virtuose" (*deyin* 德音). Lo *Shuowen jiezi* definisce il carattere 樂 come la "denominazione collettiva delle cinque note e degli otto timbri" (*wusheng bayin zong ming* 五聲八音總名).
3. *Huangzhong* 黃鍾 and *dalü* 大呂 sono le altezze di riferimento prodotte dalle dodici altezze (*shier lü* 十二律) della scala cinese.

L'idea di armonia (*he* 和) regola non solo la musica cerimoniale, ma anche, per affinità, l'equilibrio sociale. Lo *Yueji* propone un'analogia che chiarisce questo punto: all'ordine ascendente dei suoni corrisponde l'ordine decrescente della scala sociale. La nota *gong* 宮 corrisponde al principe, *shang* 商 al ministro, *jue* 角 al popolo, *zhi* 徵 agli affari politici, e *yu* 羽 a tutte le cose.<sup>9</sup> L'ordine socio-politico corretto è rappresentato dall'ordine dei cinque suoni e viceversa.<sup>10</sup> L'esatta esecuzione della musica cerimoniale rappresenta, simbolicamente, l'equilibrio sociale dove ciascuno interpreta una parte precisa e necessaria per mantenere l'ordine.

Poiché la gioia (*le* 樂) è una delle emozioni fondamentali, la musica (*yue* 樂) è espressione del nostro

<sup>8</sup> *Liji jijie* 禮記集解, Wenshizhe chubanshe, Taipei, 1972, p. 528.

<sup>9</sup> *Liji jijie*, *Yueji*, p. 978. *Shui yuan* 說院 19.40/171/25.

<sup>10</sup> *Liji jijie*, *Yueji*, p. 978.

mondo emotivo. Lo *Yueji* descrive appieno questo legame inscindibile:

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也，感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及幹戚、羽旄、謂之樂。

Le melodie nascono dal cuore dell'uomo, i moti del cuore dell'uomo sono suscitati [dal contatto con] la realtà fenomenica. Quando il cuore è toccato dalla realtà fenomenica e ne è mosso, dà forma ai suoni.<sup>11</sup> I suoni rispondono gli uni agli altri e producono dei cambiamenti; quando i cambiamenti realizzano la forma più raffinata della loro espressione, è ciò che chiamiamo melodie.<sup>12</sup> Ciò che definiamo “musica cerimoniale” è [la rappresentazione con] scudi e lance [utilizzati nella danza marziale], e piume e penne [utilizzati nella danza civile].<sup>13</sup>

L'animo (*xin* 心) è toccato dalle realtà esterne e risponde a queste sollecitazioni esprimendo le emozioni attraverso l'emissione di suoni e della voce. Grazie alla musica, le emozioni prendono forma (*xing* 形) e si esprimono in accordo con le circostanze: pianto e dolore nei momenti di lutto, gioia nei momenti felici. L'espressione spontanea delle emozioni si manifesta con il suono (*sheng*) e se il suono è ordinato produce la melodia (*yin*). *Yue* è, come abbiamo spiegato poc'anzi, l'espressione dei suoni, della danza e della poesia. L'idea che i suoni nascono dall'animo umano è ripetuta in diversi passaggi dello *Yueji* e ricorre in molti altri testi della tradizione classica. Ciò che si vuole evidenziare è il potere che i suoni hanno sull'individuo e le masse: la musica tocca le corde dell'interiorità e può trasformare le usanze e i co-

<sup>11</sup> Leggo *yue zhi* 樂之 nel significato di *yue qi* 樂器. Si rimanda a *Liji jijie*, *Yueji*, p. 976.

<sup>12</sup> Si confronti con la traduzione di Maurizio Scarpari, *Il Confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino, 2011, pp. 182-183.

<sup>13</sup> *Liji jijie*, op.cit., p. 976.

stumi di un popolo.<sup>14</sup> Per questo motivo, la musica è considerata una sorta di barometro della società, in grado di rivelare lo spirito del tempo e le condizioni del governo. È guardando ai riti di uno stato che possiamo conoscerne la politica ed è ascoltando la sua musica cerimoniale che, secondo il *Mengzi* possiamo capirne le virtù (見其禮而知其政問其樂而知其德).<sup>15</sup> La musica di uno stato riflette le condizioni della società e al contempo si rivela essere uno strumento per garantire l'armonia: da una parte i suoni sono la manifestazione degli stati emotivi, dall'altra essi, toccando l'animo della gente, possono influenzarne i comportamenti e le azioni. Per queste ragioni, i testi antichi insistono sull'importanza di prestare attenzione alla musica di uno stato, poiché grazie a essa è possibile conoscere la situazione politica e cambiarla. Lo *Yueji* dice:

是故治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。聲音之道與政通矣。

Questo è il motivo per cui le melodie delle epoche dell'ordine, ricorrendo alla gioia, sono pacifiche e la loro politica è armoniosa; le melodie delle epoche di disordine, ricorrendo alla collera, sono desolanti e la loro politica è instabile; le melodie degli stati in rovina ricorrendo alla inquietezza sono afflitti, e i loro popoli sono infelici. La via che regola voci e melodie è legata a quella del governo.<sup>16</sup>

Il capitolo *Yuelun* 樂論 del *Xunzi* rende questa idea ancora più chiara:

夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂。民和齊則兵勁城固，敵國不敢嬰也。如是，則百姓莫不安其處，樂

<sup>14</sup> Ivi p. 998. Cfr. *Xunzi jijie* 荀子集解, Zhonghua shuju, Beijing, p. 381.

<sup>15</sup> *Mengzi* 2A.2.

<sup>16</sup> *Liji jijie*, op. ci., p. 978.



其鄉，以至足其上矣。然後名聲於是白，光輝於是大，四海之民莫不願得以為師。是王者之始也。

Profondo è il modo in cui i suoni degli strumenti musicali penetrano nelle persone e le trasformano rapidamente; questa è la ragione per cui i primi sovrani erano accorti nel creare i giusti modelli per l'espressione civile. Quando la musica è equilibrata e bilanciata, allora il popolo è in armonia e non degenera; se la musica esprime rispetto e solennità, allora le genti saranno uniformi nei modi e non inclinino al disordine. Laddove il popolo è in armonia e si comporta in maniera uniforme, allora l'esercito sarà forte, le città sicure e gli stati nemici non oseranno attaccare. Se questa condizione è presente, allora le genti vivranno sicure nelle loro case, saranno gioiose nei loro villaggi e pienamente soddisfatte dell'operato dei loro superiori. Solo allora la reputazione e il prestigio saranno evidenti, la gloria sarà immensa e tra le popolazioni tra i quattro mari non vi sarà nessuno che non desideri avere come maestro [colui il quale rispetta tali precetti]. Questo è l'inizio del buon governo.<sup>17</sup>

Nella tradizione *ru*, l'armonia sociale è data dalla divisione dei ruoli in ambito familiare e pubblico. Il valore strumentale di stabilizzatore dell'armonia sociale dei riti è garantito dalla musica cerimoniale, la quale scandisce il tempo e coordina i movimenti degli officianti e del pubblico. Rito e musica fungono da strumenti di moderazione (*jie* 節):<sup>18</sup> i classicisti evidenziano la necessità

---

<sup>17</sup> Xunzi *jijie*, *op. cit.*, p. 380.

<sup>18</sup> Come significato primario, il termine *jie* designa la “misura” e può indicare la “sezione” o la “parte” di una cosa oppure la “divisione temporale” (ciascuna delle 24 divisioni dell'anno solare), e può essere tradotto con “moderare, temperare, regolare”. In origine *jie* definiva la giuntura del bambù; in termini musicali esso è il ritmo, ma anche il nome di un oggetto rituale costituito da piume annodate su di una coda di bovino, a indicare la scansione temporale idealmente rappresentata dalle giunture del fusto di bambù. Questi nodi, che ricorrono a intervalli ordinati, suggeriscono l'idea del ritmo e delle

di guidare le emozioni attraverso l'assimilazione delle norme di buona condotta e l'edificazione di sé. I riti, accompagnati dalla musica cerimoniale appropriata, ci permettono di esprimere i nostri sentimenti e le nostre emozioni senza eccedere, nel rispetto degli altri e del nostro ruolo all'interno della società. Secondo Cai Zhongde,<sup>19</sup> queste idee sono comuni a tutta la tradizione cinese: lo *Zuozhuan* 左傳, ad esempio, riporta che senza i riti non c'è musica (無禮不樂),<sup>20</sup> frase che potremmo anche tradurre con “senza i riti non si è gioiosi”. Rito e musica non sono discipline separate, ma si integrano l'un l'altra e il loro valore è inscindibile. Il *Liji* approfondisce ulteriormente l'influenza che i suoni hanno sulle persone, al punto da poter migliorare la parte interiore della gente armonizzandone e moderando le emozioni, mentre il rito è ciò che perfeziona la forma esteriore adornando l'apparenza e il comportamento.<sup>21</sup> A tale riguardo, nel *Liji* si afferma: “La musica muove dall'interno, i riti dall'esterno.”<sup>22</sup> L'estetica proposta dalla tradizione ru ricerca l'armonia e l'equilibrio delle emozioni, per questa ragione la musica deve manifestare le virtù e non può eccedere nei suoni ed essere sregolata.<sup>23</sup> Questa tipo

---

festività celebrate a scadenza regolare, che rappresentano il passaggio da un periodo o da uno stato a un altro. Questo termine mette in rilievo l'importanza di musica e rito nella veste di “regolatori” della società e delle tradizioni. Si veda Lucie Rault, *Musiques de la tradition chinoise*, Cité de la Musique/Actes sud, Paris, 2000, in particolare pp. 62-65.

<sup>19</sup> Cai Zhongde 蔡仲德, “Lun Zheng sheng” 論鄭聲, *Yinyue zhi dao de tanqiu - lun Zhongguo yin yue meixueshi ji qi ta* 音樂之道的探求 - 論中國音樂美學史及其他, Shanghai yinyue chubanshe, Shanghai, 2003, p. 447.

<sup>20</sup> Si rimanda al capitolo *Wen Gong qi nian* 文公七年 dello *Zuozhuan: Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注, Zhonghua shuju, Beijing, 1981.

<sup>21</sup> *Liji jijie*, op. cit., p. 274.

<sup>22</sup> 樂也者，動於內也；禮也者，動於外也。

<sup>23</sup> Cai Zhongde, op. cit., p. 446.

di musica è chiamata *guyue*, “musica antica”,<sup>24</sup> e, per dare maggiore forza al messaggio, viene fatta risalire alla musica dei saggi sovrani della tradizione cinese.

### *Le sonorità di Zheng e di Wei*

La questione delle “sonorità di Zheng e di Wei” è legata alla concezione estetica e all’argomentazione etica dei classicisti. Questa espressione è spesso in opposizione alla “musica virtuosa” e alla teoria musicale esposta poc’anzi. Già Confucio ammonisce i suoi interlocutori rispetto alle sonorità di Zheng (*Zheng sheng*).<sup>25</sup> Nel *Lunyu* le sonorità di Zheng ricorrono in tre diverse occasioni:

顏淵問為邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅。服周之冕。樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。」  
Yan Yuan domandò al Maestro come si dovesse governare. Il Maestro disse: “Adottando il calendario della dinastia Xia,<sup>26</sup> usando i carri della dinastia Yin,<sup>27</sup> indossando il copricapo della dinastia Zhou e, quanto alla musica, ascoltando le arie *shao* e *wu*.<sup>28</sup> Siano abrogate le sonorità del regno di Zheng e siano allontanati i millantatori, giacché le sonorità del regno di Zheng eccedono e i millantatori sono pericolosi.”<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Si veda inoltre il capitolo *Guyue* 古樂 del *Lüshi chunqū* 呂氏春秋.

<sup>25</sup> Cai Zhongde, *op. cit.*, p. 423.

<sup>26</sup> Il calendario della dinastia Xia cominciava in primavera, mentre quello delle dinastie Shang-Yin e Zhou in inverno. Si veda Anne Cheng, *Entretiens de Confucius*, Editions du Seuil, Paris, 1981, p. 123.

<sup>27</sup> I carri della dinastia Shang-Yin erano più sobri e meno decorati di quelli dalla dinastia Zhou. Anne Cheng, *op. cit.*, p. 123.

<sup>28</sup> Secondo la tradizione, la danza *shao* proveniva dal periodo del mitico imperatore Shun 舜, mentre i canti *wu* 武 risalivano al periodo del re Wu di Zhou. Si rimanda al *Lüshi Chunqiu*, *Guyue*, pp. 231-243.

<sup>29</sup> *Lunyu* XV.11. Si veda la traduzione di Tiziana Lippiello (a cura di), Confucio. *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003, p. 185.

子曰：惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家者。

Il Maestro disse: “Detesto che il colore porpora abbia sostituito il rosso<sup>30</sup> [negli abiti di corte], che le sonorità di Zheng stiano contaminando la musica cerimoniale,<sup>31</sup> e infine che lingue taglienti stiano mettendo a soqquadro paesi e famiglie.”<sup>32</sup>

Secondo Confucio, le sonorità di Zheng sono pericolose poiché eccedono (*yin* 淫) e non rispettano i confini stabiliti dalle norme rituali, necessari per mantenere ordine ed equilibrio. Il Maestro aggiunge: “Vi sono tre forme di piacere che giovano e tre che noccono. Trarre piacere dalle cadenze e ritmi delle antiche norme rituali e della musica cerimoniale, dai pregi altrui e dal circondarsi di amici virtuosi giova; trarre piacere dall’essere arrogante, dal condurre una vita sregolata e dall’indulgere al piacere dei festeggiamenti nuoce.”<sup>33</sup>

Più tardi Mencio accoglierà l’eredità di Confucio e svilupperà i passi citati poc’anzi.<sup>34</sup> I cosiddetti suoni lascivi (*yin*), identificati con le sonorità di Zheng, fonte di caos perché confondono gli animi della gente, sono associati a tutto ciò che infrange le norme di buona condotta, necessarie per mantenere l’ordine e il rispetto sociale: i millantatori creano disordine nel sistema politico

<sup>30</sup> Nel capitolo X, adagio 6, Confucio dice che è sconveniente utilizzare il colore rosso o porpora per l’abbigliamento quotidiano, usati invece in occasioni solenni.

<sup>31</sup> Nel capitolo IX, adagio 15, Confucio dice che soltanto al suo ritorno a Lu dallo stato di Wei la musica cerimoniale fu riformata e le odi di corte e gli inni trovarono la collocazione adeguata.

<sup>32</sup> *Lunyu* XVII.18. Si veda la traduzione di Tiziana Lippiello (a cura di), *op. cit.*, p. 215.

<sup>33</sup> *Lunyu* XVI.5. Si veda Tiziana Lippiello (a cura di), *op. cit.*, p. 199.

<sup>34</sup> Nel *Mengzi*, lo stato di Zheng è menzionato quattro volte di cui solo una insieme a *sheng* (14.37/78/18), nessuna a *yin* o *yue*. Lo stato di Wei ricorre dieci volte, ma nessuna di queste è associata alla musica.

e sociale al pari dell'uso quotidiano del colore porpora, che caratterizzava gli abiti cerimoniali. Tutto questo va contro la Via virtuosa e per questo getta la società nel caos.

Il *Xunzi*, che dedica un capitolo intero alle nozioni espresse dal termine *yue*, riporta una sola occorrenza delle melodie corrotte, ma non più solo in riferimento allo stato di Zheng, ma anche quello di Wei, e afferma: “L’aspetto seducente e le melodie degli stati di Zheng e di Wei portano l’animo umano alla dissolutezza” (姚冶之容，鄭衛之音，使人心淫。).<sup>35</sup> Con il *Xunzi*, la critica rivolta alle melodie di Zheng si allarga anche allo stato di Wei e diviene uno slogan a cui si ricorre con l’intento di ammonire i sovrani rispetto al pericolo delle loro abitudini mondane. Se nel *Lunyu*, nel *Mengzi* e nel *Xunzi* non abbiamo una spiegazione esaustiva delle sonorità di Zheng e di Wei, ma solo brevi riferimenti, lo *Yueji* offre maggiori dettagli e ci racconta che le melodie di Zheng e di Wei sono le melodie delle epoche disordinate (鄭衛之音亂世之音也). Questa idea è ripresa e approfondita in un dialogo tra il marchese Wen di Wei 魏文侯 e Zi Xia 子夏. Quest’ultimo spiega il significato dell’espressione “sonorità di Zheng e di Wei” e classifica queste melodie come *xinyue* 新樂 “musica nuova” in opposizione a *guyue* 古樂, “musica antica”:

魏文侯問于子夏曰：「吾端冕而聽古樂，則唯恐臥；聽鄭、衛之音，則不知倦。敢問古樂之如彼何也？新樂之如此何也？」

Il marchese Wen di Wei chiese a Zixia: “Quando indosso la veste e il copricapo nero da cerimonia e ascolto la musica antica, non ho che un timore: addormentarmi! Quando invece ascolto le sonorità di Zheng e di Wei non conosco la

---

<sup>35</sup> *Xunzi jijie*, op.cit.

stanchezza. Posso chiedere perché la musica antica mi fa sentire in un modo e la musica nuova in un altro?”<sup>36</sup>

Da questi passi non si evince, tuttavia, che tipo di canti e melodie fossero. Grazie ai reperti archeologici sappiamo, però, che durante il periodo degli Stati Combattenti le musiche estranee alla tradizione classica e, probabilmente, di stampo popolare cominciano sempre più frequentemente a far parte della vita di corte. Difatti, ciò che i classicisti criticano è la trascuratezza dei riti. Il problema legato all’ascolto di queste sonorità nasce quando l’attenzione rivolta alle musiche di tipo popolare e di argomento mondano<sup>37</sup> diviene sempre più predominante, quando queste melodie cominciano a essere eseguite a corte, distraendo i sovrani e i governanti dalle loro responsabilità politiche, che devono essere invece accompagnate dalla musica cerimoniale. Le sonorità etichettate come “smodate” erano infatti di argomento amoroso. Il dialogo tra il marchese Wen di Wei e Zi Xia prosegue come segue:

今夫古樂，進旅退旅和正以廣(...)君子于是語，于是道古，修身及家，平均天下，此古樂之發也。今夫新樂，進俯退俯，姦聲以濫，溺而不止，及優、侏，獲雜子女，不知父子。樂終，不可以語，不可以道古。此新樂

---

<sup>36</sup> *Liji jijie*, op. cit., p. 1013.

<sup>37</sup> Secondo Kong Yingda, le arie dei regni di Zheng e di Wei eccedevano nei suoni e pertanto indebolivano la volontà delle genti. Il popolo, “rapito” da queste sonorità eccessive, perdeva la moderazione garantita invece dalla musica virtuosa. Sarebbe questa la ragione per la quale queste arie e questi suoni vennero poi etichettati come “licenziosi”. Si rimanda al *Liji jijie*, op. cit., p. 1016. Il *Bohutong* 白虎通 attribuisce questa osservazione a Confucio e aggiunge che le genti di Zheng provenivano dai monti; quando scendevano a valle per lavarsi, non rispettavano le distinzioni tra uomini e donne e componevano delle canzoni da corteggiamento. Si rimanda al capitolo *Lun liyue* 論理樂 del *Baihutong*.

之發也。今君之所問者樂也，所好者音也。夫樂者，與音相近而不同。文侯曰：「敢問何如？」子夏對曰：「夫古者天地順而四時當，民有德而五穀昌，疾疢不作而無妖祥，此之謂大當。然後聖人作為父子君臣以為紀綱，紀綱既正，天下大定，天下大定，然後正六律，和五聲，弦歌詩、頌(...)此之謂德音，德音之謂樂。」

Ora, quanto alla musica antica, [i danzatori] avanzano e indietreggiano all'unisono e l'armonia e la correttezza [della musica] pervadono [ogni aspetto della vita sociale] (...) La persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo discute del significato [della musica], parla della Via del buon governo degli antichi, perfeziona se stesso all'interno del proprio gruppo familiare e stabilisce l'ordine e la pace nel mondo intero: questi sono gli effetti della musica antica. Quanto alla musica nuova, [i danzatori] avanzano e indietreggiano in modo irregolare, [la musica] trabocca di suoni lascivi che travolgono senza fine [l'ascoltatore], raggiunge il livello di buffoni e nani, [i danzatori] si divertono ad assumere atteggiamenti da macachi,<sup>38</sup> i ragazzi e le ragazze confondono il rispetto con la volgarità e [la distinzione tra] padre e figlio è ignorata. Quando l'esecuzione è terminata, non si può parlare né del suo significato né della Via del buon governo degli antichi. Ecco i risultati della musica nuova. Ora, voi avete chiesto cosa fosse la musica (*yue*), ma quello che amate sono le sonorità (*yin*). La musica e le sonorità sono vicine, ma distinte." Il marchese Wen chiese: "Posso domandare perché è così?" Zi Xia rispose: "In passato, il Cielo e la Terra erano in armonia e le quattro stagioni [si alternavano] secondo i cicli appropriati. Le genti erano virtuose e i cinque cereali abbondavano; la sofferenza e le malattie non sorgevano e non si manifestavano [eventi] straordinari. Questo è ciò che si intende con la "grande mansione" [naturale]. Solo successivamente i saggi crearono i modelli e i principî guida per definire [i ruoli] tra padre e figlio e tra superiore e inferiore. Quan-

---

<sup>38</sup> Seguo il commentario di Zheng Xuan: *yan wuzhe ru minhou xi, luan nan nü zun bei* 言舞者如獼猴戲，亂男女尊卑。Si veda *Liji jijie, Yueji*, p. 1014.

do i modelli e i principî guida furono emendati, il mondo intero [fu governato] da una grande stabilità. Solo dopo che tutto il mondo venne governato da una grande stabilità, le sei altezze campione vennero corrette, le cinque note armonizzate, le poesie e gli inni cantati con l'accompagnamento degli strumenti a corda. (...) Questo è ciò che s'intende con "arie virtuose". Le arie virtuose sono ciò che chiamiamo "musica" (*yue*).<sup>39</sup>

Poiché i suoni penetrano fino a raggiungere l'animo umano e lo influenzano, le sonorità smodate e scorrette hanno un effetto negativo sulla popolazione. Non rispettando il ritmo equilibrato della musica cerimoniale, l'uso di queste melodie deve essere proibito in modo particolare durante le funzioni, poiché confondono le distinzioni politiche e sociali portando alla perdita dell'armonia. La parola chiave per comprendere il significato di "musica smodata" è il termine *yin* 淫, che indica lo straripare di un argine e che per estensione significa avere un comportamento "eccessivo, immoderato, dissoluto". *Yin*, che si riferisce alla sfera morale, è spesso utilizzato anche per definire l'influenza negativa che le sonorità di Zheng e di Wei hanno sulle persone. Si può infatti riferire all'esecuzione musicale: queste melodie, rispetto alla musica cerimoniale, erano eccessive nei suoni (*sheng zhi guo* 聲之過). Yang Xiong 揚雄 (53 a.C. - 18 d.C.), grande intellettuale della dinastia Han, nella sua opera *Fayan* 法言 spiega che cambiando le cinque note e le dodici tonalità si possono ottenere sia le musiche virtuose che le sonorità di Zheng. La differenza è dunque nella misura, nell'equilibrio e nella correttezza delle tonalità;<sup>40</sup> le melodie di Zheng sono dunque eccessive perché i suoni non rispettano l'armonia della musica antica. Inoltre, nel periodo degli Stati Combattenti, il

<sup>39</sup> *Liji jijie, Yueji*, pp. 1013-1015.

<sup>40</sup> *Fayan, Wuzi juan* 吾子卷 4, p. 53.



termine *yin* inizia ad avere una valenza morale: l'eccesso è associato al comportamento umano e alle azioni che non rispettano le norme di buona condotta proposte dalla tradizione *ru*.

Oltre allo *Yueji*, anche lo *Shuowen jiezi* etichetta le sonorità di Zheng e di Wei come “musica nuova”. Secondo la tradizione, la “musica nuova” proveniva dal fiume Pu 濮水. Nello *Han Feizi* 韓非子<sup>41</sup> leggiamo che durante il viaggio del duca Ling di Wei 衛靈公 verso lo stato di Jin 晉, il duca si fermò sulle rive del fiume Pu 濮水上,<sup>42</sup> dove pernottò. Durante la notte, il duca sentì suonare della musica, definita dal testo “musica nuova”, e chiese a Shi Juan 師涓 di annotarla. Quando il duca Ping di Jin 晉平公 offrì le libagioni al tempio, il duca Ling di Wei chiese il permesso di suonare queste le melodie. Shi Yan 師延 sedette vicino a Shi Kuang 師曠 e cominciò a suonare. Non avevano ancora terminato il brano, che Shi Kuang si fermò e disse che queste erano le “sonorità degli stati in rovina” (亡國之聲) e per questa ragione non potevano essere eseguite. Shi Kuang spiegò inoltre che queste melodie erano state composte da Shi Yan per il re Zhou 紂王 della dinastia Shang. Shi Kuang riteneva che fossero musiche stravaganti (靡靡之樂). Quanto re Wu 武王 attaccò gli Shang, Shi Yan andò a est del fiume Pu e si suicidò. Ecco perché si sentono queste melodie quando si è vicini al fiume Pu. Secondo questo passo dello *Yueji*, le melodie del fiume Pu, defini-

---

<sup>41</sup> Si rimanda al capitolo *Shi guo* 十過 dello *Han Feizi*. Lo stesso racconto è citato nello *Yueji* (*Liji jijie*, op. cit., p. 981), nello *Yueshu* 樂書 (*Shiji* 史記, Zhonghua shuju, Beijing, 1982, p. 1182) e nel capitolo *Yin benji* 殷本紀 dello *Shiji* (*Shiji*, op. cit., p. 105).

<sup>42</sup> Lo *Yueji* riporta delle melodie provenienti da *Sangjian* 桑間, vicino al fiume Pu (*Liji jijie*, op. cit., p. 981), tuttavia non è chiaro se *Sangjian* fosse il nome di un luogo oppure se significasse semplicemente tra i gelsi.

te come “nuovi canti” (*xinsheng* 新聲), provenivano dallo stato di Wei ed erano state composte da Shi Yan. Cai Zhongde nota che, sebbene possiamo supporre una sorta di legame tra le melodie di Zheng e di Wei e la musica della dinastia Shang, dobbiamo considerare che quelle di Zheng e di Wei furono etichettate come “nuove”, evidenziando la novità che esse rappresentavano.<sup>43</sup> Inoltre, l’espressione *xinsheng* normalmente indicava musica popolare in voga durante il periodo delle Primavere e Autunni e non si riferiva necessariamente agli stati di Zheng e di Wei.<sup>44</sup>

Nel periodo Han, il capitolo *Xiuwen* 修文 del *Shuiyuan* distingue le melodie del nord, collegate a costumi lascivi e sonorità eccessive, da quelle del sud. Nel *Bohutong* leggiamo che la gente dello stato di Zheng viveva tra le montagne e, quando la gente si bagnava nel fiume per lavarsi, donne e uomini senza distinzioni, cantavano le melodie di Zheng per dilettersi. Per questo motivo le sonorità eccessive erano considerate lascive ed eccentriche (鄭國土地民人山居穀浴，男女錯雜，爲鄭聲以相悅怪，故邪僻聲皆淫色之聲也).<sup>45</sup> Similmente, il capitolo *Dili zhi* 地理志 dello *Hanshu* 漢書 (Libro degli Han) riporta che nelle terre dello stato di Wei c’era un luogo tra i gelsi vicino al fiume Pu dove uomini e donne si incontravano per cantare, e diedero vita alla dissolutezza. Ecco perché questa usanza è chiamata “melodie di Zheng e di Wei” (衛地有桑間濮上之組，男女亦亟聚會，聲色生焉，故俗稱鄭衛之音).<sup>46</sup>

Dai passi dianzi citati, possiamo desumere che le sonorità di Zheng e di Wei fossero canti regionali di tipo popolare, probabilmente canzoni d’amore e di corteg-

<sup>43</sup> Cai Zhongde, *op. cit.*, pp. 417-423.

<sup>44</sup> Ad esempio il capitolo *Jinyu ba* 晉語八 del *Guoyu*.

<sup>45</sup> Si veda il capitolo *Liyue* 禮樂 del *Bohutong*.

<sup>46</sup> *Hanshu*, Zhonghua shuju, Beijing, 1962, p. 1665.

giamento. Melodie di questo tipo di certo stonavano con le musiche suonate a corte. È importante ricordare che nella sezione del *Classico delle odi* (*Shijing* 詩經) intitolata *Arie degli stati* (*Guofeng* 國風) è contenuta una sezione dal titolo “Arie di Zheng” (*Zheng feng* 鄭風) e un’altra “Arie di Wei” (*Wei feng* 衛風). Di queste arie conosciamo il contenuto dei testi, ma non la musica o le tonalità intonate per cantarle.

### *Conclusioni*

Le ragioni per cui le melodie di Zheng e di Wei sono tradizionalmente considerate come le musiche delle epoche di disordine politico possono essere così suddivise:

1. Queste sonorità non si conformavano alla musica degli antichi ed erano considerate scorrette.
2. Gli eccessi musicali condizionano la depravazione morale: essi sono origine e causa del disordine sociale.
3. I suoni eccessivi di Zheng e di Wei portano le persone a perdere il controllo poiché contaminano la loro volontà.

Le critiche rivolte alle melodie di Zheng e di Wei sono legate al disordine politico e sociale che esse provocano perché, secondo i classicisti, distraggono dalle norme di buona condotta stabilite dagli antichi. L’armonia del governo si realizza appieno nelle teorie etiche ed estetiche: ciò che è buono (*shan*) è considerato bello (*mei*).

Lo slogan contro le musiche di Zheng e di Wei si consolida alla fine degli Stati Combattenti, quando la distinzione tra musica antica e musica popolare, o regionale, viene enfatizzata per controllare le istituzioni politiche e sociali. A riprova di ciò, il *Xing zi ming chu* 性自命出, manoscritto databile al III secolo a.C. e rinvenuto a

Guodian 郭店 (Jingmen 荊門, Hubei), critica le sonorità di Zheng e di Wei perché non si conformano alle norme di buona condotta per sviluppare la virtù.<sup>47</sup> Inoltre, gli strumenti musicali del periodo degli Stati Combattenti, delle dinastie Qin (221-206 a.C.) e Han portati alla luce grazie all'archeologia, che costituiscono parte degli accessori rituali grazie ai quali gli aristocratici esibivano i loro privilegi, riflettono un cambiamento importante nei gusti musicali da un contesto rituale a quello di intrattenimento.<sup>48</sup> Tuttavia, il disinteresse nella musica cerimoniale, che coincise con un periodo effervescente e ricco di grandi cambiamenti, fu spiegato dai classicisti come la distruzione dell'ordine sociale e politico e di conseguenza della pace. L'influenza degli strumenti di altre tradizioni portò a una contaminazione nelle pratiche musicali. I classicisti, detentori della tradizione rituale, videro nelle nuove musiche un pericolo per la stabilità del governo. Nel corso del tempo, il motto "nuove melodie" o le "sonorità di Zheng e di Wei" o "melodie corrotte" divennero così sinonimi di comportamenti immorali utilizzati dai testi legati alla tradizione classica.

---

<sup>47</sup> Per quanto riguarda il *Xing zi ming chu*, si veda: Ding Sixin 丁四新, *Guodian Chumu zhujian sixiang yanjiu* 郭店楚墓竹簡思想研究, Dongfang chubanshe, 2000. Ding Yuanzhi 丁原植, *Guodian Chujian: Rujia yi ji si zhong shi xi* 郭店楚簡: 儒家佚籍四種釋析, Taipei, Taiwan guxiang, 2000, Li Tianhong 李天虹, *Guodian zhujian Xing zi ming chu yanjiu* 郭店竹簡性自命出研究, Hubei jiaoyu chubanshe, Wuhan, 2003.

<sup>48</sup> Lothar von Falkenhausen, *op. cit.*, pp. 102-103.

FUORI DAL CANONE  
PRATICHE E FORME LETTERARIE  
DI INTRATTENIMENTO A CORTE  
(PERIODO HAN-INIZIO WEI)

Giulia Baccini

L'“antica”<sup>1</sup> visione cinese della letteratura legava la produzione dell'opera letteraria all'attività pubblica. Agli autori-letterati, per acquisire fama nel presente ed essere ricordati dai posteri, era richiesto di comporre opere che potessero contribuire alla società, dalle quali si potesse quindi ricavare un insegnamento o di carattere morale (un'esposizione di virtù rette o una critica di condotte non virtuose) o didattico (consigli, riflessioni per il governo).<sup>2</sup> Tali composizioni, specialmente a par-

---

<sup>1</sup> Donald Holzman definisce il punto di vista *ru* nei confronti dell'opera letteraria come “the ‘antique’ attitude to literature”; una visione utilitaristica che tratta la letteratura come strumento per esprimere le idee e le riflessioni dell'autore riguardo a problematiche contingenti; Donald Holzman, *Landscape Appreciation in Ancient and Early Medieval China: The Birth of Landscape Poetry; Six Lectures Given at National Tsing Hua University, February - March 1995*, National Tsing Hua University, Hsin-chu, 1996, pp. 8-24, in particolare p. 19.

<sup>2</sup> L'opera letteraria può far sì che un autore acquisisca fama (*ming* 名) presso la posterità e quindi renderlo “immortale”. La prima occorrenza di questo concetto si ritrova nello *Zuozhuan* 左傳, al ventiquattresimo anno di regno del Duca Xiang 襄公 (549 a.C.). Qui Fan Xuanzi 範宣子 (Shi Gai 士丐) chiede a Mu Shu 穆叔 (Shu Sunbao) cosa voglia dire l'espressione “morire senza essere distrutto” (*si er bu xiu* 死而不朽) e questi gli risponde: “La cosa migliore è stabilire la virtù; al secondo livello di importanza stabilire i meriti, poi al terzo livello

tire dal regno dell'Imperatore Wu degli Han 漢武帝 (141-87 a.C.), spesso diventavano il biglietto da visita per ottenere un posto e una carica all'interno del governo. Indulgere in forme letterarie di intrattenimento, basate su tematiche frivole o fruite in contesti giocosi, era una pratica stigmatizzata come indegna, specialmente dall'élite culturale espressa dalla cultura *ru* 儒. Questa visione coercitiva e censoria della legittimità dell'opera letteraria, benché si sia imposta come dominante e canonica, in realtà esprime un punto di vista parziale di una realtà culturale assai più variegata.

Questo articolo prende in esame pratiche e forme letterarie di intrattenimento, che coinvolgono, in particolare, l'utilizzo degli indovinelli. Attraverso l'analisi di alcuni aneddoti riguardanti il periodo Han-inizio Wei si cercherà di mostrare che tali pratiche erano utilizzate e apprezzate anche dagli intellettuali più importanti dell'epoca, al fine di evidenziare una realtà tradizionalmente considerata secondaria ma in realtà importante

---

stabilire le parole” 太上有立德，其次有立功，其次有立言；cfr. Zuo Qiuming 左丘明 (attivo nel V sec.), *Chunqiu zuo zhuan gu* 春秋左傳詁, Hong Liangji 洪亮吉 (Qing), Li Jiemin 李解民 (note e comm.), Beijing, Zhonghua shuju, 1987, in particolare 13. 366-367. L'intero passo analizzato in contesto religioso è tradotto da Yuri Pines, “Chinese History Writing between the Sacred and the Secular”, in John Lagerwey, Marc Kalinowski (eds), *Early Chinese Religion. Part 1, Shang through Han, 1250 BC - 220 AD*, Brill, Leiden, 2009, pp. 337-340. Tuttavia, perché il testo letterario possa tramandare il nome del suo autore alle generazioni future deve possedere alcune caratteristiche. Deve esprimere il *zhi* 志 (intenzione) dell'autore, riproporre in maniera autentica l'insieme di idee e sentimenti prodotti dall'esperienza di avvenimenti esterni. Anche se già alla fine degli Han ci si distaccherà dalla visione limitata che voleva l'opera letteraria come specchio delle ambizioni politiche e dei propri valori sociali, il valore di questa sarà comunque legato alla capacità di esprimere la qualità del proprio mondo interiore; per ulteriori informazioni si veda Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought*, Harvard University Asia Center, Cambridge, Mass., and London, 1992, pp. 130-131.

per meglio comprendere il panorama culturale della Cina antica.

*La stele di Cao E 曹娥: una storia di indovinelli*

Intorno all'iscrizione della stele di Cao E, eretta nel 151 d.C. per commemorare la morte della devota figlia del sacerdote-wu 巫 Cao Xu 曹盱,<sup>3</sup> sono stati tramandati degli aneddoti legati ad alcune delle figure più importanti del III sec. In un frammento del *Kuaiji dianlu* 會稽典錄 (Resoconti di Kuaji)<sup>4</sup> si narra che Cai Yong 蔡邕 (132–192 d.C.),<sup>5</sup> una delle personalità più importanti de-

---

<sup>3</sup> Cao Xu morì affogato presso Shangyu durante un rito in onore della divinità del fiume. Per maggiori informazioni riguardo a questo evento si veda: Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, Brill, Leiden, 1969, pp. 393–396, e Derk Bodde, *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty 206 B.C.-A.D. 220*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 310–315; David Hawks, *Classical, Modern and Humane: Essays in Chinese Literature*, Chinese University Press, Hong Kong, 1985, p. 119, n. 7. Cao E, disperata per la morte del padre, per giorni aspettò invano sulla riva del fiume di vedere riaffiorare il genitore, poi si buttò nelle acque per ricongiungersi al corpo del padre. Questo fatto avvenne nel 143 d.C. e la giovane divenne subito un esempio di pietà filiale e Du Shang 度尚 (117–166), a quel tempo magistrato della zona, decise di far erigere una stele commemorativa in suo onore.

<sup>4</sup> Il frammento è conservato nel commentario dello *Hou Hanshu* 後漢書. Fan Ye 范曄 (398–445), *Hou Hanshu* (HHS), Zhonghua shuju, Beijing, 1965, in particolare 84. 2795, n. 2. Il testo originale del *Kuaiji dianlu*, composto da Yu Yu 虞預 (?285–?340), è andato perduto. I suoi frammenti, sparpagliati nei commentari di numerosi testi, sono stati raccolti da Lu Xun nel 1915 e pubblicati nel suo *Kuaiji jun gu shu zaji* 會稽郡故書雜集 (Collezione miscellanea di testi antichi della prefettura di Kuaji).

<sup>5</sup> Per informazioni più approfondite sulla vita e le opere si Cai Yong si rimanda a Mark Laurent Asselin, *A Significant Season: Cai Yong (ca. 133–192) and his Contemporaries*, American Oriental Society, New Haven,

gli Han orientali, nel 179 d.C., sia rimasto colpito dalla raffinatezza letteraria dell'iscrizione riportata sulla stele,<sup>6</sup> e quindi abbia composto un commento per celebrarla. Il testo di Cai Yong, iscritto sul lato opposto della stele, era costituito da otto caratteri (*huangjuan youfu wai-sun jijiu* 黃絹幼婦外孫蠶白),<sup>7</sup> a una prima lettura senza significato.<sup>8</sup> Lo *Shishuo xinyu* 世說新語 (Nuove storie dai racconti del mondo) riporta un aneddoto dove Cao Cao 曹操 (155–220) e Yang Xiu 楊修 (175–219) vedendo la stele di Cao E tentano di decifrare gli otto caratteri di Cai Yong. La storia è la seguente:

魏武嘗過曹娥碑下，楊脩從，碑背上見題作“黃絹幼婦，外孫蠶白”八字。魏武謂脩曰：“解不？”答曰：“解。”魏武曰：“卿未可言，待我思之。”行三十里，魏武乃曰：“吾已得。”令脩別記所知。脩曰：“黃絹，色絲也，於字為絕。幼婦，少女也，於字為妙。外孫，女子也，於字為好。蠶白，受辛

---

2010, e Lu Kanru 陸侃如, *Zhonggu wenxue xianian* 中古文學系年, Renmin, Beijing, 1985, 2 voll.

<sup>6</sup> Il testo dell'iscrizione fu composto dall'allora giovane letterato Handan Chun 邯鄲淳 (c. 130-c. 224 d.C.).

<sup>7</sup> L'*Yiyuan* 異苑 (Giardino di stranezze), un testo ascritto a Liu Jingshu 劉敬叔 (V sec.) e catalogato nel trattato bibliografico del *Suishu* 隋書 alla sezione “Za zhuan” 雜傳 (tradizioni miscellanee), annota che Cai Yong, passando per lo stato di Wu, vide la stele Cao E e leggendo l'iscrizione “ritenne che fosse stata scritta da un poeta” (*yiwei shi ren zhi zuo* 以為詩人之作), quindi aggiunse gli otto caratteri; Wei Zheng 魏徵 (580–643) et al., *Suishu* (SS), *Zhonghua shuju*, Beijing, 1973, in particolare 33. 980. Il frammento dell'*Yiyuan* è citato nel commentario dello *Shishuo xinyu*, cfr. Liu Yiqing 劉義慶 (403–444) *Shishuo xinyu [jianshu]* 世說新語箋疏 (SSXY), Yu Jiayi 余嘉錫 comm., *Zhonghua shuju*, Beijing, 1983, in particolare 11/3. 581.

<sup>8</sup> L'evento narrato dal *Kuaiji dianlu* è ritenuto storicamente plausibile; cfr. Liu Yibing 劉亦冰, “Juemiao haoci ‘Cao E bei’” 绝妙好辞《曹娥碑》, *Shaoxing wenli xueyuan xuebao*, 2002, 22, 4, pp. 11-14, in particolare p. 12.



也，於字為辭。所謂‘絕妙好辭’也。”魏武亦記之，與脩同，乃歎曰：“我才不及卿，乃覺三十里。”

L'Imperatore Wu dei Wei [Cao Cao] una volta passò presso la stele in memoria della giovane Cao E, in compagnia di Yang Xiu. Sul retro della stele videro un'iscrizione in otto caratteri che recitava: *Huangjuan yufu waisun jijiu* (gialla seta leggera, giovane moglie, nipote materno, spezie nel mortaio). Cao Cao chiese a Xiu, “La capisci?” Questi rispose, “Sì.” Cao Cao disse, “Non dirmelo; aspetta che ci pensi un po' su.” Dopo che ebbero viaggiato per trenta *li*, Cao Cao finalmente disse: “Ho trovato!” Quindi fece sì che Xiu scrivesse separatamente quello che pensava fosse il significato dell'iscrizione. Xiu scrisse “*Huangjuan* 黃絹 (gialla seta leggera) è *sesi* 色絲 (seta colorata) che, combinato in un carattere è *jue* 絕 (incredibilmente). *Youfu* 幼婦 (giovane moglie) è *shaonü* 少女 (giovane donna), che combinato in un carattere è *miao* 妙 (meraviglioso). *Waisun* 外孫 (nipote materno) è *nüzi* 女子 (figlio di donna), che combinato in un carattere è *hao* 好 (buono). *Jijiu* 齏臼 (spezie nel mortaio) è *shouxin* 受辛 (sopportare il piccante), che combinato in un carattere è *ci* 辭 (parole).<sup>9</sup> Quindi tutti insieme questi caratteri significano: ‘incredibilmente meravigliose, belle parole.’” Cao Cao aveva anche lui trascritto il significato nello stesso modo di Xiu. Egli disse con un sospiro: “La mia abilità è più lenta della tua di trenta *li*.”<sup>10</sup>

Questo aneddoto svela che il significato nascosto degli otto caratteri di Cai Yong è *juemiao haoci* 絕妙好辭, “incredibilmente meravigliose, belle parole”, un'espressione che in seguito verrà comunemente usata per indi-

<sup>9</sup> *Ci* 辭 è una variante di *ci* 辭 “parole”.

<sup>10</sup> SSXY 11/3. 580; trad. con qualche modifica da Richard Mather, *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1976, p. 293.

care composizioni scritte eccezionalmente bene.<sup>11</sup> La storia è in parte di finzione poiché Cao Cao e Yang Xiu non andarono mai a Kuaiji, quindi sarebbe stato impossibile per loro vedere di persona la stele di Cao E.<sup>12</sup> L'aneddoto potrebbe avere quindi due diverse origini: qualcuno potrebbe aver raccontato la storia del commento-indovinello di Cai Yong, che probabilmente circolava oralmente, utilizzando questi due importanti personaggi come protagonisti; oppure Cao Cao e Yang Xiu potrebbero aver discusso dell'indovinello a corte e chiunque abbia poi scritto la storia dello *Shishuo xinyu*<sup>13</sup> ha cambiato qualche particolare raccontando che il fatto era avvenuto a Kuaiji.<sup>14</sup> L'aneddoto è importante perché, secondo quanto attestato dalle fonti storiche, la composizione di Cai Yong è il primo indovinello composto per ragioni estetiche.

Per quanto riguarda l'utilizzo degli indovinelli nel periodo pre-imperiale, il capitolo "Guji liezhuan" 滑稽列傳 (Tradizioni di rimostranti umoristici) dello *Shiji* 史記 (Memorie di uno storico) offre del materiale su cui riflettere. Il capitolo, nella parte scritta da Sima Qian 司馬遷 (c. 145-c. 90 a.C.),<sup>15</sup> consiste in una serie di aneddoti su personaggi di bassa estrazione sociale abili nell'uti-

<sup>11</sup> Zhang Wanqi 張萬起, Liu Shangci 劉尚慈, *Shishuo xinyu [yizhu]* 世說新語譯注, Zhonghua shuju, Beijing, 2003, p. 559, n. 5.

<sup>12</sup> SSXY 11/3, 581.

<sup>13</sup> Lo *Shishuo xinyu* è convenzionalmente ascritto a Liu Yiqing 劉義慶 (403-444) ma l'attribuzione è ancora incerta; cfr. Qian Nanxiu, *Spirit and Self in Medieval China: The Shih-shuo hsin-yü and its Legacy*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001, p. 381, n. 1.

<sup>14</sup> Liu Yibing, "Juemiao haoci 'Cao E bei'", cit., p. 12; Lu Kanru, *Zhonggu wenxue xinian*, cit., p. 274.

<sup>15</sup> Sima Qian 司馬遷 (?145 -?86 BC), *Shiji* 史記 (SJ), Zhonghua shuju, Beijing, 1975, in particolare 126. 3197-3203. Il capitolo attuale conserva anche una parte aggiunta da Chu Shaosun 褚少孫 (c. 105-c. 30 a.C.), che contiene aneddoti di natura assai diversa; SJ 126. 3203-3213.

lizzare motti umoristici per rimostrare e consigliare il proprio sovrano.<sup>16</sup> Nel primo aneddoto del capitolo, Chunyu Kun 淳于髡 (c. 385-c. 305 a.C.)<sup>17</sup> impiega il famoso indovinello del “grande volatile” (*da niao* 大鳥), spesso utilizzato in altri testi e proferito da diversi protagonisti,<sup>18</sup> per persuadere il suo sovrano, Re Wei di Qi 齊威王 (378-320 a.C.), a smettere di bere e trascurare il governo del paese.<sup>19</sup> In altri aneddoti riguardanti il peri-

---

<sup>16</sup> Non mi dilungherò qui nell'analisi di questo capitolo; per maggiori informazioni si rimanda a David Knechtges, “Wit, Humor, and Satire in Early Chinese Literature (to A.D. 220)” in *Monumenta Serica*, 1970-71, 29, pp. 78-98; Timoteus, Pokora, “Ironical Critics at Ancient Chinese Courts (Shih chi, 126)”, in *Oriens Extremus*, 1973, 20, pp. 49-64; e il mio, in corso di pubblicazione “The *Shiji* Chapter ‘Guji liezhuan’ (Biographies of witty remonstrants): A Source to Look for Rhetorical Strategies in Early China”. Tuttavia è utile sottolineare che gli indovinelli presenti, come quelli contenuti in altri aneddoti di rimostranze, non sono trascrizioni di discorsi realmente proferiti a corte ma rielaborazioni letterarie della classe degli *shi* che compose tali aneddoti; si veda in particolare David Schaberg, “Playing at Critique: Indirect Remonstrance and the Formation of Shi Identity”, in Martin Kern (ed.), *Text and Ritual in Early China*, University of Washington Press, Washington D.C., 2005, pp. 194-225, in particolare pp. 194-195.

<sup>17</sup> Nel capitolo dello *Shiji* riguardante le biografie di Mengzi e Xunzi, Chunyu Kun è identificato come un membro dell'Accademia Jixia; *SJ* 74. 2346.

<sup>18</sup> *SJ* 40. 1700, Takigawa Kametarō 瀧川龜太郎, *Shiki kaichū kōshō* 史記會注考證, Beiyue wenyi, Taiyuan, 1999, p. 5033; David Schaberg, “Playing at Critique: Indirect Remonstrance and the Formation of Shi Identity”, cit., pp. 204-205.

<sup>19</sup> “Il Sovrano Wei di Qi amava gli indovinelli ed era talmente perso nei suoi piaceri che spesso passava la notte bevendo. Era talmente intossicato dall'alcool da non esser più capace di governare, così aveva dovuto affidare gli affari di stato ai suoi ministri. [...] Quindi Chunyu Kun tentò di persuadere il sovrano con un indovinello: “Nel regno c'è un grande volatile, si è posato nella corte reale. Per tre anni non ha spiegato le ali né emesso un suono, perché si comporta così?” 齊威王之時喜隱，好為淫樂長夜之飲，沈湎不治，委政卿大夫。[...] 淳于髡說之以隱曰：“國中有大鳥，止王之庭，三年不蜚又不

odo degli Stati Combattenti, gli indovinelli sono ugualmente impiegati come artificio retorico per esprimere una rimostranza.<sup>20</sup> Secondo lo *Shiji* però, Chunyu Kun utilizzò un indovinello per attrarre l'attenzione del sovrano su quello che stava per dire perché "il Sovrano Wei di Qi amava gli indovinelli (*xi yin* 喜隱)",<sup>21</sup> si potrebbe supporre quindi che gli indovinelli fossero una pratica di intrattenimento presente a corte.

Gli indovinelli giocosi, come quelli amati dal Re Wei, non sono però mai stati trascritti nel materiale testuale più antico. In epoca Han, nell'"*Yiwenzhi*" 藝文志 (Trattato sulle arti e sulle lettere), il primo trattato bibliografico, contenuto nello *Hanshu* 漢書 (Storia degli Han) di Ban Gu 班固 (32-92 d.C.), e basato sui lavori di catalogazione di Liu Xiang 劉向 (77-6 a.C.) e del figlio Liu Xin 劉歆 (46 a.C.-23 d.C.), troviamo una sezione dedicata alle poesie *shi* 詩 e *fu* 賦.<sup>22</sup> Qui nella sotto sezione riguardan-

鳴，不知此鳥何也？” SJ 126. 3197-98. L'aneddoto è tradotto e discusso anche in David Knechtges, "Riddles as Poetry: The 'Fu Chapter' of the *Hsün-tzu*," in *Wenlin*, 2, Chow Tse tsung (ed.), Department of East Asian Languages and Literature, University of Wisconsin, Madison, 1989, pp. 1-32, in particolare pp. 22-23.

<sup>20</sup> Per altri esempi riguardanti l'utilizzo di indovinelli come artificio retorico si rimanda a David Schaberg, "Playing at Critique: Indirect Remonstrance and the Formation of Shi Identity", cit. p. 198 e p. 220, n. 13.

<sup>21</sup> SJ 126. 3197. Chunyu Kun lo scelse come strumento d'eccellenza per esporre una "rimostranza indiretta" (*feng jian* 諷諫). Questo tipo di rimostranza conduce il destinatario alla comprensione del messaggio in modo indiretto, attirandolo in un "gioco di decodificazione". In questo caso Chunyu Kun richiama l'attenzione del sovrano facendo finta di volerlo intrattenere con un indovinello che in realtà cela una rimostranza; cfr. David Schaberg, "Playing at Critique: Indirect Remonstrance and the Formation of Shi Identity", cit., p. 197.

<sup>22</sup> Liu Xiang compose il *Bie lu* 別錄 (Annotazioni separate) che, riveduto dal figlio Liu Xin nell'opera *Qi lue* 七略 (Sette sommari), fu alla base del catalogo di Ban Gu; Ban Gu (32-92 d.C.), *Hanshu* (HS), Zhong-

te la poesia *fu* miscellanea (*za fu* 雜賦) appare un testo, anche se uno solo, correlato agli indovinelli, intitolato *Yinshu* 隱書 (Libro degli indovinelli) in 18 *pian*.<sup>23</sup> I *fu* (rapsodia, prosa poetica) sono componimenti in voga in particolare alla corte di Wudi, che uniscono parti in prosa a parti in poesia e caratterizzati dall'uso di linguaggio ricercato, esposizione di retorica, parallelismi e forma dialogica. L'inserimento dello *Yinshu* nella stessa sezione dei *fu* lascerebbe presupporre che anche gli *yin* fossero considerati come una tipologia di *fu* che tuttavia non divenne mai popolare<sup>24</sup> (almeno come tipologia letteraria indipendente). Gli unici testimoni pre-Han di questo tipo di scritti sono le composizioni contenute nel capitolo "Fu pian" 賦篇 del *Xunzi* 荀子,<sup>25</sup> che tuttavia fu largamente rimaneggiato da Liu Xiang.<sup>26</sup> Yan Shigu 顏師古

*hua shuju*, Beijing, 1975, in particolare 30. 1701. Il testo di Liu Xin era diviso in sette sezioni (da qui il titolo) tra le quali quella dedicata alla poesia *shi* e *fu* (*shifu lüe* 詩賦略); *HS* 30. 1701.

<sup>23</sup> Potrebbe indicare anche numeroso materiale testuale, infatti Knechtges traduce il passaggio dello *Hanshu* come: "eighteen *yinshu* or 'riddles'"; cfr. David Knechtges, *The Han Rhapsody*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 19.

<sup>24</sup> David Knechtges, *The Han Rhapsody*, cit., p. 19.

<sup>25</sup> David Knechtges, "Riddles as Poetry: The 'Fu Chapter' of the *Hsün-tzu*", cit., p. 2.

<sup>26</sup> I *fu* raccolti nel "Fu pian" del *Xunzi*, in tutto cinque, sono in forma di indovinello; cfr. Wang Xianqian 王先謙 (Qing) (a cura di), *Xunzi jijie* 荀子集解, *Zhonghua shuju*, Beijing, 1988, in particolare 18/26. 472-484. L'"Yiwenzhi" annota la presenza di dieci *pian* di *fu* ascritti a Sun Qing, cioè Xunzi, (*Sun Qing fu shi pian* 孫卿賦十篇, *HS* 30. 1750). La storia testuale di questo capitolo è molto complessa e gli studiosi ancora dibattono se il contenuto possa o no essere ascritto al maestro degli Stati Combattenti. Una panoramica sugli studi più recenti può essere trovata in Wang Xiaoping 王曉慶, "Xun Qing fu shi pian kao" 荀卿賦十篇考, in *Tushuguan*, 2008, 6, pp. 38-40. Andrew Plaks afferma che i *fu* presenti nel *Xunzi* (in particolare lo "Can fu" 蠶賦) "[have] no apparent purpose other than as a playful exercise in wit"; Andrew Plaks, "Riddle and Enigma in Chinese Civilisation", in *Gāilīt*

(581–645), commentando lo *Hanshu*, cita il commento di Liu Xiang allo *Yinshu*: “*Yinshu* significa essere esitanti con le proprie parole quando si interroga qualcuno. Colui che risponde pondera e riflette sulle parole. In tal modo si può esser certi della spiegazione”.<sup>27</sup> In questa definizione si identifica l’indovinello come uno strumento didattico che guida il destinatario in maniera autonoma verso la risoluzione dell’arcano e un mezzo per delucidare un concetto o insegnamento.<sup>28</sup> Nel trattato

---

Hazzān-Rôqēm (ed.), *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 227-236, in particolare p. 230. Tuttavia Liu Xiang dichiara che Xun Qing compose *fu* per ammonire (*Daru Sun Qing* [...] *zuo fu yi feng* 大儒孫卿作賦以風, *HS* 30. 1756) e non li raggruppa con quelli giocosi di Mei Gao e Dongfang Shuo. Ciò nonostante Liu Xie, nel capitolo “Quanfu” 詮賦 (Spiegazione della poesia *fu*), commentando i *fu* del *Xunzi*, sottolinea: “Analizzando il capitolo del *Xunzi* è evidente che utilizza strutture simili a indovinelli, [i *fu*] descrivono delle cose in maniera tortuosa” 觀夫荀結隱語，事數自環; cfr. Yang Mingzhao 楊明照, Huang Shulin 黃叔琳, Li Xiang 李詳, [*Zengding*] *Wenxin diaolong* [*Jiaozhu*] 增訂文心彫龍校注 (WXDL), Zhonghua shuju, Beijing, 2000, in particolare 2/8. 96. Parimenti allo *Hanshu*, Liu Xie pone l’inizio del decadimento morale (che si riflette nell’opera letteraria) dopo Xunzi, con il poeta Song Yu 宋玉 (III sec. a.C.). Non evidenzia inoltre la natura giocosa dei *fu* del *Xunzi*. Per un approfondimento della questione si rimanda a David Knechtges, *The Han Rhapsody*, cit., pp. 18-21; Helmut Willhelm, “The Scholar’s Frustration: Notes on a Type of Fu,” in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, pp. 310-19, note pp. 398-403, in particolare pp. 316-317, e soprattutto David Knechtges, “Riddles as Poetry: The ‘Fu Chapter’ of the *Hsün-tzu*,” cit., dove il capitolo è tradotto interamente e commentato; qui Knechtges ritiene che i cinque *fu* siano degli eccellenti esempi di quei componimenti poetici poi successivamente denominati *yongwu* 詠物 o *fu* sugli oggetti (p. 21).

<sup>27</sup> *HS* 30. 1753, n. 2; trad. David Knechtges, *The Han Rhapsody*, cit., p. 19.

<sup>28</sup> David Knechtges, *The Han Rhapsody*, cit., p. 19. Martin Kern, seguendo l’interpretazione di Liu Xie, traduce *yin* 隱 come “concealed [illustration]”; Martin Kern, “Western Han Aesthetics and the Gene-

dello *Hanshu* non viene inoltre mai espresso un commento sulla possibile componente di intrattenimento delle composizioni a indovinello.

In epoca successiva, Liu Xie 劉勰 (c. V sec.) dedica metà del capitolo “Xie yin” 諧隱 (Umorismo e indovinelli) del *Wenxin diaolong* 文心雕龍 alla definizione di “indovinello” (*yin*), cercando di darne una definizione letteraria.<sup>29</sup> Liu Xie, conformemente alla visione letteraria espressa nello *Hanshu*, considera positivamente solo gli indovinelli creati per fine didattico, come appare evidente dal seguente passaggio:

隱語之用，被于紀傳。大者興治濟身，其次弼違曉惑。蓋意生于權譎，而事出于機急，與夫諧辭，可相表里者也。

Ci sono casi di utilizzo di *yin* registrati nei documenti storici. Quelli degni di nota, servivano per promuovere il buon governo e migliorare se stessi; quelli di minor importanza potevano comunque correggere gli errori e sciogliere dubbi. Generalmente venivano usati come espedienti e utilizzati in momenti critici. Con i motti

---

sis of the Fu”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2003, 63, 2, pp. 383-438, in particolare p. 408, n. 81.

<sup>29</sup> “Yin 隱 o enigma, letteralmente significa ‘nascondere’ 隱: utilizzare un linguaggio oscuro per nascondere un significato oppure utilizzare analogie intelligenti (*pijue* 譎譬) per indicare qualcosa”, *WXDL* 3/15. 195, trad. basata su Vincent Yu-chung Shih, *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1983, in particolare p. 154. “Enigma” è la traduzione data da Vincent Shih, poiché nel testo di Liu Xie appare anche la parola *miyu* 謎語, più propriamente “indovinello”. Sembra quindi che con *yin* si identifichino “delle affermazioni enigmatiche” e con *miyu* un tipo di composizione con caratteristiche letterarie più definite. Tuttavia, questa è la definizione che dà Liu Xie. Gli *yin* degli Stati Combattenti possono ugualmente essere definiti come “indovinelli”, per cui nel testo utilizzo “enigma” e “indovinello” come sinonimi.

umoristici (*xie ci*), possono essere considerati come due aspetti della stessa cosa.<sup>30</sup>

Secondo Liu Xie i discorsi che coinvolgono gli *yin* sono giudicati positivamente quando vengono impiegati per “promuovere il buon governo” e “migliorare se stessi” o “correggere gli errori e sciogliere dubbi”, ma la loro possibile funzione di intrattenimento non è menzionata. Ciò nonostante i testi storici attestano un crescente interesse nella pratica di raccontare e comporre indovinelli come gioco di intrattenimento, specialmente durante gli Han Occidentali.

*Giochi di indovinelli come performance di intrattenimento alla corte degli Han Occidentali (206 a.C.-9 d.C.)*

Lo *Hanshu* preserva aneddoti riguardanti il gioco di corte detto *shefu* 射覆 che consisteva nel dedurre tramite un indovinello cosa si trovasse nascosto sotto una tazza.<sup>31</sup> Dongfang Shuo 東方朔 (c. 160 – c. 93 a.C.), uno dei più controversi personaggi alla corte di Wudi,<sup>32</sup> è descritto come il più esperto dei cortigiani nello *shefu*. Grazie ai suoi motti arguti e alla sua abilità linguistica era un maestro nel comporre e risolvere indovinelli, e le sue performance erano particolarmente apprezzate dall'imperatore. La biografia a lui dedicata nello *Hanshu*

---

<sup>30</sup> *WXDL* 3/15. 195, trad. basata su Vincent Yu-chung Shih, *op. cit.*, pp. 159-161.

<sup>31</sup> *HS* 65. 2843, n. 1.

<sup>32</sup> Per maggiori informazioni riguardanti questo personaggio, in particolare riguardo alla sua composizione di *fu* e performance alla presenza dell'imperatore, si rimanda a Dominik Declercq, *Writing Against the State: Political Rhetoric in Third and Fourth Century China*, Brill, Leiden, Boston, 1998, pp. 20-37.



contiene un aneddoto in cui l'attendente Guo 郭舍人, uno dei cortigiani più vicini all'imperatore,<sup>33</sup> sfida Dongfang Shuo in una competizione di indovinelli per vedere chi è più bravo a risolverli e comporli, e accetta di essere picchiato nel caso Dongfang sia più abile. Il testo narra di come Dongfang Shuo risolve subito il primo quesito posto da Guo, quindi descrive una scena umoristica in cui viene sottolineata la sua maestria. Guo, avendo perso la sfida, viene picchiato e gridando di dolore esclama “bao 暴” (un'espressione di dolore). Dongfang, cogliendo l'attimo, compone un commento che rima con l'esclamazione di Guo.<sup>34</sup>

咄！口無毛， Ugh, bocca pelata,  
 聲聲聲， Voce tutta costernata (*sheng ao ao*),  
 犖益高。 Nell'aria è rimbombata.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Ban Gu lo definisce come *xiedu guixing* 媿黷貴幸 “impropriamente favorito” (HS 51. 2367); secondo lo storico infatti Guo godeva il privilegio di una confidenza con l'imperatore non consona al suo status. Di questo personaggio si hanno poche informazioni storicamente attendibili. Nello *Hanshu* è indicato come uno dei cortigiani più vicini a Wudi, e riappare poi come personaggio nel *Xijing zaji* 西京雜記 (Annotazioni miscellanee sulla capitale occidentale), un testo delle Sei Dinastie (220-589), che contiene aneddoti ambientati alla corte dell'Imperatore Wu.

<sup>34</sup> È Yan Shigu, nel commentario, a notare e spiegare le rime, cfr. HS 65. 2845, n. 5. L'esclamazione di dolore (*bao*) rimerà con le parole di Dongfang Shuo (*sheng ao ao*).

<sup>35</sup> HS 65. 2844; trad. basata su Burton Watson, *Courtier and Commoner in Ancient China Selections from the “History of the Former Han” by Pan Ku*, Columbia University Press, New York, 1974, p. 82. La traduzione offerta da Watson è interessante perché conserva le rime. Normalmente si preferisce una traduzione che sia accurata e riproduca fedelmente il senso a discapito delle rime; tuttavia in questo caso le rime sono importanti per avere un quadro chiaro del gioco linguistico in atto e di che tipo di composizioni si trattasse. Le rime sono preservate anche nella lettura attuale dei caratteri. In questi casi il significato dell'indovinello non è così importante.

L'attendente Guo, così umiliato, lo accusa di farsi gioco della sua sofferenza, ma Dongfang Shuo si giustifica dicendo che sta semplicemente componendo un indovello che spiega così:

夫口無毛者，狗竇也；

“Bocca pelata” sta per la porta del cane (*gou dou*).

聲警警者，鳥哺穀也；

“Voce tutta costernata” sta per un uccellino che alla sera ha fame (*niao bu kou*).

尻益高者，鶴俛啄也。

“Nell’aria è rimbombata” sta per una gru che si piega per beccare (*he mian zhuo*).<sup>36</sup>

Non soddisfatto da questa risposta, Guo cerca ancora una volta di battere il rivale; compone quindi delle rime umoristiche (*xieyu* 諧語),<sup>37</sup> che in realtà non vogliono dir niente, chiedendogli però di risolvere l’enigma:

令壺齟  
老柏塗  
伊優亞  
狎咩牙

Comando vaso dente-sporgente (*ju*),  
Vecchiaia cipresso fango-dipendente (*tu*),  
*yi-yu-ya*  
*ngi-ngu-nga*.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> HS 65. 2844; trad. basata su Watson, Burton, *op. cit.*, p. 82, con cambiamenti.

<sup>37</sup> HS 65. 2846, n. 11.

<sup>38</sup> HS 65. 2844; Watson, Burton, *op. cit.*, p. 82.

Dongfang Shuo trova comunque una risposta dicendo:

令者，命也。	Comando, sta per ordine.
壺者，所以盛也。	Vaso, per conservare [le razioni] ( <i>cheng</i> ).
齟者，齒不正也。	Dente-sporgente, dente al di fuori delle conformazioni ( <i>zheng</i> ).
老者，人所敬也。	Vecchiaia, ciò per cui gli uomini hanno riverenza ( <i>jing</i> ).
柏者，鬼之廷也。	Cipresso, è dei fantasmi la residenza ( <i>ting</i> ).
塗者，漸洳徑也。	Fango-dipendente, è un sentiero in marcescenza ( <i>jing</i> ).
伊優亞者，辭未定也。	<i>Yi-yu-ya</i> , parole che sono on- degianti ( <i>ding</i> ).
狽呖牙者，兩犬爭也。	<i>Ngi-ngu-nga</i> , un paio di cani litiganti! <sup>39</sup>

Andrew Plaks afferma che queste composizioni rimate preservate nello *Hanshu* sono un esempio di “indovinelli letterari” che definisce come “a collective process of generating meaning that requires an almost contrapuntal interchange between cultivated players”.<sup>40</sup> Alcuni studiosi sostengono che probabilmente Ban Gu abbia utilizzato come fonte e copiato *verbatim* i testi originali scritti da Dongfang Shuo, oggi andati perduti.<sup>41</sup> Si potrebbe supporre quindi che questi indovinelli fossero

<sup>39</sup> *HS* 65. 2844-2845; trad. basata su Burton Watson, *op. cit.*, p. 82. Le rime sono identificate da Yan Shigu e da altri commentatori; v. *HS* 65. 2845, n. 5, 6; *HS* 65. 2845, n. 9, 10, 12, 13.

<sup>40</sup> Andrew Plaks, *op. cit.*, p. 234.

<sup>41</sup> Dominik Declercq (*op. cit.*, p. 38) afferma che Ban Gu avesse accesso agli scritti originali di Dongfang Shuo. Forse questi indovinelli letterari erano presenti nella collezione di scritti di Dongfang Shuo elencata nello *Hanshu* (30. 1741), in 20 *pian*, ora perduti.

presenti nel materiale scritto dallo stesso Dongfang.<sup>42</sup> Le composizioni letterarie qui trascritte appaiono però in generale come il prodotto di performance orali estemporanee alla presenza dell'imperatore,<sup>43</sup> e il loro fine era di intrattenerlo attraverso l'esposizione di un'abilità linguistica usata in maniera giocosa.

Questi indovinelli condividono alcuni elementi con la poesia *fu* di Mei Gao 枚皋 (attivo intorno al 130-110 a.C.), un "poeta professionista",<sup>44</sup> che spesso seguiva l'Imperatore Wu insieme a Dongfang Shuo creando *fu* a comando. Ban Gu descrive le caratteristiche dei suoi componimenti nel seguente modo:

皋不通經術，詼笑類俳倡，為賦頌好嫚戲，[...] 其文舛舛，曲隨其事，皆得其意，頗詼笑，不甚閑靡。

Mei Gao non era esperto nell'erudizione classica, giocava con motti scherzosi alla maniera dei giullari e quando componeva *fu* ed elogi si diletta in giochi frivoli. [...] <sup>45</sup> Le parole da lui utilizzate erano tortuose e indirette, sinuosamente inseguivano i soggetti [al centro delle composizioni], ma una volta compreso il significato [delle poesie, queste] erano molto divertenti ma non molto raffinate.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Lo "Yiwenzhi" inserisce la collezione di componimenti di Dongfang Shuo non nella sezione dedicata ai *fu* ma in quella dei pensatori eclettici ("Za jia" 雜家); HS 30. 1741. È possibile tuttavia che i testi a lui ascritti comprendessero anche delle poesie.

<sup>43</sup> Knechtges, riguardo agli indovinelli contenuti nel "Fu pian" del Xunzi afferma: "Judging from the abundance of other oral conventions such as the dialogue and repetition of words it seems probable that these riddles belong to the tradition of the oral court recitation"; David Knechtges, *The Han Rhapsody*, cit., p. 20.

<sup>44</sup> David Knechtges, "The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han" in Frederick Paul Brandauer (ed.), *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, University of Washington Press, Seattle, pp. 51-76, in particolare p. 57.

<sup>45</sup> HS 51. 2366.

<sup>46</sup> HS 51. 2367.

Purtroppo non rimangono testimonianze testuali della produzione letteraria di Mei Gao,<sup>47</sup> ma dalla descrizione qui riportata sembrerebbe che alcune sue poesie *fu* avessero una struttura simile a quella di uno *yin*;<sup>48</sup> quindi è comprensibile che Liu Xiang avesse catalogato questi ultimi insieme ai *fu*, considerandoli in generale come un tipo di produzione poetica perché in rima.<sup>49</sup> Liu Xie giudica negativamente sia le opere di Mei Gao che di Dongfang Shuo poiché il fine di tali testi era principalmente l'intrattenimento.<sup>50</sup> In particolare, riguardo all'abilità di

---

<sup>47</sup> Ban Gu riferisce che i *fu* di Mei Gao “degni di esser letti” erano una ventina, quelli non degni più di centoventi; *HS* 51.2367. Quelli indegni erano probabilmente i testi che avevano principalmente componenti giocose e di intrattenimento. Restano solo i titoli di alcune composizioni; *HS* 51.2366.

<sup>48</sup> La descrizione dei componimenti poetici di Mei Gao richiama alla mente i cinque *fu* contenuti nel “Fu pian” del *Xunzi*. Le poesie del *Xunzi* seguono uno schema preciso: vi sono due dialoganti, il primo, fingendo di non conoscere l'oggetto al centro dell'indovinello, inizia descrivendolo in maniera elusiva per poi chiedere all'interlocutore di risolvere l'enigma. Questi quindi ne elenca altre caratteristiche fino a svelare la soluzione; David Knechtges, “Riddles as Poetry: The ‘Fu Chapter’ of the Hsün-tzu”, cit., pp. 3-11. Tale struttura, ripetuta in modo pressoché identico per cinque volte, sembra appartenere a una tipologia di scritti, ed essere vicina a quella che potevano avere gli scritti di Mei Gao.

<sup>49</sup> Zhou Fengwu 周鳳五 è ancora più esplicito sostenendo che le composizioni-indovinello influenzarono lo sviluppo del *fu* in epoca Han. Inoltre sottolinea come sia lo *yin* che il *fu* siano due importanti esempi di “letteratura di corte” (*gongting wenxue* 宮廷文學), e alla base delle poesie *yongwu* 詠物 delle dinastie Qi e Liang (tardo V sec.) e della passione della corte dei Wei Settentrionali (386-535) per i giochi di indovinelli rimati; Zhou Fengwu, “You Wenxin bian sao, quanfu, xieyin lunfu de qiyuan” 由文心辨騷詮賦諧隱論賦的起源, in *Wenxin diaolong zonglun* 文心雕龍綜論, Taiwan xueshengshu, Taipei, pp. 391-406, 1988, in particolare pp. 403-405.

<sup>50</sup> Secondo Liu Xie, Mei Gao e Dongfang Shuo non fecero nulla per correggere il governo e le loro composizioni erano solo frivoli giochi, *WXDL* 3/15. 194.

Dongfang Shuo nel creare indovinelli, Liu Xie gli rimprovera di non mettere adeguatamente in pratica le sue capacità letterarie:

至東方曼倩，尤巧辭述。但謬辭詆戲，無益規補。  
Quindi abbiamo Dongfang Manjian (Dongfang Shuo), che era particolarmente dotato nel comporre [indovinelli], ma i suoi sono costituiti da affermazioni assurde e scherzi ridicoli che sono totalmente inutili nell'ammunire [un comportamento scorretto] o nell'aiutare a risolvere i problemi [del governo].<sup>51</sup>

Gli indovinelli di Dongfang Shuo, secondo quanto riportato dai testi storici, appaiono avere una natura estemporanea e improvvisata, ma alla fine degli Han-inizio Wei apparvero composizioni più elaborate simili a indovinelli, di carattere principalmente letterario.

L'enigma in otto caratteri di Cai Yong, composto per commentare l'iscrizione per la stele di Cao E, è il primo testimone di questa evoluzione; tuttavia già durante gli Han Orientali (25–220), questo modo enigmatico di combinare i caratteri era stato impiegato dai *fangshi* 方士 (maestri di arti esoteriche) presenti a corte. In particolare sotto il regno dell'Imperatore Guangwu 光武 (6 a.C.–57 d.C.), questi personaggi si affaccendavano per creare testi apocrifi (*tu chen* 圖讖 “diagrammi e profezie”), che contenevano profezie riguardanti questioni politiche, criptate in enigmi composti da caratteri.<sup>52</sup> La

<sup>51</sup> WXML 3/15. 195.

<sup>52</sup> Per esempio nel “Guangwudi ji” 光武帝紀 (Annali dell'Imperatore Guangwu) dello *Hou Hanshu* troviamo la seguente trascrizione di un apocrifo: “Mao e jin ristabiliranno la virtù divenendo il Figlio del Cielo” 卯金修德為天子, HHS 1. 22. Mao 卯 e jin 金 sono due parti del carattere liu 劉, il cognome degli imperatori Han (come spiega il commentario, citando il *Chunqiu yankong tu* 春秋演孔圖, HHS 1. 23, n. 7). Lo scopo della profezia era quello di spronare l'Imperatore

composizione di Cai Yong segue questa tradizione ma la usa per un diverso fine. Egli crea un commento estetico-ludico che solo un suo pari facente parte dell'élite culturale dell'epoca può decifrare. Come si evince dai numerosi aneddoti in tema conservati nello *Shishuo xinyu*,<sup>53</sup> nel tardo periodo Han-inizio Wei, risolvere questo tipo di enigmi divenne un gioco sociale, una competizione per dimostrare le proprie abilità letterarie. Tale gioco erudito entrò poi nei componimenti poetici.

### *Kong Rong e le poesie-indovinello*

Kong Rong 孔融 (153–208 d.C.),<sup>54</sup> più giovane di Cai Yong di vent'anni, fu il primo a comporre poesie basate su un enigma di caratteri, che in seguito istituirono una tipologia poetica chiamata *Liheshi* 離合詩 (Separare e combinare).<sup>55</sup> Oggi è preservato un solo componimento a lui ascritto di questa tipologia. La poesia intitolata “Lihe shi

Guangwu ad annunciare al Cielo il ritorno della dinastia Han dopo il breve interregno di Wang Mang 王莽 (45 a.C.–23 d.C.). Per approfondire questa tematica si veda L.L. Mark, “Orthography Riddles, Divination, and Word Magic”, in Sarah Allan, Alvin P. Cohen (eds), *Legend, Lore, and Religion in China: Essays in Honor of Wolfram Eberhard on his Seventieth Birthday*, Asian library series, 13, Chinese Materials Center, San Francisco, 1979, pp. 43-69; Tiziana Lippiello, “Interpreting Written Riddles: A Typical Chinese Way of Divination”, in J. De Meyer, P. Engelfriet (eds), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Brill, Leiden, 2000, pp. 41-52, e Lü, Zongli, *Power of the Words: Chen Prophecy in Chinese Politics, AD 265-618*, Peter Lang, Oxford, 2003.

<sup>53</sup> Si veda ad esempio SSXY 11/1. 579, 11/ 2. 580, SSXY 24/4. 769-770.

<sup>54</sup> Kong Rong, nativo di Qufu nella provincia dell'odierno Shandong, era un discendente di ventesima generazione di Confucio. Famoso per i suoi motti sarcastici e le maniere dirette.

<sup>55</sup> Liu Xie riconosce nei testi *tuchen* la fonte della poesia *lihe* dicendo: “L'origine della poesia *lihe* si trova chiaramente nei *tuchen*” 離合之發，則明於圖讖; WXML 2/6. 66.

jun xing ming zi shi” 離合詩郡姓名字詩 (Poesia del separare e combinare, prefettura, cognome, nome, nome di cortesia) ha come unità semantica il distico; nel primo verso si cela il carattere da scomporre, nel secondo verso la chiave di separazione e combinazione. Il testo è contenuto nell’*Yiwen leiju* 藝文類聚 (Collezione letteraria organizzata per categorie), e recita così:<sup>56</sup>

漁父屈節，水潛匿方；

Il pescatore<sup>57</sup> abbassa la sua posizione sociale, nelle acque si nasconde, egli cela [la sua] integrità; [Primo verso: *yu* 漁 è il termine chiave. Secondo verso: se il carattere *shui* 水 è “nascosto” (*qian* 潛), il radicale dell’acqua (氵) deve essere separato (*li* 離) dall’altra parte del carattere, e ciò che rimane è *yu* 魚]

與時進止，出寺弛張。

Inseguendo le opportunità, avanzo e mi fermo, Ho abbandonato il mio posto [nel governo],<sup>58</sup> [quindi] metterò in pratica [il mio eremitaggio]. [Shi 時 è il termine chiave; se il componente *si* 寺 viene fatto “uscire” (*chu* 出), resta *ri* 日. I caratteri ottenuti

<sup>56</sup> Ouyang Xun 歐陽詢 (557–641), et alii, *Yiwenlei ju*, Shanghai, 1965, in particolare 54. 1004. Il testo è presente anche in Lu Qinli 遼欽立, *Xian Qin Han Wei Jin Nan Bei chao shi* 先秦漢魏晉南北朝詩, Zhonghua shuju, Beijing, 1988, p. 196.

<sup>57</sup> Qui vi è un chiaro riferimento alla poesia “Yufu” 漁夫 (il pescatore), del *Chuci* 楚辭; tradizionalmente una delle figure iconiche per l’“eremita”.

<sup>58</sup> Si 寺 qui sta per *guanshe* 館舍, “il luogo dell’amministrazione”, quindi *chu si* 出寺 significa “essere allontanati dal proprio posto, dalla propria carica”. Nel primo verso, l’immagine dell’eremita, che non è coinvolto negli affari di governo, rievoca la situazione presente vissuta dal poeta. Era stato infatti allontanato dalla sua carica intorno al 207; cfr. Yi Jianxian 易健賢, “Kong Rong ‘Lihe zuo jun xing ming zi shi’ jiedu” 孔融《離合作郡姓名字詩》解讀, in *Guizhou jiaoyu xueyuan xuebao*, 2000, 6, pp. 13-17, in particolare p. 14.



da questi due distici, combinati insieme (*he* 合), danno come risultato il carattere *lu* 魯]

呂公磯釣，闔口渭旁；

Lü<sup>59</sup> il Duca andò a pescare su una roccia vicino alle acque,  
Stava in silenzio vicino al fiume Wei;

[Lü 呂 è il carattere chiave; *hekou* 闔口 letteralmente significa “chiudere la bocca”, qui a significare che un *kou* 口 sparisce, e solo un *kou* 口 rimane]

九域有聖，無土不王。

Le nove regioni hanno ancora il loro imperatore,<sup>60</sup>

[*ma*] non c'è una terra senza un sovrano.<sup>61</sup>

[*Yu* 域 è il termine chiave; *wu tu* 無土 letteralmente significa “senza (*wu*) terra (*tu*)”, quindi il carattere *yu* diventa *huo* 或; combinando *huo* con il risultato del distico precedente, *kou*, otteniamo *guo* 國]

好是正直，女回于匡；

Amando onestà e franchezza,<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Lü il Duca è Lü Shang 呂尚, chiamato anche Jiang Taigong 姜太公. Secondo la tradizione, alla fine degli Shang viveva da eremita perché l'ultimo sovrano Shang, Zhou 紂, aveva ormai perso il mandato celeste. Il Re Wen dei Zhou 周文王 lo vide sulle rive meridionali del fiume Wei e gli chiese di ricoprire una carica nel suo governo; cfr. *SJ* 32. 1477-1478. Kong Rong si compara a Lü Shang, ma diversamente da questi non può “aprire la bocca” perché il suo modo irrispettoso di parlare ha offeso l'autorità; cfr. Yi Jianxian, *op. cit.*, p. 15.

<sup>60</sup> All'epoca l'Imperatore Xian 獻 (181-234) era ancora sul trono.

<sup>61</sup> Significa che anche se formalmente l'imperatore Han stava ancora regnando, i Signori della Guerra stavano già usurpando il potere imperiale nelle loro zone di influenza.

<sup>62</sup> Dalla poesia “Xiao ming” 小明 contenuta nella sezione “Xiaoya” 小雅 dello *Shijing* (Mao 207). Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) spiega nel suo commentario che il componimento esprime il lamento di un sovrano per i tempi caotici. Kong Rong qui però si riferisce al suo atteggiamento; cfr. Cheng Junying 程俊英, Jiang Jianyuan 蔣見袁, *Shijing [zhuxi]* 詩經注析 (*Shj*), Zhonghua shuju, Beijing, 1999, p. 652; Zhou

Tu<sup>63</sup> sei astuto e malvagio, io sono corretto.  
 [Hao 好 è il termine chiave; se nǚ 女 “torna indietro”  
 (hui 回), rimane solo zi 子]

海外有隼，隼逝鷹揚。  
 Fuori tutto è in ordine,<sup>64</sup>  
 Il falcone<sup>65</sup> se ne va e arriva l'aquila.<sup>66</sup>  
 [隼 è il termine chiave, se sun 隼 “svanisce, scompare”  
 (shi 逝), resta solo ya 隹; combinato con il carattere ot-  
 tenuto dal distico precedente si ottiene kong 孔]

六翻將奮，羽儀未彰；  
 Sei piume<sup>67</sup> vengon raccolte dal terreno,  
 [ma] l'ornamento piumato non è ancora evidente.<sup>68</sup>

Zhenfu 周振甫, *Shijing [yizhu] 詩經譯注*, Zhonghua shuju, Beijing, 2002, p. 340.

<sup>63</sup> Nǚ sta per ru 汝.

<sup>64</sup> Lu Qinli afferma che jie 截, presente nella versione del testo conservata nell'*Yiwen leiju*, deve essere sostituita dal carattere 隼 che è una variante grafica spesso utilizzata nelle stele Han; senza la variante non sarebbe possibile decodificare il carattere nascosto nel verso. Nel commentario alla poesia “Changfa” 長發, contenuta nella sezione “Shang song” 商頌 dello *Shijing* (Mao 304), jie 截 è glossato come zhengqi 整齊 “in buon ordine”, e secondo Zheng Xuan significa “unificato”; *Shj*, p. 1035; Zhou Zhenfu, *op. cit.*, p. 549. La poesia riguarda Xiangtu 相土, che contribuì a fondare gli Shang. Haiwai 海外 qui indica tutti i territori altri da quelli del regno. Il componimento elogia Xiangtu; quando era sul trono tutti i territori erano in pace.

<sup>65</sup> Sun ma anche zhui 隹 (uccello con una coda; il falcone è un uccello di questo tipo).

<sup>66</sup> Questa immagine implica movimento: i due uccelli stanno volando. Il distico significa che Kong Rong deve aspettare il momento giusto per agire; Yi Jianxian, *op. cit.*, p. 15.

<sup>67</sup> Liuhe 六翻 sono le piume delle ali di uccelli di grandi dimensioni. Le piume dell'oca selvatica, trovate sul terreno, possono essere utilizzate per fare degli ornamenti.

<sup>68</sup> Significa che l'integrità morale dell'eremita (piume-poeta) potrebbe diventare un esempio di moralità (ornamenti) (Yi Jianxian, *op. cit.*, p. 16); ma nessuno ha ancora riconosciuto il suo valore.

[He 翮 è il termine chiave, e se la componente yu 羽 “non è evidente” (weizhang 未彰), resta solo ge 鬲]

龍蛇之蟄，俾也可忘。

Il drago<sup>69</sup> va in letargo,<sup>70</sup>

Lascia che mi dimentichino.<sup>71</sup>

[She 虵 è il termine chiave; se ye 也 è “dimenticato” (wang 忘), allora resta solo chong 虫. Combinato con il carattere risultato dal distico precedente si ottiene rong 融].

玟璇隱曜，美玉韜光。

La giada preziosa cela la sua brillantezza,

Bellissima giada nasconde la sua preziosità.<sup>72</sup>

[Min 玟 è il termine chiave; se yu 玉 “nasconde” (tao 韜) se stesso, resta solo wen 文].

無名無譽，放言深藏；

[Io] sono privo di reputazione, privo di onore,

Non parlo degli umani affari<sup>73</sup> e non mi mostro.

[Yu 譽 è il termine chiave; se yan 言 è “abbandonato” (fang 放), resta solo yu 與].

<sup>69</sup> She 虵 è una variante di she 蛇.

<sup>70</sup> Il passaggio è un'eco dal capitolo “Wenyan” 文言 dell'*Yijing* 易經 (Libro dei Mutamenti) che recita: “Il bruco arriccias il corpo per fare un passo in avanti, il drago va in letargo solo per preservare la sua vita” 尺蠖之屈，以求伸也；龍蛇之蟄，以存身也；Yi Jianxian, *op. cit.*, p. 16.

<sup>71</sup> Citazione dalla poesia “Ri yue” 日月 contenuta nella sezione “Beifeng” 邶風 dello *Shijing* (Mao 29), cfr. *Shj* p. 73; Zhou Zhenfu, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>72</sup> Questi due versi sono utilizzati come immagine di isolamento dalla mondanità.

<sup>73</sup> Citazione dal *Lunyu* 論語; Yang Bojun 楊伯峻 (trad. e note), *Lunyu [yizhu] 論語譯注 (LY)*, Zhonghua shuju, Beijing, 1998, in particolare 18/8. 197. Il poeta allude al fatto che evita di parlare di questioni di governo.

按響安行，誰謂路長。

Trattengo le briglie mentre procedo,<sup>74</sup>

Chi ha detto che la strada è lunga?<sup>75</sup>

[An 按 è il termine chiave; se an 安 “va via” (*xing* 行), resta solo *shou* 手, che combinato con il precedente *yu*, dà forma al carattere *ju* 舉].

A una prima lettura, la poesia ripropone il tema tradizionale del poeta-eremita; l'immagine, già canonizzata con Qu Yuan nel “*Lisao*” 離騷, è un *topos* letterario che rappresenta l'io lirico come un uomo ostracizzato dagli affari di governo perché coloro che lo circondano non sono capaci di riconoscerne il valore. In base alle informazioni dateci dal contenuto, Kong Rong dovrebbe aver composto il testo dopo esser stato allontanato dalla sua carica burocratica (207–208 d.C.)<sup>76</sup> per aver criticato l'ascesa al potere di Cao Cao.<sup>77</sup> A un secondo livello di

---

<sup>74</sup> Questo verso significa che il poeta si trattiene, trattiene il suo temperamento.

<sup>75</sup> La poesia si conclude con una visione ottimistica per il futuro. Il poeta ha un compito importante da portare a termine (quello di essere un modello di moralità) ma afferma che la “strada” da percorrere non è lunga. Qui ritroviamo l'eco di un passaggio dal *Lunyu*: “Il Maestro Zeng disse: ‘Il gentiluomo non può che essere aperto e risoluto, giacché porta un grave fardello e la Via che percorre è lunga. Se pervenire all'umana benevolenza è il suo fine, non è forse un grave fardello? Se il suo viaggio termina con la morte, non è forse lunga la Via?’” 曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？” *LY* 8.7, 80; trad. Tiziana Lippiello (a cura di), Confucio, *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 85, 87.

<sup>76</sup> Yi Jianxian, *op. cit.*, p. 14.

<sup>77</sup> È storia nota che Kong Rong non smise mai di esprimersi contro i tentativi di Cao Cao di usurpare il trono della dinastia Han. Si oppose alle sue restrizioni contro il consumo dell'alcool (*HHS* 70. 2272) e all'idea di reintrodurre le punizioni corporali (*HHS* 70. 2266). Il suo atteggiamento gli costò la vita; Cao Cao annoiato da questi continui assalti verbali nel 208 lo mise a morte insieme a tutta la sua famiglia. Aneddoti dettagliati riguardanti la vita di Kong Rong sono conservati

lettura, la poesia si presenta invece come un indovinello che coinvolge il lettore in un gioco di decodificazione. La soluzione dell'enigma è composta da sei caratteri che corrispondono a “Kong Rong Wenju di Lu” 魯國孔融文舉, il nome del poeta. Questa è l'unica poesia attribuita a Kong Rong presente nell'*Yiwen leiju*, e una delle poche di lui rimaste.<sup>78</sup> Inoltre in altri testi non si trovano elogi verso i suoi componimenti poetici. Liu Xie, nel capitolo “Ming shi” 明詩 (Spiegazione della poesia *shi*) del *Wenxin diaolong*, definisce lo stile *lihe*<sup>79</sup> ma non ne attribuisce l'origine a Kong Rong, che oltretutto non viene mai definito come poeta in tutto il testo. Zhong Rong 鐘嶸 (468–518 d.C.) nel suo *Shipin* 詩品 (Valutazione di poeti), il primo testo di critica letteraria a concentrarsi esclusivamente sulla poesia pentasillabica, non lo considera affatto. Lo studioso contemporaneo Donald Holzman, riguardo al precedente componimento inoltre afferma: “The literary value of this extraordinary tour de force (called a *lihe*) is probably slight, as with most other poems attributed to Kong Rong”. Holzman cita quindi poche eccezioni, in particolare uno *yuefu* 樂府 che descrive il dolore di un padre che ha perso il figlio.<sup>80</sup> Sembra quindi che i paradigmi attraverso cui questa poesia sia stata giudicata siano focalizzati quasi unicamente sul suo contenuto. Lo studioso moderno Yi Jianxian cerca di riabilitare i meriti letterari del componimento sottoli-

---

nei passaggi dello *Hanji* 漢紀 e del *Weishi chunqiu* 魏氏春秋 citati nel commentario del *Sanguo zhi*; Chen Shou 陳壽 (233–297), *Sanguo zhi* 三國志, Zhonghua shuju, Beijing, 1971, in particolare p. 12. 371–372, n. 2.

<sup>78</sup> Vi sono sette poesie a lui ascritte, ma solo due sono indubbiamente state scritte da lui: “Lihe shi” 離合詩 e “Linzhong shi” 臨終詩; cfr. Yi Jianxian, *op. cit.*, p. 13.

<sup>79</sup> *WXDL* 2/6. 66.

<sup>80</sup> Donald Holzman, “K’ung Junr”, in William H. Nienhauser Jr. (ed.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, pp. 519–520, in particolare p. 520.

neando gli alti valori morali espressi dall'autore e la sua abilità nell'utilizzare il verso in *si yan* 四言 (quattro caratteri), il verso dominante nello *Shijing* 詩經 (Libro delle Odi).<sup>81</sup> Quest'ultima caratteristica, in un'ottica tradizionale, è particolarmente degna di nota poiché il modello poetico proposto dallo *Shijing* è considerato quello ortodosso; la scelta di Kong Rong, avvenuta in un periodo che vedeva il fiorire delle composizioni in *wu yan* 五言 (cinque caratteri), viene interpretata come una presa di posizione tra ossequio e rispetto della tradizione contro le innovazioni letterarie del tempo (reputate inferiori). Il giudizio di Yi Jianxian esprime una tradizione conservatrice di critica letteraria che conferisce importanza a quei componimenti che seguono la tradizione (versi in *si yan*) invece di ispirarsi a nuovi modelli (versi in *wu yan*).<sup>82</sup>

Sia i giudizi di Holzman che di Yi Jianxian trascurano un punto importante. L'abilità di Kong Rong riguarda principalmente la struttura della poesia, non il suo contenuto. Il fine primario dell'autore non era quello di esprimere il suo dolore per essere stato allontanato da corte, ma quello di comporre una poesia giocosa manipolando la struttura dei caratteri, e in tal modo far mo-

---

<sup>81</sup> Yi Jianxian, *op. cit.*, pp. 13-17.

<sup>82</sup> È interessante notare come questo studioso moderno applichi le stesse categorie di critica letteraria riscontrabili nella tradizione ermeneutica cinese. Il giudizio che vede come una caratteristica letteraria positiva un collegamento evidente con il *Libro delle Odi* è rintracciabile nell'"Yiwenzhi" dello *Hanshu*, alla sezione già citata dedicata alla poesia *shi* e *fu*. Qui le composizioni di Xunzi e Qu Yuan vengono elogiate in quanto identificate come aderenti al modello poetico rappresentato dallo *Shijing* (HS 30.1756). Questo paradigma è riaffermato da Liu Xie, che nel capitolo "Ming shi" del *Wenxin diaolong* afferma: "si yan è lo stile ortodosso (per la poesia), e ha le sue radici in una bellezza corretta e ornata" 四言正體, 雅潤為本; WXDL 2/6. 65.

stra delle sue abilità letterarie. Il significato della poesia gioca su due livelli: uno serio e uno di intrattenimento. Il livello serio, il più immediato, ha al centro il *topos* dell'“eremita” ma il contenuto è subordinato alla struttura a indovinello che è la vera *raison d'être* dell'intero componimento. L'abilità letteraria di Kong Rong consiste quindi nel riuscire a giocare con il linguaggio. In tale contesto, la sua abilità supera quella di Cai Yong, i cui otto caratteri, come detto, non avevano un senso se non dopo esser stati decifrati. Kong Rong invece presenta una nuova estetica di doppi significati ed utilizzo di indovinelli con finalità estetiche.

Benché di Kong Rong siano state preservate poche opere e sia raramente menzionato come poeta, il capitolo bibliografico del *Suishu* registra una collezione di suoi lavori in nove *juan*, contenente probabilmente anche poesie.<sup>83</sup> Inoltre, Cao Pi 曹丕 (187-226), nel capitolo “Lun wen” 論文 (Discorso sulla letteratura) del suo *Dian lun* 典論 (Discorsi autorevoli), classificò Kong Rong tra i Sette Maestri del periodo Jian'an (*Jian'an qizi* 建安七子),<sup>84</sup> e offrì anche delle ricompense a coloro che fossero riusciti a raccogliere dei suoi componimenti.<sup>85</sup> Perciò appare strano che né il *Wenxin diaolong* né altre opere di critica letteraria lo citino mai come autore; è possibile quindi che le forme poetiche da lui utilizzate fossero escluse o considerate come non degne di trattazione dagli autori di questi testi.

---

<sup>83</sup> SS 35, 1058.

<sup>84</sup> Gli altri sono Chen Lin 陳琳 (m. 217 d.C.), Wang Can 王粲 (177-217 d.C.), Xu Gan 徐幹 (170-217 d.C.), Ruan Yu 阮瑀 (?-212 d.C.), Ying Yang 應瑒 (?-217 d.C.) e Liu Zhen 劉楨 (?-217 d.C.); cfr. Yan Kejun 嚴可均 (1762-1843), *Quan shang gu sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen* 全上古三代秦漢三國六朝文, Zhonghua shuju, Beijing, 1958, in particolare 8, 1097.

<sup>85</sup> HS 70, 2279.

Kong Rong visse in un periodo, quello Jian'an (196-220), nella cui scena culturale già agivano e spiccavano personalità che poi sverteranno durante la successiva dinastia Wei (220-265) (in particolare Cao Cao 曹操, Cao Pi e Cao Zhi 曹植). Per quanto riguarda la composizione di *yin* nel periodo Wei, Liu Xie sottolinea:

自魏代以來，頗非俳優，而君子嘲隱，化為謎語。謎也者，回互其辭，使昏迷也。或體目文字，或圖象品物，纖巧以弄思，淺察以銜辭，義欲婉而正，辭欲隱而顯。[...]至魏文、陳思，約而密之。高貴鄉公，博舉品物，雖有小巧，用乖遠大。觀夫古之為隱，理周要務，豈為童稚之戲謔，搏髀而忸笑哉！

A partire dal periodo Wei, testi da giullare e figure giullesche erano abbastanza rare. Invece, gli uomini di cultura giocavano utilizzando enigmi (*yin*),<sup>86</sup> e li trasformavano in indovinelli (*miyu*). Un indovinello è una [composizione] le cui parole sono così tortuose e contorte da condurre [le persone] in un labirinto. Alcuni indovinelli sono basati sulla struttura dei caratteri, alcuni sul disegno e forma degli oggetti. Con uno stile artistico e delicato dimostrano creatività, e con semplicità e chiarezza esibiscono abilità con le parole; i loro significati sono indiretti e tuttavia corretti, e la lingua ambigua e allo stesso tempo esplicita.[...] [Gli indovinelli composti da] Wen dei Wei 魏文 (Cao Pi) e Chen Si 陳思 (Cao Zhi) sono concisi e compatti; [quelli di] Gao-

---

<sup>86</sup> Secondo Huang Shulin, il carattere *chao* 嘲 presente nel testo qui riportato è assente in molte edizioni, e qui il carattere *yin* è stato aggiunto per spiegare meglio la definizione di “indovinello”; la frase non significa quindi “ridicolizzare gli enigmi” (verbo-oggetto). Il passaggio: “A partire dal periodo Wei, testi da giullare e figure giullesche erano abbastanza rare” (WXDL 3/15. 203), significa che questo tipo di testi erano stati rimpiazzati da componenti simili a indovinelli.



gui *xianggong* 高貴鄉公 (Cao Mao)<sup>87</sup> sono esaustivi nel dipingere un oggetto ma, benché dimostrino dell'intelligenza, tralasciano il punto più importante. Riesaminando gli enigmi degli antichi, la loro logica è adatta a ogni questione importante. Quando mai si sono lasciati prendere da scherzi infantili, che mirano solo a giucose pacche sulle spalle?<sup>88</sup>

In questo passaggio Liu Xie descrive la moda letteraria in voga durante il periodo Wei. Come appare evidente, una delle tipologie di indovinelli letterari (*ti mu wen zi* 體目文字, “indovinelli basati sulla struttura dei caratteri”) coincide con la descrizione che potrebbe essere data dell'indovinello di Cai Yong, un gioco di decodificazione tra i membri dell'élite. L'altro tipo di indovinelli (*tu xiang pin wu* 圖象品物, “disegno e forma degli oggetti”) potrebbe riferirsi a un tipo di poesia *fu* dal contenuto simile all'indovinello, in origine attestata nell'opera di Mei Gao,<sup>89</sup> e diventata poi popolare nel periodo Wei; forse un tipo di poesia *yongwu* 詠物 che descriveva (*tu* 圖) una cosa la cui identità rimaneva segreta fino alla fine.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Si tratta di Cao Mao 曹髦, nipote di Cao Pi. Gli indovinelli scritti dai membri della famiglia Cao sono andati tutti perduti.

<sup>88</sup> *WXDL* 3/15. 195. trad. basata su Vincent Yu-chung Shih, *op. cit.* p. 163.

<sup>89</sup> Liu Xie in realtà non cita Mei Gao per questo tipo di componimenti ma il *Xunzi*. Dato che la natura dei *fu* contenuti nel *Xunzi* è ancora dibattuta, preferisco citare come fonte degli indovinelli simili ai *fu* del periodo Wei scritti per intrattenimento le composizioni di Mei Gao, il cui fine era più chiaro. Tuttavia è vero che i *fu* conservati nel *Xunzi* hanno queste caratteristiche letterarie.

<sup>90</sup> Questo tipo di composizioni sono anche dette *xiao sufu* 小俗賦 (breve *fu* popolari). Per maggiori informazioni si rimanda a Liu Chujing 劉楚荆, *Zhangri jiangluo de qixia: Cai Yong cifu yanjiu* 長日將落的綺霞: 蔡邕辭賦研究, Xiuwei zixun kezhi, Taibei, 2010, pp. 152-156, e Fu Junlian 伏俊璉, “Han Wei Liuchao de huixie yongwu sufu” 漢魏六朝的詠物俗賦, in *Lanzhou daxue xuebao*, 2005, 33, 3, pp. 40-44.

Purtroppo niente è rimasto dei componimenti menzionati da Liu Xie e l'autore ancora una volta giudica negativamente l'indulgere in questo tipo di composizioni ritenute frivole e infantili.

Benché l'ideologia *ru* che si è imposta nella tradizione abbia escluso dal canone letterario componimenti che hanno come primo fine l'intrattenimento, si è visto come pratiche letterarie non caratterizzate da didatticismo fossero in realtà presenti nel panorama culturale sin dal periodo Han. Purtroppo la scarsa presenza di materiale originale e il giudizio negativo conferito a questa tipologia di scritti li ha lasciati sempre un po' ai margini della storia letteraria cinese. La tradizione letteraria seguente a quella qui esaminata ciò nonostante testimonia un vivo interesse per composizioni slegate dall'ossequio alla tradizione.<sup>91</sup>

---

Per la connessione tra le poesie *yongwu* e gli indovinelli cfr. Zhou Fengwu, *op. cit.*, pp. 403-405.

<sup>91</sup> Si veda ad esempio la trattazione riguardante il diverso contenuto di due importanti antologie prodotte durante il periodo delle Dinastie del Sud (420-589), il *Wenxuan* 文選 (Selezione letteraria) e il *Yutai xinyong* 玉台新詠 (Nuove canzoni dal terrazzo di giada) in David Knechtges, "Culling the Weeds and Selecting Prime Blossoms: The Anthology in Early Medieval China", in Scott Pearce, Audrey Spiro, Patricia Buckley Ebrey (eds), *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, pp. 200-241.



Stampato in Italia