

UCLA

Litterae Caelestes

Title

Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/9kp5j5zz>

Journal

Litterae Caelestes, 1(1)

ISSN

1825-9189

Author

Andreini, Attilio

Publication Date

2005-05-01

Peer reviewed



Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti

Attilio Andreini

Gli studi sinologici classici sono stati messi a soqquadro a seguito dell'acquisizione di un crescente numero di codici vergati su bambù, legno e seta risalenti a un periodo che va dalla tarda fase dei Regni Combattenti (453–222 a.C.) ai primi anni dell'era cristiana. Tali opere impongono agli studiosi un'accorta e inevitabile riflessione sulla natura delle fonti storiografiche tradizionali e sul loro rapporto con i codici manoscritti.

È innegabile che il riflesso delle recenti scoperte archeologiche sugli studi storico-filosofici, religiosi e paleografici sia di enorme portata. Basti pensare che soltanto il dieci per cento dei manoscritti scoperti in Cina negli ultimi trent'anni coincide con testimoni di opere di cui già esiste una controparte trasmessa. Cosa emerge allora dal restante novanta per cento di opere "inedite"? Le fonti ricevute coincidono o contrastano clamorosamente con le evidenze testuali che trapelano dai codici?

Prima di entrare nel merito della questione è doveroso ammettere che, fatta eccezione per un numero contenuto di sensazionali scoperte, non sempre gli scavi riportano alla luce testimonianze in grado di scompaginare l'assetto delle conoscenze finora acquisite. Sarebbe tuttavia erroneo attribuire il fermento e la vivacità che animano la ricerca sugli antichi manoscritti cinesi proprio a "quelle" singole ed eclatanti scoperte. Piuttosto, sono le prospettive generali apertesi nella ricerca sinologica classica a destare l'interesse maggiore. Pur contraddittori e parziali, i dati che emergono sono comunque sufficientemente eloquenti, in quanto le ampie implicazioni legate a questi ritrovamenti ci permettono già di testare l'attendibilità delle fonti storico-letterarie e di formulare nuove ipotesi. I testi recuperati offrono infatti l'occasione unica di mettere alla prova rigore filologico e approfondimento filosofico, elementi necessari per procedere a una riscrittura della storia della cultura cinese antica.¹

Questa "rivoluzione" in atto porta a delineare in termini assai diversi da quelli tradizionalmente accettati la vita intellettuale e materiale, le credenze religiose e le dottrine politiche della Cina antica. Ci troviamo soltanto all'inizio di un inevitabile processo di rilettura e riscrittura che richiederà lunghi anni prima di acquisire nuove

¹ Per un'introduzione al fenomeno relativo all'impatto dei codici manoscritti sull'interpretazione del pensiero cinese preimperiale, si veda SCARPARI 2000; cfr. inoltre ROTH 1999, pp. 1–2. Un prezioso censimento dei manoscritti cinesi è offerto da GIELE 1998–99, che ha curato anche il database consultabile alla pagina web <http://www.lib.uchicago.edu/earlychina/res/databases/>.



basi solide, ragion per cui la cautela e la sospensione del giudizio sono d'obbligo in quanto i tempi non paiono ancora maturi per una piena comprensione del prezioso materiale che puntualmente gli archeologi riportano alla luce. I condizionamenti maggiori cui sono soggetti gli studiosi sono determinati da almeno due fattori.

In primo luogo, nel leggere questi codici si tende ad essere distolti dall'orizzonte culturale già segnato dall'ortodossia confuciana e dalle fonti storiografiche canoniche. Ma se il condizionamento imposto dalla tradizione è comprensibile (e spesso giustificato), non si spiega perché ad esso s'accompagni un diffuso sospetto verso i codici. Mentre c'è chi saluta con sollievo lo scompiglio generato dal ritrovamento di opere che intaccano l'autorità granitica della tradizione, molti, dubbiosi, ne denunciano la scarsa rappresentatività, quasi che la loro scoperta sia un capriccio del caso che nulla toglie e nulla aggiunge alla verità della storia già scritta.

Secondariamente, vanno considerati ostacoli linguistici e culturali che non sempre siamo in condizione di superare. Questi codici sono stati (tra)scritti secondo criteri grafici non omogenei e presentano difformità palesi rispetto alle grafie standard. Sul piano strettamente paleografico, i manoscritti ci rivelano un lessico sconosciuto e ricchissimo che non sempre riusciamo a cogliere con pienezza. L'abbondanza di grafie anomale rivela certo l'elevato grado d'instabilità grafica nell'antichità, ma principalmente dimostra come, partendo da una forma "primaria", l'aggiunta, la sottrazione o l'alterazione di determinati elementi conferivano sottili sfumature semantiche che, purtroppo, già in tempi remoti sono andate perdute, tant'è vero che anche i più antichi dizionari etimologici non registrano molte delle grafie presenti nei codici manoscritti. In più vanno considerati elementi specifici del sistema di scrittura cinese che hanno inciso profondamente nella stesura, nella trasmissione e nella fruizione delle opere scritte. Esaminando la tradizione di un'opera cinese, le discrepanze in corrispondenza di specifici segmenti testuali rientrano tra le varianti ortografiche (i cosiddetti *yitizi*) o le varianti lessicali. Trattandosi di opere redatte secondo un sistema logografico non ancora rigidamente codificato,² talora i manoscritti cinesi non consentono di distinguere con chiarezza tra i due ambiti, al punto che, anche di fronte a un codice di cui esiste già una *vulgata*, come misura cautelativa è doveroso appurare scrupolosamente se una variante appartenga davvero all'una piuttosto che all'altra categoria. Varianti palesemen-

2 Ying Zheng, sovrano del regno di Qin, nel 221 a.C. portò a compimento l'unificazione della Cina e nell'assumere il titolo di Qin Shi Huangdi "Primo Augusto Imperatore dei Qin" fondò la prima dinastia imperiale (Qin, 221-206). Uno dei primi provvedimenti da lui adottati fu quello di uniformare gli stili calligrafici dei regni soggiogati a quello denominato *xiaozhuan* "piccolo sigillo", in uso nel territorio di Qin. In realtà il processo di standardizzazione dei caratteri fu assai lungo e non bastò la promulgazione di un

editto per garantire l'uniformità delle grafie in tutto l'impero, tant'è vero che nello stesso regno di Qin vi erano almeno due diversi stili, uno "ufficiale" e uno "popolare" dal quale si sarebbe poi sviluppato il *lishu* "stile clericale" o "stile degli scribi". Un dato non trascurabile è che le fonti manoscritte di epoca Han (206 a.C.-220 d.C.) rivelano ancora un alto grado d'instabilità grafica derivante dalla commistione di elementi standardizzati e varianti "popolari-locali". La questione è affrontata con impareggiabile perizia in QIU 2000.



te lessicali potrebbero in realtà essere “ortografiche”, magari dettate da una prossimità fonetica oggi non più rilevabile. Infatti va considerato anche il ricorso massiccio ai *jia-jiezi*, ovvero prestiti fonetici (*zi* “figlio, tu, Maestro” per *ci* “amore, dedizione parentale”) od ortografici (*wei* “stomaco” per *wei* “dire, definire”) impiegati per indicare caratteri tra loro semanticamente distinti. In altre parole, per render giustizia a un codice cinese non è mai consigliabile leggere il testo “alla lettera”, dato che la versatilità delle grafie antiche è ampissima e prevalgono usi polifonici e paronomastici che facilmente c’inducono in errore. Siamo, tra l’altro, costantemente vittime della “tirannia” del copista, al punto che talvolta nella medesima listarella di bambù uno stesso carattere risulta scritto in due o tre modi differenti.

Dopo quanto detto risulta chiaro come la leggibilità di alcuni codici possa essere compromessa da simili impedimenti, ed è innegabile che molte ambiguità paleografiche incoraggino forzature interpretative che una maggior accortezza sarebbe in grado di scongiurare.

Storiografia ufficiale e fonti ricevute

Procedendo con ordine e dovendo comunque affrontare lo scoglio della “tradizione”, quali elementi emergono da essa a proposito della configurazione del pensiero cinese antico?

Sima Tan (morto nel 110 a.C.), Eminente Astrologo (*Taishigong*) nonché celebre storico autore insieme al figlio Sima Qian (145–86 a.C. circa) dello *Shiji* (*Memorie di uno storico*), è stato probabilmente il primo a fissare una classificazione delle principali correnti di pensiero del periodo classico. Nel suo trattato intitolato *Yaozhi* “I punti essenziali”³ incluso nello *Shiji* vengono isolati sei lignaggi principali, meglio “Sei Categorie di Esperti” (*liujia*): *Yinyang* ([Esperti di] *Yin* e *Yang*, definiti anche “Cosmologi”), *Ru* (Classicisti, impropriamente identificati con i Confuciani), *Mo* (Moisti, seguaci di Mo Di, che visse intorno al 480–390 a.C.), *Mingjia* (Esperti dei Nomi), *Fajia* (Esperti della Legge) e *Daojia* (Esperti del *Dao*, arbitrariamente raggruppati sotto la categoria “Daoisti”). Numerosi studi recenti hanno confermato l’inadeguatezza della consueta nonché fuorviante assimilazione di ognuna di queste sei categorie a una distinta “scuola” di pensiero, fraintendimento agevolato dal fatto che il termine *jia* significa, nell’accezione più comune, “famiglia, dimora”.⁴

Il fenomeno che le fonti critiche cinesi indicano tutt’oggi con l’espressione *baijia zhengming*, in Occidente solitamente intesa “le diatribe tra le ‘Cento Scuole’”, è im-

propriamente definito tale, poiché il dibattito che animò la fase dei Regni Combattenti non vedeva con-

³ *Shiji*, 130/3b. I richiami al testo seguono *Shiji ji zhushi zonghe yinde* 1988.

⁴ Si noti come il termine *jia* sia

riferito solo agli Esperti dei Nomi (*Mingjia*), della Legge (*Fajia*) e del *Dao* (*Daojia*), categorie coniate *ad hoc* dallo stesso Sima Tan.



trapposti gruppi di pensatori strutturati secondo “scuole” nel senso stretto. L’uso del termine *jia* in riferimento alle correnti di pensiero nel periodo preimperiale prende spunto dall’espressione *baijia*, letteralmente “Cento Famiglie” (erroneamente resa con “Cento Scuole”), dove *bai* “cento” indica in realtà un numero imprecisato e indefinitamente alto.⁵ Un esame attento sia delle fonti ricevute sia del materiale manoscritto tende a confermare che neppure Sima Tan intese con *jia* entità assimilabili a “scuole di pensiero” fondate su un *corpus* testuale preciso che si trasmetteva da maestro a discepolo. In realtà, la nostra volontà di ricondurre le opere filosofiche classiche a “scuole” è frutto dell’adozione di categorie tardo-Han e post-Han.⁶ Nei secoli si è infatti imposta un’interpretazione schematica e manichea che, basandosi sulle classificazioni di Sima Tan e Ban Gu (32–92),⁷ ha portato ad isolare nuclei distinti di pensatori da inquadrare all’interno di organismi rigidamente costituiti, assimilati appunto a “famiglie–scuole” (*jia*) identificate attraverso pensatori e, soprattutto, testi. Risulta però evidente come *Shiji* e *Hanshu* forniscano categorie che rispondono a criteri di natura meramente dottrinale e non necessariamente “testuale”. Le testimonianze scritte che la tradizione ci ha consegnato relative alle dottrine dei *zhuzi* (che oggi definiamo “Maestri” o, forse impropriamente, “filosofi”) sono costituite in realtà da testi rassetati, costruiti a tavolino da censori–editori che ne stabilizzarono il contenuto a distanza di due, tre, quattro secoli dalla morte del loro presunto autore. In altre parole, si tratta di testi in gran parte corrotti, sia perché la loro *ratio* editoriale riflette un clima intellettuale diverso da quello che li aveva partoriti e sia perché è stata imposta a queste opere una “forma” che non avevano. I dati archeologici relativi ai manoscritti custoditi in tombe di notabili e aristocratici rafforzano la convinzione che durante il periodo dei Regni Combattenti circolassero brevi opere indipendenti nella forma di *pian* “rotolo” o “sezione” e che solo in un secondo tempo esse siano diventate “capitoli” (sempre *pian*) di testi più ampi che in origine non esistevano e che erroneamente sono stati a lungo intesi come “opere madri”.⁸

⁵ L’espressione *baijia* è attestata per la prima volta nel *Zhuangzi* (*Maestro Zhuang*) e nel *Xunzi* (*Maestro Xun*), due opere del III secolo a.C.

⁶ Per ulteriori delucidazioni in materia, si rimanda a CSIKSENTMIHALYI, NYLAN 2003.

⁷ La classificazione dello *Yaozhi* ha determinato quella adottata un paio di secoli più tardi da Ban Gu, che nello *Hanshu* (*Storia degli Han*) estese a nove *jia* le categorie di esperti. Si veda *Hanshu* 30/30a. Alle Sei categorie di esperti di Sima Tan (per ognuna delle quali Ban Gu riconobbe lo status di “*jia*”) si aggiunsero *Zonghengjia* (Strateghi Esperti delle Alleanze Verticali e Orizzontali), *Zajia* (Ecclesiastici) e *Nongjia* (Esperti della Vita Agreste, o Agronomi). Ad esse va poi aggiunta una decima categoria, *Xiaoshuojia* (Narratori). Cfr. *Hanshu*

30/29b. I riferimenti allo *Hanshu* seguono *Hanshu ji buzhu zonghe yinde* 1966. Le analisi prodotte da Sima Tan e Ban Gu hanno condizionato per oltre due millenni la percezione della storia intellettuale della Cina, fungendo da canone interpretativo prescrittivo più che da riflesso descrittivo del panorama intellettuale preimperiale. Da tempo ormai è stata messa in luce la parzialità della classificazione di Sima Tan, la cui smaccata predilezione per gli Esperti del *Dao* va letta come tentativo di esercitare un’influenza determinante presso la corte imperiale, dove si andava affermando un’ideologia d’ispirazione confuciana. Si rimanda a REN 1981; RYDEN 1996; PETERSEN 1995; SMITH 2003.

⁸ Celebre è caso del *Xunzi*, il cui *textus receptus* consta della selezione di 32 capitoli (*pian*) dai 322 a disposizio-



Il processo di revisione e di accorpamento di unità testuali in origine adespote e debolmente connotate ideologicamente finalizzato alla creazione di opere con tanto di titolo e “autore” ha facilitato l’identificazione di un “Maestro” con un “testo scritto” da affiliare ad un preciso indirizzo di pensiero o categoria (*jia* “famiglia”) ideologica. Pertanto, privilegiando la natura “testuale” di ogni lignaggio, a partire dalla fine della dinastia Han si sono radicate categorie fittizie che ci hanno indotto a giustificare l’uso di termini quali “daoismo”, “legismo”, “sofismo” e non ultimo “confucianesimo”, obbligandoci a contorsioni interpretative per ricondurre i testi all’una piuttosto che all’altra “*jia*”. Nel far ciò s’ignoravano però due dati salienti. Il primo è che il termine *jia*, anziché da intendersi nell’accezione di “scuola, classe o categoria d’individui accumulati da specifiche qualità”, nel periodo preimperiale e in particolare nelle fonti oggetto d’esame indica piuttosto un “esperto in grado di padroneggiare determinate tecniche (*shu*)”, ossia un pensatore più o meno “libero”, un “*persuader*”.⁹ In secondo luogo, è certamente indicativo che la competenza di questi esperti venga espressa sia nello *Yaozhi* che in altre fonti nei termini di un’efficace elaborazione di metodi di governo. Poiché ogni *jia*, ogni esperto, rifletteva una strategia parziale, ecco che soltanto l’unione di tutte le prospettive offriva un quadro completo ed efficace per poter assicurare pace e prosperità. “I *bajjia* (Cento esperti) incarnano specifiche pratiche, ma si prodigano comunque tutti per il buon governo”,¹⁰ essendo assimilabili ai raggi di una ruota, ognuno dei quali è indispensabile.¹¹

Gli elementi in nostro possesso c’inducono pertanto a ritenere plausibile che fossero solo due i gruppi di pensatori articolati in strutture all’interno delle quali l’autorevolezza dei principi dottrinali si fondava su un *corpus* specifico di testi canonici, cui si affiancavano gradualmente nuovi insegnamenti trasmessi dai maestri ai discepoli. Forse gli unici lignaggi culturali ben identificabili nella Cina preimperiale erano quello dei *Ru*, i Classicisti, e più ancora forse quello dei seguaci di Mozi, i Moisti.¹² I primi, fervidi sostenitori dei valori incarnati da *ren* “umanità, umana benevolenza” e da *yi* “giustizia”, erano esperti conoscitori dei *Documenti* (*Shu*), delle *Odi* (*Shi*) e delle norme alla base delle tradizionali prassi cerimoniali (*li*) che comprendevano danza e musica (*yue*); ad essi si opposero i Moisti, utilitaristi radicali che, al fine di massimizzare l’interesse della comunità, privilegiavano il principio dell’amore reciproco incondizionato (*jian’ai*) e rivendicavano la necessità di un impiego oculato dei beni materiali.

La sovrapposizione errata tra i *Ru* e i Confuciani è dettata da una triviale semplificazione dei rispettivi orizzonti culturali. Michael Nylan identifica ad esempio tre diversi significati della categoria *Ru* nei testi di epoca Han: i “Classicisti”, esperti ritualisti e custodi del patrimonio culturale del passato riflesso nei classici; i “Confuciani”, ossia intellettuali–poli-

ne degli editori imperiali.
⁹ Questa è la definizione data in CSIKSENTMIHALYI, NYLAN 2003, p. 62, n. 6.

¹⁰ *Huainanzi* 13/121/8. Le

citazioni dallo *Huainanzi* (*I Maestri di Huainan*) seguono *Huainanzi* 1995.

¹¹ *Huainanzi* 2/13/4.

¹² KERN 2000, p. 9.



tici–precettori ispirati dall’insegnamento di Confucio (551–479 a.C. circa), Ru egli stesso; “funzionari di governo” (*shi*).¹³ Del resto, già nel III secolo a.C. il *Xunzi* registrava evidenti differenziazioni all’interno della categoria Ru (che vanta tra le sue fila i *suru* “semplici, volgari Ru” distinti dagli *yaru* “i Ru eleganti” e dai *daru* “Grandi Ru”),¹⁴ fissando anche i criteri di difformità tra i Ru stessi e il vile volgo (*suren*), illetterato e rozzo. Addirittura non mancano critiche rivolte ad alcuni importanti discepoli di Confucio, come Zixia, Zizhang e Ziyou, bollati con l’infamante epiteto di *jianru* “gretti, meschini Ru” poiché prigionieri di un formalismo maniacale e vuoto.¹⁵ Ciò tende a confermare ulteriormente come l’equivalenza tra Ru e Confuciani sia fuorviante, poiché essa tende a ignorare le cause della progressiva acquisizione di autorevolezza da parte di Confucio quale membro dei Ru¹⁶ e rimuove la differenziazione ideologica e culturale altrettanto saliente tra *zhuru* “l’insieme dei Ru” e i discepoli (*dizi*) di Confucio.¹⁷

Al di là dei Ru e dei Moisti non pare vi fossero ampi circoli o ampie congregazioni autoreferenziali e dichiaratamente ispirate a maestri o dottrine specifiche. Quelli che la tradizione ha identificato come *zhuzi*¹⁸ erano probabilmente intellettuali indipendenti forgiati dopo un lungo apprendistato nello sforzo di far rivivere il patrimonio culturale del passato, oppure si trattava di precettori, di esperti dell’occulto o di tecniche politico–militari, o anche di eccentrici dediti a pratiche mistico–meditative. In ognuno di questi casi, essi potevano vantare ammiratori e seguaci che rivendicavano magari un’affiliazione solo formale con la loro dottrina e, nel caso dei personaggi di maggior spicco, coincidevano anche con il fondatore di una precisa tradizione. La dedizione per l’insegnamento e la vocazione per la disputa dottrinale di questi “*persuaders*” si accompagnavano spesso alla ricerca di protezione e patrocinio presso le corti locali, al fine di prestare servizio quale consigliere o alto funzionario.

Adesso che disponiamo di codici del IV secolo a.C.–I secolo d.C. cresce il sospetto che le opere che la storiografia ufficiale ascrive ai *zhuzi* abbiano tutte subito una genesi lunga e travagliata. Le edizioni trasmesse riflettono di certo l’intervento di copisti–interpolatori che, a loro discrezione, introdussero ampie glosse e *variora* che hanno dato luogo a diffrazioni e guasti di ogni tipo.

Dalla prospettiva dell’analisi dei codici, il contesto intellettuale della Cina preimperiale tratteggiato nelle fonti tradizionali non può che apparirci vistosamente “parziale”, sia in termini numerici che critico–interpretativi. Troppi infatti sono i testi taciuti dalle

¹³ NYLAN 1999, pp. 18–19.

¹⁴ *Xunzi* 19/8/1; 20/8/10; 23/8/81, 83, 86–87, 89–90, 100; 24/8/101, 122; 92/25/9. Le citazioni dal *Xunzi* seguono *Xunzi* 1986.

¹⁵ CHENG 2004.

¹⁶ SCARPARI 2004/a.

¹⁷ Si rimanda a ZUFFEREY 2003, p. 223, secondo cui “... the *ru* did not form a structured group, that they

were not ‘Confucians’ in the strict sense, and that what they had in common was only *wen* – a knowledge of ancient texts, and more generally, a concern for education and culture”.

¹⁸ Le nostre conoscenze relative ai *zhuzi* risultano assai limitate e la ricostruzione della vita dei singoli pensatori si sfrangia di fronte a elementi agiografici che impediscono di isolare dati sufficientemente affidabili.



fonti bibliografiche più antiche che sarebbero caduti definitivamente nell'oblio se non fosse stato per alcuni fortuiti e fortunati scavi archeologici.¹⁹ È evidente tra l'altro come il quadro relativo al dibattito filosofico nella Cina preimperiale risulti oggi assai più intricato e ricco di sottili sfumature rispetto alla categorica suddivisione imposta dalla storiografia confuciana.

Vale la pena rilevare che nello studio del pensiero cinese classico si assiste allo stesso fenomeno che mette in crisi quanti sono dediti alle pratiche di critica testuale e alla stemmatica: così come la ricostruzione dell'archetipo o dell'originale è impedita dal fatto che molti testi presentano nel corso della loro tradizione guasti che rivelano contaminazioni "orizzontali" e non sono frutto di una meccanica trasmissione verticale, parimenti in ambito filosofico è arduo risalire ai piani alti dello *stemma* di una presunta "scuola", dove, ahimè, si pretende che il messaggio sia puro e immacolato. Numerosi sono i casi specifici che testimoniano la difficoltà nel tracciare profili netti dei valori dottrinali promossi dai singoli pensatori o da certe correnti di pensiero.

Giustificare la "macro-attribuzione" di alcuni codici secondo la tassonomia classica per "scuole" (daoista, confuciana, legista, moista...) risulta senza dubbio forviante: opere come lo *Yucong* "Raccolta di detti", l'ormai celebre "*Laozi* di Guodian", il *Min zhi fumu* "Il padre e la madre del popolo", pur permeate da uno specifico indirizzo di pensiero, risultano affette da pesanti contaminazioni provenienti da tradizioni ritenute per lungo tempo antagoniste. Il *Laozi* di Guodian, ammesso che di *Laozi* si tratti, si configura come un "traballante" classico daoista in quanto depurato dalle parti anticonfuciane; lo *Yucong* come un abbecedario per classicisti con imbarazzanti intrusioni daoisteggianti; lo stesso vale per il *Min zhi fumu*, un'opera canonizzata dai Ru e trasmessa assieme al *Liji* (*Le memorie sui riti*, uno dei Cinque Classici) nonostante le evidenti contaminazioni laoziane...²⁰

I manoscritti rinvenuti nelle tombe c'impongono pertanto un ripensamento sulla natura e la struttura del testo nella Cina antica. L'idea di "libro" inteso come unità coerente esplicativo-narrativa frutto dell'intenzionalità di uno o più autori è inadeguata nel caso degli antichi codici cinesi. Come evidenziato da Maurizio Scarpari nel suo contributo su questa stessa rivista,²¹ buona parte dei codici risulta composta da parti isolate, da sezioni indipendenti che venivano opportunamente spostate seguendo criteri editoriali *ad hoc*, da pericoli che, se ritoccate con oculatezza, erano

in grado di adattarsi ai contesti più disparati. Un esempio lampante di questo fenomeno è offerto dalle quattro sezioni battezzate *Yucong* rinvenute a Guodian. Esse costituisco-

¹⁹ Sulla vistosa disparità tra il numero dei testi registrati nei più antichi repertori bibliografici e quelli ricevuti, si veda BODDE 1986, pp. 70-71. Fa riflettere che buona parte dei codici rinvenuti in tempi recenti sia sfuggita agli archivisti

Han, anche se non possiamo escludere che tali testi possano essersi "mimetizzati" come porzioni di opere a noi note.

²⁰ ANDREINI 2004/c.

²¹ Si rimanda a SCARPARI 2004/d e ANDREINI 2004/a.



no un vero e proprio ricettacolo di massime, un bacino di raccolta di aforismi in gran parte di orientamento classicista. Ad un esame attento, questo materiale rivela però che certi assunti non riflettevano esclusivamente la posizione dei Ru, tant'è che li ritroviamo addirittura in opere come il *Zhuangzi*, testo rappresentativo degli “Esperiti del *dao*”.²²

La duttilità di certe pericopi ha sicuramente contribuito a produrre opere “simili”, in quanto composte da una trama testuale “neutra” da plasmare a seconda dell'intento editoriale. Eppure, contrariamente a quanto si crede, la difficoltà nel classificare molti codici non dipende dalla loro mancanza di uno specifico carattere distintivo. Al contrario, un dato peculiare che emerge da questo materiale ancora tutto da esplorare è invece il seguente: l'imbarazzo nello stabilire paternità e affiliazione dei codici è da imputare al fatto che essi rivelano in realtà una natura fin troppo decisa, espressa attraverso un linguaggio altamente tecnico. Purtroppo la sfocata percezione dell'*humus* culturale che ha prodotto un determinato codice non sempre ci consente d'inquadrare l'opera all'interno di categorie a noi note, proprio perché dobbiamo confrontarci con la parzialità delle fonti storiografiche, tutt'altro che esaustive e tutt'altro che imparziali. In sostanza, sovente si scontrano due livelli diversi di parzialità: del codice, da una parte, e della tradizione esegetico-storiografica, dall'altra.

Se la “macro-attribuzione” dei testi secondo la tassonomia classica per “scuole di pensiero” risulta problematica, ancor più difficoltosa è la loro “micro-attribuzione”, soprattutto quando si tratta dei codici manoscritti adespoti e anepigrafi che gli scavi ci restituiscono. Sono in particolare gli studiosi cinesi ad avvertire l'impellente necessità di associare questi codici ad un nome, ad un autore già espresso dalla tradizione, appellandosi spesso ad evidenze tenui, sottili e inconsistenti e raggiungendo pertanto risultati poco felici. Opere come il cosiddetto *Xing zi Ming chu* “Le inclinazioni naturali derivano dal Decreto celeste” diventano, a seconda della prospettive dei critici, espressione della corrente di Zi Si (483–402 a.C. circa) e di Mencio (Meng Ke o Mengzi, Maestro Meng, 390–305 a.C. circa), oppure sono ricondotte a Gong Sun Nizi (della cui

²² La paternità delle opere si risolve nei termini di un'affiliazione per “correnti di pensiero” molto ampie e dai tratti non sempre definiti. Soprattutto nel caso dei testi attribuiti ai *zhuzi*, siamo di fronte a opere “collegiali” che esprimono le posizioni di circoli intellettuali stretti attorno a uno o più Maestri che definire “autori” sarebbe improprio. Il testo era forse il mezzo per decretare l'autorità del Maestro e così legittimare l'accredimento di nuovi principi dottrinali che a lui venivano indebitamente ascritti. Partendo, chissà, da appunti o annotazioni di “lezioni”, dibattiti o semplici conversa-

zioni, il testo scritto costituiva il banco di prova per misurare il grado di subordinazione e la fedeltà dei discepoli, i veri autori, o meglio “editori” di tradizioni rielaborative di cui sfugge la paternità stretta. Cfr. a tale riguardo LEWIS 1999, in particolare pp. 53–97 sulle relazioni maestro–discepoli–testo e il ruolo dell'autore nei testi classici. Si rinvia inoltre ad ANDREINI 2004/a e MAEDER 1992, dove si afferma che l'intervento dell'autore–compilatore, assimilato a un *bricoleur* che rassetta anziché creare *ex novo*, si concentra soprattutto sulla “manipolazione” di unità testuali sostanzialmente ridotte (*ce*).



dottrina sappiamo ben poco), a Xunzi (Maestro Xun, 310–219 a. C. circa) o Gaozi (420–350 a.C. circa).²³ Lo stesso vale per opere come il *Liu de* “Le Sei Virtù”, oppure lo *Wu xing* “I Cinque modelli di condotta”, la cui scoperta ha scatenato una ridda di discussioni a mio avviso poco fruttuose sulla micro-affiliazione o micro-attribuzione a questo o a quell'autore.

I codici manoscritti e la “rivoluzione” nel campo della sinologia classica

Tra migliaia di codici recuperati, vale la pena ricordare i due trattati militari di Sun Wu e Sun Bin rinvenuti a Yinqueshan (II secolo a.C.);²⁴ i frammenti del *Wenzi*²⁵ e il *Lunyu* (*Dialoghi di Confucio*) di Dingxian (I secolo a.C.);²⁶ i numerosi testi di Mawangdui (II secolo a.C., tra cui i *Huang Lao boshu* “Testi su seta della tradizione di Huangdi e Laozi” e due testimoni su seta del *Laozi*, *Laozi A* e *Laozi B*); i codici su bambù dal carattere giuridico, amministrativo e divinatorio di Shuihudi (III–II secolo a.C.);²⁷ i codici della tomba 1 di Guodian (IV–III secolo a.C., tra cui il cosiddetto “*Laozi di Guodian*”) e infine quelli acquisiti dal Museo di Shanghai nel 1994 (IV–III secolo a.C.).²⁸

Siamo di fronte a rinvenimenti archeologici che ci consentono di percepire con maggiore obiettività quale fosse la natura delle opere che circolavano durante il periodo dei Regni Combattenti e durante la prima fase dell'era imperiale, ossia sotto i Qin (221–216 a.C.) e gli Han (206 a.C.–220 d.C.). Per “natura” intendo sia l'assetto strutturale, che tanto dipende dal tipo di supporto impiegato, sia la “natura ideologica” che anima queste opere.

In alcuni casi gli scavi hanno restituito esemplari di opere già conosciute che, rispetto alla *vulgata*, presentavano un numero di varianti testuali così ridotto da ren-

²³ Per uno studio accurato del *Xing zi Ming chu* si rimanda a LI 2003.

²⁴ Gli studi più rilevanti in lingua inglese sul *Sunzi bingfa* (*L'arte della guerra del Maestro Sun [Wu]*) e sul *Sun Bin bingfa* (*L'arte della guerra del Maestro Sun Bin*) rinvenuti a Yinqueshan nel 1972 sono AMES 1993 e LAU, AMES 1996. Il *Sun Bin bingfa* è un testo del quale si erano perse le tracce da almeno due millenni e che conoscevamo solo indirettamente attraverso menzioni di fonti bibliografiche Han. L'opera espone le dottrine di Sun Bin (380–316 a.C. circa), discendente del celebre stratega militare Sun Wu, contemporaneo di Confucio.

²⁵ Il manoscritto che ricalca il contenuto del *Wenzi* è mutilo e ammonta a 2790 caratteri su 277 listarelle, di cui 183 non hanno corrispondenza con il *Wenzi receptus*, 87 coprono (con importanti varianti) il contenuto

del capitolo *Daode* (La Via e la Virtù) e 7 riprendono altre porzioni dell'opera tradizionale. Per un accurato studio sul *Wenzi* si rimanda a LE BLANC 2000.

²⁶ Per un'ottima traduzione in italiano del *Lunyu* che tiene conto dei ritrovamenti di Dingxian, si rimanda a LIPPIELLO 2003.

²⁷ Cfr. SHUIHUDI 2001.

²⁸ I testi di Mawangdui, di Guodian e quelli custoditi dal Museo di Shanghai s'impongono per la rilevanza dei contenuti e la quantità del materiale. Per la trascrizione e lo studio dei testi di Guodian, si rimanda a *Guodian Chumu zhujian* 1998; *Zhongguo zhhexue* 2000; *Guodian Chujian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 2000; CHEN 1999; ALLAN, WILLIAMS 2000. Per quanto riguarda lo studio di una parte dei testi su bambù custoditi dal Museo di Shanghai, si vedano *Shanghai bowuguan zang zhanguo Chu zhushu* 2001, 2002 e 2004.



derle oggetto dell'attenzione dei soli filologi. Di fronte a tali divergenze, spesso irrilevanti dal punto di vista dottrinale, alcuni critici e storici del pensiero cinese antico sono stati indotti a sottovalutare l'importanza delle fonti manoscritte, dato che in molti casi non facevano che confermare lezioni già presenti nella *vulgata* o comunque contemplate dalla tradizione esegetica parallela.

La prospettiva ovviamente cambia non appena l'archeologia ci consegna codici di cui ignoravamo l'esistenza, o dei quali eravamo a conoscenza solo per via indiretta. Esiste poi una terza tipologia di codici: testi che, a prima vista, non esiteremmo a definire esemplari di opere già trasmesse, ma che in realtà presentano una disposizione strutturale e varianti tanto significative da farci dubitare del fatto che possa davvero trattarsi di quella stessa opera che noi avevamo imparato a conoscere attraverso la *vulgata*. Il caso del *Laozi* è emblematico.

Il Laozi Daodejing, Huang Lao e la definizione di "Daoismo" in relazione ai valori dei Classicisti

Meglio noto in Occidente come *Daodejing* (*Classico della Via e della Virtù*), il *Laozi* si trova al centro di una fervida attività di analisi essendo stati rinvenuti codici molto antichi che gettano nuova luce (e altrettante ombre...) sulla genesi testuale del "canone" per eccellenza della tradizione daoista. Dal punto di vista dei contenuti, il *textus receptus* è animato da una forte impronta mistica, espressione di una corrente dedita a pratiche meditative e di autocoltivazione psicofisica tese al conseguimento dell'unità con il *dao*, principio assoluto che sovrintende l'ordine cosmico. In ragione di ciò il *Laozi* è stato assimilato a un manuale per adepti che, essendo già introdotti a specifiche pratiche di natura macrobiotica, respiratoria e meditativa, vantavano piena comprensione di un lessico il cui riferimento non è mai "convenzionale", o letterale, bensì anaforico, metaforico, metonimico.

Se escludiamo quanti ancora oggi ascrivono il *Laozi* a Lao Dan, personaggio semilegendario identificato con un archivistica esperto di rituale contemporaneo di Confucio, le recenti evidenze archeologiche paiono confermare che l'opera non scaturì *ex abrupto* dal pennello di un singolo autore. Il *textus receptus*, investito a partire dall'epoca Han di un significato sacrale, si configura meglio come approdo di un lungo processo di sedimentazione di materiale non sempre omogeneo. I ritrovamenti di Guodian presso Jingmen (Provincia dello Hubei) confermano pienamente ciò. Nell'Ottobre del 1993 gli archeologi hanno riportato alla luce un numero consistente di testi su bambù trascritti intorno al 300 a.C. e sepolti assieme a un dignitario dell'antico Regno meridionale di Chu.²⁹ La sensazionale scoperta è stata documen-

²⁹ La tomba fa parte di un complesso assai ampio situato 9 km. a Nord dall'antica capitale del regno di Chu,



tata da un volume accuratissimo³⁰ che riproduce le foto delle singole listarelle di bambù — 730 in tutto³¹ — e ne riporta la trascrizione.

Il ritrovamento di un cospicuo numero di testimonianze riconducibili al *Laozi* ha aperto nuove prospettive di ricerca sulla genesi di quest'opera, prefigurando alcune implicazioni che travalicano per il loro peso quelle già enormi sollevate dai due codici su seta rinvenuti a Mawangdui nel 1973. Il tanto celebrato *Laozi* di Guodian consta di 71 listarelle,³² per un totale di 2046 caratteri, pari ai 2/5 del *textus receptus*, del quale manca ogni riferimento alle stanze 67–81. Non v'è traccia della suddivisione in 81 stanze sul modello del testo tradizionale trasmesso assieme al commentato di Wang Bi (226–249);³³ inoltre sequenza ed estensione delle stanze sono totalmente difformi rispetto alla *vulgata*, così come manca la consueta distinzione tra la sezione *Dao* (stanze 1–37) e quella *De* (stanze 38–81), il cui ordine risultava invertito nelle due versioni del *Laozi* di Mawangdui.

Le listarelle sono state suddivise in tre fasci distinti, che gli archeologi hanno provveduto a contraddistinguere con A (*jia*), B (*yi*) e C (*bing*) secondo lo stile calligrafico, il numero di caratteri per listarella e altri criteri tipologici delle listarelle stesse. Ogni fascio è dunque da intendersi come unità testuale autonoma ed è tutto da dimostrare che al momento della loro trascrizione i documenti in questione fossero già identificati come porzioni del “*Laozi*”, o fossero selezioni diverse da uno *urtext* simile alla *vulgata*. Il sospetto è che le tre porzioni discendano da tre antigrifi che non ricalcavano né la struttura né il contenuto del *Laozi receptus*.

Ji'nancheng, Li Xueqin ha avanzato l'ipotesi che il defunto sepolto nella tomba n. 1 fosse un contemporaneo di Mencio; altri hanno ritenuto che potesse trattarsi addirittura del poeta Qu Yuan (cfr. GAO 1999). Si è speculato molto sull'interpretazione dell'iscrizione su una ciotola facente parte del corredo funerario al fine di risalire all'identità del defunto. Secondo Li Xueqin saremmo di fronte alla tomba del precettore dell'erede al trono di Chu poiché sull'oggetto in questione sono incisi quattro caratteri passibili di essere letti *Donggong zhi shi*, ossia “precettore dell'erede al trono”. Per quanto riguarda l'identificazione del defunto, è stato fatto il nome di Chen Liang (personaggio menzionato nei passi 19/3A/4 e 21/3A/4 del *Mengzi*), precettore del re Xiang di Chu, il quale dal 329 al 299 era appunto principe ereditario. È opinione diffusa presso i maggiori studiosi che la tomba n. 1 di Guodian risalga a una data che oscilla tra il 300 e il 278 a.C. Si rimanda a XING, LI 1998, in particolare p. 94. Tuttavia vorrei mettere in evidenza come Jiang Guanghui abbia indirettamente desunto che la morte di Chen Liang avvenne tra il 325 e il 320 a.C. Si veda JIANG 1998, nel caso specifico p. 61, nota 3, per una discussione

più ampia su Chen Liang. I riferimenti al *Mengzi* seguono A CONCORDANCE TO THE MENGZI 1992.

³⁰ Si tratta di *Guodian Chumu zhujian* (I manoscritti su bambù rinvenuti a Guodian in una tomba del Regno di Chu). Il volume è curato da un gruppo di studiosi del Museo della città di Jingmen coordinato da Peng Hao.

³¹ In realtà, le listarelle rinvenute sono 804, di cui circa 70 prive di iscrizioni.

³² Le listarelle salgono a 85 se consideriamo anche il *Taiyi sheng shui* (*Il Supremo Uno genera l'acqua*).

³³ Un resoconto analitico della tradizione del *Laozi* e della struttura delle versioni manoscritte è offerto in SCARPARI 2004/c. La divisione dell'opera in due sezioni (*Dao* e *De*) e in 81 stanze è imputabile, con ogni probabilità, a Liu Xiang (79–8 a.C.), il quale, tra l'altro, attestò come il *Laozi* avesse già acquisito lo status di “classico” (*jing*). Questi e altri temi sono discussi in HENRICKS (1982), in particolare p. 502. Ben prima delle scoperte di Mawangdui, Hu Shi si era pronunciato a sostegno dell'idea che il *Laozi* originariamente non presentasse alcuna suddivisione in stanze o paragrafi. Cfr. HU 1997, p. 35.



Il carattere eccezionale dei ritrovamenti di Guodian è confermato anche dagli altri testi riportati alla luce, tra cui spicca il trattato cosmogonico battezzato *Taiyi sheng shui* “Il Supremo Uno genera l’acqua”.³⁴ Espliciti indizi provano che un’analisi testuale accurata del *Laozi* comporta necessariamente anche lo studio di questo breve ma significativo testo inedito. Ad esempio le listarelle che costituiscono il *Taiyi sheng shui* e la terza sezione del *Laozi* di Guodian sono della stessa lunghezza; in più, l’esame paleografico lascia presumere che sia stata la stessa mano a trascrivere le due opere, ragion per cui è lecito sospettare che in origine esse costituissero un unico testo.

Ad eccezione del *Taiyi sheng shui* — documento molto vicino al *Laozi*, associato, forse con eccessiva fretta, al pensiero di Guan Yin³⁵ — le restanti opere sono d’impronta confuciano-classicista, elemento tutt’altro che trascurabile. Non è casuale, forse, che un’altra peculiarità dei documenti di Guodian riconducibili al *Laozi* risieda proprio nell’assenza di molti dei passi espressamente anticonfuciani che tanto caratterizzano la *vulgata*.³⁶ Un dato simile c’induce a non escludere che nel IV secolo a.C. il grado di contiguità tra le diverse correnti di pensiero fosse in realtà maggiore di quanto spesso riconosciuto e che certe posizioni riflesse nel *Laozi* non si opponessero ai valori morali sostenuti dai seguaci di Confucio. Questa ipotesi acquista ancor più credito se coadiuvata dall’idea — così radicata nella tradizione cinese, ma altamente improbabile — secondo cui il *Laozi* esprime realmente gli insegnamenti di Lao Dan, l’esperto di norme rituali che istruì Confucio, nonché il presunto fondatore del daoismo.³⁷

Gli elementi finora evidenziati sono sufficienti per affermare che i ritrovamenti di Guodian offrono preziosissimi spunti d’indagine riguardo alla natura di un’opera centrale quale il *Laozi* e consentono di ridisegnare, almeno a tratti, la configurazione delle correnti filosofiche della Cina antica, fino a delineare nuovi scenari sui reciproci rapporti tra le dottrine dei Classicisti e quelle degli Esperti del *Dao*, storicamente rappresentate come sistemi antitetici.

Di fronte a un numero così rilevante di dati archeologici e dopo riflessioni più accurate sul patrimonio letterario-filosofico trasmessoci si è cercato d’inquadrare meglio il ruolo del *Laozi* all’interno della tradizione “daoista”, ma ancor prima si

³⁴ Sulla peculiarità dell’ordine con cui gli elementi (o “forze, entità”) vengono alla luce durante il processo cosmogonico descritto nel *Taiyi shengshui*, si veda ANDREINI 2002 e HARPER 2001.

³⁵ Si rimanda a XING, LI 1998, p. 94; si veda poi GUO 1998/b. Il testo attribuito a Guan Yin, purtroppo andato perduto, è menzionato nel passo 30/20b dello *Hanshu*.

³⁶ Ciò ha indotto Guo Yi a ritenere che il tono conciliante nei confronti dei valori confuciani espresso nel *Laozi* di Guodian dimostra che siamo di fronte

all’opera di Lao Dan. Il *textus receptus* rappresenterebbe invece una rilettura in chiave anticonfuciana dello storiografo Dan di Zhou (Taishi Dan), che nel 374 a.C. predisse la supremazia del regno di Qin al Duca Xian. Cfr. GUO 1998/a, pp. 53–55.

³⁷ Una valutazione dell’atteggiamento nei confronti delle posizioni dei Classicisti e dei seguaci di Confucio riflesso nel *Laozi* di Guodian dipende soprattutto da ostacoli di natura paleografica, il che rende ancora più spinosa la questione. Cfr. ANDREINI 2000.



è tentato di fornire una definizione più appropriata di “daoismo”, categoria peraltro ignota nella Cina preimperiale. Studiosi come Harold Roth hanno ribadito come, ancor più del *Laozi*, sia un’opera del IV secolo a.C. intitolata *Nei ye* “Addestramento interiore”³⁸ a candidarsi quale testo seminale del “daoismo primitivo”. Già, ma cosa significa allora “daoismo” o “Esperti del *dao*”? Lungi dall’ esaurirsi in un misticismo d’impronta naturalistica o in un vago quietismo anarcoide, le due categorie denotano in realtà fenomeni disparati e assai complessi. *In primis*, c’è da tener conto di una pronunciata dimensione “politica”, in pieno accordo con l’antico principio del *nei sheng wai wang* “Saggezza interiore e Regalità nel contegno”. La partecipazione all’attività di governo è dunque vista come requisito necessario per esibire la virtù: il Saggio, il Maestro, vengono spesso ad assumere le sembianze di “sovrani esemplari”. Senza volerlo siamo già entrati nel dibattito sui caratteri del pensiero cosiddetto “Huang Lao”.

Sino alla prima metà degli anni settanta s’ignorava l’identità di quella che le fonti d’epoca Han definivano *Huang Lao yan* o *Huang Lao shu* “Dottrina o metodo dell’Imperatore Giallo e di Laozi”. Dalle indicazioni nello *Shiji* e nello *Hanshu* e dai suggerimenti di Liu Xiang (79–8 a.C.) si configurava una dottrina assai ampia, quasi una sorta di correzione “legista” dei valori esposti nel *Laozi* e il *Zhuangzi*. Ad essa si sarebbero ispirati pensatori di varia estrazione, tra cui Liezi³⁹ (450–375 a.C. circa), Shen Buhai⁴⁰ (400–337 a.C. circa), Shen Dao⁴¹ (360–285 a.C. circa), Tian Pian⁴² (350–275 a.C. circa), Song Xing⁴³ (360–290 a.C. circa) e Han Feizi⁴⁴ (280–233 a.C. circa).

Le affermazioni di Sima Qian, Ban Gu e Liu Xiang che riconducono alla dottrina Huang Lao i filosofi dell’Accademia Jixia,⁴⁵ Liezi, Shen Buhai e Han Feizi non sono unanimemente accettate.⁴⁶ Questo perché le fonti pre-Qin riportano testimonianze riconducibili sia alla dottrina di Laozi che a quella dell’Imperatore Giallo, ma non presentano alcun riferimento a una tradizione comune. La categoria “Huang Lao” rischiava pertanto di essere identificata con una serie di principi dal contenuto non chiaro. I dubbi, a dire il vero non ancora totalmente dissolti, andavano dall’esi-

³⁸ Si rimanda a ROTH 1999. Per inspiegabili ragioni *Nei ye* è stato da secoli trasmesso all’interno dell’eclittico *Guanzi*, il *Libro del Maestro Guan*.

³⁹ Si veda Liu Xiang, *Liezi xinshu mulu* (*Indice della nuova edizione critica del Liezi*) in YANG 1979, p. 277.

⁴⁰ Si rimanda a *Shiji* 63/5b.

⁴¹ *Shiji* 74/4b.

⁴² *ibidem*.

⁴³ *Hanshu* 30/29a.

⁴⁴ *Shiji* 63/6a.

⁴⁵ Fondata dal re Xuan (319–301 a.C. circa) ma già

attiva durante il regno del suo predecessore, il re Wei (356–320 a.C. circa), l’Accademia Jixia fu la più celebre istituzione deputata al dibattito filosofico della Cina preimperiale. Ospitò numerosi pensatori divenuti celebri, tra cui Mengzi, Xunzi e probabilmente anche Zhuang Zhou. Da molti critici è stata identificata quale fucina dei valori Huang Lao.

⁴⁶ Si rimanda a LIN 1990, in particolare p. 357. La citazione a p. 347 dallo *Yuan dao* (*Il Dao originario*) di Han Yu (768–624) rafforza ulteriormente l’opinione di Lin sulla datazione Han della dottrina Huang Lao.



stenza di una dottrina propriamente detta “Huang Lao”⁴⁷ alla possibilità che essa coincidesse con altre tradizioni filosofiche,⁴⁸ o che rappresentasse l’“intersezione matematica” di più correnti di pensiero: se così fosse stato si sarebbe trattato di un indirizzo fondato sul sincretismo che affondava le radici nei valori esposti da un nucleo di pensatori che si estendeva oltre il circolo degli accademici di Jixia.

Probabilmente gli storici Han coniarono un termine convenzionale al fine di comprendere quelle dottrine che univano la cosmologia laoziana a rivendicazioni politiche fondate su un governo centralizzato, una burocrazia gerarchizzata e una legislazione avanzata: Huang Lao, come del resto “*daojia*”, riflette forse una classificazione con cui Sima Qian e altri eruditi Han espressero giudizi retrospettivi adottando categorie filosofiche del loro tempo.⁴⁹

Il dibattito sulla definizione di “Huang Lao” si è riaperto da quando nel 1973 furono scoperti a Mawangdui diversi manoscritti su seta (*boshu*) ricondotti da buona parte degli studiosi a questa categoria ideologica. Il ritrovamento dei *boshu* ha dunque contribuito a riflettere meglio sui caratteri di una matrice di pensiero della quale non esistevano fonti dirette e ha portato alla revisione della datazione di opere tradizionalmente considerate corrotte, tra cui lo *Heguanzi* (*Il Maestro col Cappello di penne di fagiano*),⁵⁰ oggi finalmente riabilitato a pieno titolo tra i testi pre-Han.

Tra i manoscritti rinvenuti nella cosiddetta “tomba n. 3” tumulata nel 168 a.C. figurano numerosi testi su seta, ma fin dalle prime fasi di analisi dei reperti recuperati l’attenzione degli esperti si concentrò sulle quattro opere inedite intitolate *Jing fa* “Il Canone: la legge”,⁵¹ *Jing* “Il Canone”, *Cheng* “Designazioni” e *Dao yuan* “Il Dao quale principio originario” che precedevano sullo stesso *folium* il manoscritto B del *Laozi*. L’enfasi attribuita al concetto di *fa* “legge”, i frequenti riferimenti alla dottrina delle “forme e dei nomi” (*xing ming*) e l’autorità conferita nel *Jing* a Huangdi (l’Imperatore Giallo) portarono gli studiosi a concludere che si trattava di testimonianze della dottrina Huang Lao. Fino a oggi, i testi scoperti a Mawangdui rappresentano l’unico elemento oggettivo per lo studio del pensiero Huang Lao. Tan Lan

⁴⁷ Questa ipotesi formulata in XIU 1992. Secondo l’autore, tra “Huang” e “Lao” sussiste una relazione di pura giustapposizione.

⁴⁸ Ding Yuanming ha distinto due diverse “anime Huang Lao”: una settentrionale, con centro a Jixia, rappresentata da alcune sezioni del *Guanzi*; l’altra meridionale, sorta nel regno di Chu, i cui valori s’identificano con quelli dei *Huang Lao boshu* e con alcune porzioni del *Zhuangzi* ascrivibili alla tarda corrente di Zhuang Zhou. Si rimanda a DING 1993.

⁴⁹ Un’altra eventualità da non trascurare è che il termine “Huang Lao” sia entrato in uso molto tempo dopo la fondazione dei valori Huang Lao: non si può escludere

l’ipotesi che Sima Qian abbia intenzionalmente retrodatato le origini di Huang Lao per evidenziare le profonde radici di quella tradizione dottrinale da lui (come da suo padre) promossa e che si auspicava potesse godere del favore imperiale.

⁵⁰ Carine Defoort si è distinta per alcuni importanti studi sullo *Heguanzi*. Oltre alla sua tesi di Ph.D (Katholieke Universiteit Leuven), si segnala DEFOORT 1997.

⁵¹ Questa traduzione deriva da quella di Robin D.S. Yates in YATES 1997; di diverso avviso CHANG, YU 1998, p. 100, dove *Jing fa* è tradotto “The Constancy of the Laws”.



per primo identificò le quattro opere con lo *Huangdi sijing* (*I Quattro Canonici dell'Imperatore Giallo*).⁵²

L'idea centrale dei *boshu* è custodita nell'asserzione *dao sheng fa* “il *dao* genera la legge”, secondo cui i modelli prescrittivi cui le creature devono attenersi sono emanazione diretta del *dao*, madre delle creature e fondamento dell'ordine naturale. Ontologia e cosmologia laoziana vengono quindi piegate a necessità di ordine politico: sono abbandonati i propositi pacifisti e il modello anarchico–primitivista della società professato dal *Laozi*; in più, a differenza della dottrina Lao–Zhuang, viene riconosciuta la necessità e la legittimità di un apparato statale governato da leggi che sanciscono i criteri per l'applicazione di sanzioni penali e per l'elargizione di ricompense.⁵³

A distinguersi è la figura del re saggio, quiescente e privo di desideri, vuoto e imparziale, che interiorizza i principi naturali del Cielo e ad essi si uniforma, secon-

⁵² Quest'opera è riportata nella sezione bibliografica dello *Hanshu*. Si veda *Hanshu* 30/21a. Per quanto riguarda il titolo dei *Huang Lao boshu*, le opinioni divergono. Gran parte degli studiosi ha comunque accettato la posizione di Tan Lan. Si veda TAN 1974 e 1975. Tra quanti hanno messo in dubbio l'ipotesi di Tan senza peraltro avanzare suggerimenti precisi, ricordo Li Xueqin, che è solito parlare di *Huangdi shu* “Documenti di Huangdi”, e Qiu Xigui. Si rimanda a QIU 1993. Secondo l'interpretazione tradizionale il pensiero Huang Lao fiorì nel regno di Qi, ma ciò non significa che i *boshu* ne riflettano il *background* culturale: per quanto i regnanti di Qi si proclamassero discendenti di Huangdi, rispolverare legami ancestrali con semidei e personaggi illustri per rafforzare il proprio potere doveva essere una pratica assai diffusa tra quanti erano alla ricerca di una legittimazione politica.

⁵³ La datazione dei quattro *boshu* investe una questione particolarmente controversa. Pur essendo state riscontrate oltre un centinaio di pericoli analoghe in altri testi, la definizione del rapporto di anteriorità e posteriorità tra le opere resta oggetto di un dibattito tuttora aperto. Per l'analisi della datazione dei *boshu* si rimanda a PEERENBOOM 1993, pp. 12–19 e YATES 1997, pp. 195–202. Tan Lan e numerosi altri studiosi cinesi hanno affermato che i *boshu* sono stati composti durante la prima fase del periodo dei Regni Combattenti, dunque tra il 400 e il 310 a.C. circa. Si rimanda a TAN 1974 e 1975. Ciò equivale a dire che i compilatori del *Guanzi* e dello *Shenzi* (*Il Maestro Shen Dao*) attinsero dai *boshu*, e questa è un'affermazione che solleva non pochi dubbi: 1) nessuna fonte del IV sec. a.C. presenta una teoria *yin yang* tanto sviluppata come nei *boshu*; 2) di conseguenza è alquanto improbabile che Shen Dao

(360–285 a.C. circa), presunto autore dello *Shenzi*, possa essersi ispirato ai *boshu* poiché questi non sembrano riflettere i temi del dibattito in corso durante la prima metà del IV secolo a.C.; 3) anziché ricondurre i pensatori di Jixia e il *Guanzi* al principio *dao sheng fa* “la legge ha origine dal *dao*” espresso nei *boshu*, sarebbe forse più logico ipotizzare il contrario; 4) se i testi di Mawangdui fossero realmente le più antiche testimonianze che incarnano i valori Huang Lao, possibile che già intorno al 350 a.C. fosse stata raggiunta una così perfetta sintesi tra elementi dottrinali di derivazione moista, classicista, laoziana e legalista? Stando alle fonti, la fusione tra queste dottrine ebbe luogo molto più tardi. Probabilmente i *boshu* sono il risultato della tendenza all'eclettismo tipica della fase conclusiva dei Regni Combattenti e del primo cinquantennio della dinastia Han (206–140 a.C. circa) e presentano affinità con il *Guanzi*, lo *Shenzi*, il *Wenzi*, lo *Heguanzi*, ma anche con il *Lüshi chunqiu*, alcune sezioni del *Zhuangzi* e lo *Huainanzi*, opere caratterizzate dall'accostamento di elementi “daoisti” e “legisti” assieme a concetti prossimi ai Classicisti e ai Moisti. Va comunque precisato che nessuno di questi testi raggiunge il grado di sintesi dei *boshu*, gli unici, ad eccezione forse dello *Huainanzi*, a identificarsi pienamente nei valori di quei pensatori che per primo Sima Tan definì *daojia*. Sottolineo ancora che Sima Tan intese con *daojia* quegli esperti che incarnavano la quintessenza delle teorie degli altri indirizzi di pensiero, dando pertanto luogo a un'ibridazione sincretica, simile forse al messaggio che pervade i *boshu*. Tra l'altro, Sima Tan e Sima Qian non sembrano distinguere tra *daojia*, *daode* (“Esperti della Via e (della) Virtù”) e Huang Lao. Si veda *Shiji* 130/4a–5b.



do il “metodo della quiescenza e dell’adattamento”. Una delle caratteristiche peculiari delle opere sopra citate consiste perciò nell’approfondimento del *ren jun nanmian zhi shu* “metodo di governo del sovrano (rivolto a Sud)”. Esso si fonda sul principio del *nei sheng wai wang*, incarnato da colui che, acquisita la saggezza interiore, si manifesta al mondo quale sovrano ideale. L’idea di una disciplina interiore che fa da premessa all’efficace esercizio delle funzioni di governo rivela il carattere fondamentale di quanto Creel⁵⁴ ha definito “purposive Taoism” e Schwartz⁵⁵ “instrumental Taoism”, ossia due diversi modi per dire, forse, “Huang Lao”.

Roth⁵⁶ è dell’avviso che il “primitivismo” del *Laozi* e il “sincretismo” Huang Lao rappresentino due differenti applicazioni in campo politico delle pratiche di coltivazione interiore e della cosmologia fondata sul *dao* tipiche del più antico indirizzo “individualista”, identificato con i valori espressi nel già menzionato *Nei ye* (IV secolo a.C.). In quest’opera la coltivazione interiore non è vista quale requisito necessario per l’esercizio del governo: in altre parole, trattandosi di un testo che descrive tecniche meditative volte al conseguimento del benessere psicofisico e alla trasformazione degli stati di coscienza, non vi comparirebbe ancora la connotazione politica tipica della speculazione Huang Lao.

Se guardiamo ai dati archeologici di Guodian, le ipotesi di Roth riguardo l’identificazione del *Nei ye* quale opera seminale del lignaggio “daoista” sono pienamente confermate. Infatti, nel IV secolo a.C. il *Laozi* non poteva essere riconosciuto quale “canone del daoismo primitivo” in quanto molto probabilmente non era stato ancora compiuto il lavoro di compattazione editoriale delle pericopi che lo costituiscono.

Occultismo, religione e medicina

Fino a pochi anni or sono ritenevamo che il sentimento religioso delle *élite* culturali del periodo dei Regni Combattenti fosse indirizzato esclusivamente verso pratiche di culto degli antenati e verso l’osservanza di riti sacrificali volti a stabilizzare l’assetto della famiglia e dello stato (dire “famiglia” e dire “stato”, nella Cina antica, significava pressoché la stessa cosa, poiché la prima non era che il prototipo su cui l’assetto dello stato si basava). Il mondo degli spiriti, riprendendo un’affermazione di Confucio,⁵⁷ appariva un dominio da cui era preferibile prendere le distanze. Meglio restringere il campo dell’investigazione al *rendao* “la Via dell’uomo”, piuttosto che al *Tiandao* “la Via del Cielo” o, peggio ancora, affacciarsi sul mondo non-sensibile.

I codici rinvenuti confermano però un forte interesse da parte delle

⁵⁴ CREEL 1974, p. 151.

⁵⁵ SCHWARTZ 1985, p. 237.

⁵⁶ ROTH 1994, pp. 6–11, 34–37.

⁵⁷ *Lunyu* 6.22. Si veda LIPPIELLO 2003, p. 63 per la traduzione del passo oggetto d’esame.



élite intellettuali verso il mondo degli spiriti e ribadiscono la centralità di attività quali esorcismi, incantesimi, pratiche divinatorie, ossia operazioni che in un passato recentissimo identificavamo con le funzioni tipiche di sciamani (*wu*) e officianti che operavano a livelli oscuri, imprecisati, cui era difficile risalire poiché si confondevano con forme culturali locali e con credenze religiose popolari di cui non esistevano fonti scritte.⁵⁸

Ebbene, si è scoperto, con grande stupore, che queste attività rientravano anche tra le competenze di astrologi, aruspici occultisti, ossia esperti che operavano presso le corti istituzionali e svolgevano un ruolo, a quanto pare, centrale nella vita sociale e politica “ufficiale”. Le nuove acquisizioni testuali confermano che simili “arti” non rappresentavano tanto un sottofondo a-sistematico di esclusiva natura orale, una sottocultura intrisa di irrazionali credenze magiche, quanto piuttosto costituivano una vera e propria tradizione con una solida base scritta, codificata, parallela a quella della tradizione testuale dei Maestri. Si può dunque ritenere che le *élite* intellettuali compensassero la scarsa attenzione rivolta dai Maestri verso il mondo degli spiriti consultando, all’evenienza, fonti di filosofia naturale e di occultismo, e si servissero con assiduità di esperti per entrare in contatto con gli spiriti.⁵⁹

Questi scritti non sono categorizzabili come esempi di letteratura religiosa in senso stretto, poiché essi rivelano la volontà di unire attività e credenze sull’occultismo, pratiche esorcistiche, mediche,⁶⁰ nozioni sulla filosofia della natura e sulla divinazione secondo ragioni di natura prettamente “funzionale”, pratica, operativa.

Anziché separare un mondo naturale retto da leggi chiare e costanti e un mondo oscuro dominato dall’arbitrio di spiriti e demoni, questi testi ci presentano spesso un unico luogo in cui le due realtà s’incontrano. Da una parte gli spiriti vengono inseriti in un sistema astrologico–calendario in modo da misurare e prevedere la loro influenza e le loro attività; dall’altra, il ricorso ad incantesimi e ad altre pratiche magiche viene inteso quale necessaria forma d’intervento da parte degli uomini al fine di controllare le forze degli spiriti.⁶¹ Gli “almanacchi” (ossia i *Rishu*, scritti che indicano i giorni propizi per intraprendere ogni possibile attività)⁶² di Shuihudi e i testi medici di Mawangdui presentano una figura centrale di divinità celeste (Tiandi “Di del Cielo” o Shangdi “Di che dimora in Alto”) che domina un pantheon animistico.

La benignità e la perfidia degli spiriti sono dettate dalle circostanze, nel senso che non esiste una divisione categorica tra entità buone e demoni maligni.

I documenti rinvenuti nelle tombe trattengono anche i caratteri grotteschi di un universo

⁵⁸ Per approfondimenti sulla religione cinese antica si vedano POO 1998 e 1993; LOPEZ 1996; sui culti del Regno di Chu in particolare, si rimanda a BARNARD 1972–1973; COOK, MAJOR 1999; HARPER 1999.

si vedano HARPER 1994; HARPER 1995; HARPER 1996; HARPER 1997; HARPER 1998; HARPER 1999.

⁶⁰ HARPER 1990/A; HARPER 1990/B; HARPER 1995; HARPER 1998; HARPER 1999.

⁵⁹ Gli studi di Harper sono fondamentali per l’approfondimento di questa serie di aspetti:

⁶¹ Rinvio ad HARPER 1996.

⁶² LOEWE 1988; POO 1993; POO 1998.



in cui spiriti e uomini condividono lo stesso *habitat*. Frequenti e inevitabili sono le invasioni di campo, che culminano in incontri bizzarri, talvolta pericolosi: ciò rendeva necessario fornire “mappe” delle divinità e degli spiriti ad uso precauzionale.⁶³

Codici attribuibili ai Classicisti (Ru)

Sebbene negli ultimi anni il *Laozi* abbia sicuramente dominato gli studi codicologici cinesi, non si può certo minimizzare la rilevanza dei numerosi manoscritti di matrice classicista, molti dei quali sconosciuti al momento del ritrovamento.

Nel caso di Guodian, sono quattordici le unità testuali dove risaltano valori propriamente Ru: *Ziyi* “La veste nera”;⁶⁴ *Lu Mu gong wen Zi Si* “Il duca Mu di Lu chiese a Zi Si”; *Qiong da yi shi* “Fallimento e successo seguono le circostanze”; *Wu xing* “I Cinque modelli di condotta”;⁶⁵ *Tang Yu zhi dao* “La Via di Tang e Yu”; *Zhong xin zhi dao* “La via dello zelo e dell’affidabilità”; *Tian jiang da chang* “Il Cielo emana i Grandi Principi Costanti”;⁶⁶ *Zun de yi* “Onorare la virtù e l’appropriatezza morale”; *Xing zi Ming chu* “Le inclinazioni naturali derivano dal Decreto celeste”; *Liu de* “Le Sei virtù”; *Yucong* “Raccolta di detti” (I–IV). I primi studi critici si sono distinti per la sostanziale convergenza delle opinioni verso l’attribuzione di una buona parte di questi testi alla corrente di Zi

Si e di Mencio (battezzata Si–Meng). Li Xueqin in particolare ha tentato di provare come lo *Zi yi*, lo *Wu xing* e il *Lu Mu gong wen Zi Si* siano porzioni dell’opera attribuita dalla tradizione a Zi Si, ossia lo *Zi Sizi*, del quale si erano perdute le tracce a partire dalla dinastia dei Song Meridionali (1127–1279).⁶⁷

Certe connotazioni specifiche che distinguevano la dottrina Si–Meng sono riemerse a seguito del ritrovamento dei due preziosissimi testimoni dello *Wu xing*, uno su seta rinvenuto a Mawangdui, l’altro su bambù proveniente da Guodian. Oggi pos-

⁶³ Su questo aspetto si rimanda ad HARPER 1985.

⁶⁴ L’opera è stata così battezzata in quanto ricalca il contenuto del capitolo 33 del *Liji*, intitolato *Ziyi*. Un altro testimone dello *Ziyi* figura tra le listarelle di bambù acquisite dal Museo di Shanghai nel 1994. È significativo che la struttura dei due manoscritti coincida e che la sequenza dei paragrafi in entrambi i casi “sembri” perfettamente identica. Il testo su bambù si sviluppa in 23 paragrafi, contro i 25 del *textus receptus*. Per un confronto tra le due versioni manoscritte e la *vulgata*, cfr. ZOU 2003 e LIU 2003, p. 376.

⁶⁵ Pur tenendo conto di alcune significative varianti, quest’opera ricalca sostanzialmente l’edizione su seta rinvenuta a Mawangdui, che, oltre al testo canonico (*jing*),

riporta un’appendice esplicativa (*shuo*) assente nel testimone di Guodian.

⁶⁶ Il titolo attribuito da Qiu Xigui è, in realtà, *Cheng zhi wen zhi*, come figura in *Guodian Chumu zhujian* 1998, pp. 165–170. Ho preferito seguire l’interpretazione di GUO 1998/b, pp. 33–38 (si veda in particolare p. 33, nota 2). Jiang Guanghui ha proposto la divisione del *Cheng zhi wen zhi* in due distinti capitoli, denominati *Qiu ji* (che coincide con le prime venti listarelle di bambù) e *Tian chang* (comprendente le restanti venti listarelle). Cfr. JIANG 1998, pp. 58–59.

⁶⁷ Lo *Zi Sizi* è menzionato nel passo 30/16b dello *Hanshu*. Per una discussione sul legame tra lo *Zi Sizi* e i testi di Guodian, si rimanda a LI 1998; XING 1998; JIANG 1998; GUO 1998/b, p. 33.



siamo finalmente comprendere il senso delle sprezzanti accuse mosse a Zi Si e Mencio nel capitolo *Fei shier Zi* “Contro i dodici Maestri” del *Xunzi*. In sostanza, da secoli non era chiaro perché Xunzi imputasse ai suoi antagonisti l’uso della teoria “*wu xing*” per legittimare l’autorità politica e morale assoluta dei Saggi sovrani dell’antichità. Agli occhi dei critici, il ricorso al binomio “*wu xing*” era sempre apparso come un oscuro richiamo alla nozione cosmologico–naturalistica dei “Cinque processi” (*wu xing*, appunto), che definisce l’insieme delle leggi che regolano i rapporti di produzione, distruzione e permutazione dei cinque elementi di base (acqua, legno, terra, metallo, fuoco). L’oscurità di tale richiamo dipendeva dal fatto che il *Mengzi receptus* ignora *wu xing*, così come nessuna fonte pre–Qin associa tale nozione a Mencio o Zi Si.

Il ritrovamento di un primo codice dello *Wu xing* nel 1973 ha finalmente permesso di comprendere il senso della critica di Xunzi e al contempo di ricostruire un tratto caratterizzante della dottrina di Mencio e Zi Si taciuto dalla letteratura ricevuta. Nel contesto specifico, il termine *wu xing* non indicava i “Cinque processi”, bensì i “Cinque (modelli) di condotta”, in quanto *xing* significa “procedere, andare” ma anche “comportarsi, agire”. Lo *Wu xing* allude infatti a cinque modelli di condotta esemplare associati a cinque virtù paradigmatiche: *ren* “benevolenza”, *yi* “giustizia”, *li* “conformità ai riti”, *zhi* “conoscenza”, *sheng* “sagacia”.⁶⁸

Tra gli studi più recenti sui testi di Guodian ve ne sono alcuni che hanno rimesso in discussione certe attribuzioni “facili” e, a prima vista, scontate. Anziché confermare la prevalenza di materiale affiliato alla corrente di Zi Si e di Mencio, i risultati di nuove e più dettagliate indagini confermano come alcuni codici Ru rappresentino visioni morali estremamente articolate alle quali, almeno al momento attuale, non siamo in grado di dare una collocazione precisa. Il dubbio centrale investe quelle opere che trattano la questione relativa alle inclinazioni naturali (*xing*) dell’uomo, tema centrale nella speculazione cinese classica. In termini più chiari, non è da escludere che tra i documenti di Guodian vi siano testimonianze più vicine alle posizioni di Gaozi e di Xunzi che non a quelle di Mencio; addirittura in alcuni casi si può parlare di visioni intermedie tra

“idealismo” menciano e “realismo” di Xunzi riconducibili ad esponenti Ru di cui sapevamo l’esistenza pur senza disporre di fonti dirette.⁶⁹

Il valore delle testimonianze manoscritte di matrice classicista rinvenute a Guodian è accresciuto poi da alcuni riferimenti specifici relativi

⁶⁸ COOK 2000.

⁶⁹ Si pensi ad esempio al passo mutuo *shan bu shan xing ye* “bontà e ‘non–bontà’ sono qualità proprie delle inclinazioni naturali” nella listarella n. 4 del *Xing zi Ming chu* (cfr. *Guodian Chumu zhujian* 1998, p. 179), il cui contenuto è confermato dal testo “gemello” del Museo di Shanghai battezzato *Xing qing lun* “Trattato sulle inclinazioni naturali e sui caratteri intrinseci (dell’uomo)”, listarella n. 3 (cfr. *Shanghai Bowuguan*

zang Zhanguo Chu zhushu 2001, p. 224). Una simile posizione riflette forse quanto ascritto da Wang Chong (27–97) a un pensatore Ru di cui sopravvivono pochissimi frammenti, Shi Shi. Wang Chong testimonia come “anche Fu Zijian, Qi Diaokai, Gongsun Nizi amassero discutere dei tratti peculiari della natura umana, assumendo posizioni che in parte concordavano con quelle di Shi Shi e in parte no, ma comunque sostenendo come tra i tratti peculiari della



alle complesse dinamiche che intercorrono tra le inclinazioni naturali e *qing*. La definizione del concetto di *qing* nelle fonti Ru e nel pensiero cinese antico richiederebbe una trattazione molto articolata, poiché l'ambito semantico di *qing* è davvero ampio: si va da "realtà, fatto" a "autentico", fino a "passioni, emotività", "essenza, tratto distintivo e peculiare".⁷⁰ In questa sede è sufficiente ricordare che i due principali orientamenti interpretativi associano la categoria filosofica *qing* alle idee di "essenza, qualità peculiare" oppure alla "natura emotiva, istintiva e passionale". Ma cosa rivelano i codici? Intanto è doveroso riconoscere che l'elaborazione teorica del *Xing zi Ming chu* è di una sistematicità limpida che non ha pari nella letteratura ricevuta: nessun testo, neppure il *Mengzi*, offre una disquisizione così sofisticata dei tratti della natura dell'uomo.

Si ha l'impressione che l'autore (o gli autori) abbia voluto trasferire su *xing* (la natura dell'uomo, che deriva dal Cielo) alcune proprietà solitamente associate a *qing*, fino a dipingere la prima categoria come un luogo dell'animo umano in cui disordinatamente si mescolano pulsioni elementari contrastanti, caratteri discordi che necessitano di essere indirizzati e guidati da *xin* (il "cuore/mente", centro delle facoltà intellettive e cognitive). *Qing*, lungi dall'essere una pura "natura emotiva" o una natura "essenziale", si configura come elemento che funge da filtro osmotico tra un'interiorità dominata da istanze ferine e la necessità di acquisire dall'esterno gli elementi culturali necessari per consentire a *xin* d'indirizzare la passionalità dell'uomo verso una condotta moralmente ineccepibile.⁷¹

natura umana vi fossero elementi di bontà e di malvagità". Cfr. *Lun heng*, 13/36/8. Mencio riteneva che le inclinazioni naturali (*xing*) fossero indirizzate verso la bontà, o meglio che l'ideale etico professato dai Ru e incarnato dagli insegnamenti di Confucio fosse "praticabile" in quanto conforme alla natura individuale che deriva dal Cielo (*Tian*). Al contrario, Xunzi sosteneva che le inclinazioni naturali dell'uomo tendessero all'egoismo e alla parzialità, ragion per cui l'affrancamento da una condizione di pura bestialità avveniva soltanto attraverso l'acquisizione di principi estranei ai moti dell'animo umano, dato che la giustizia (*yi*) esige un'appropriazione dall'esterno di parametri di virtù, come già sostenuto da Gaozi. Sulla relazione tra Mencio, Gaozi e Xunzi in riferimento alla questione della natura umana, si rimanda a SCARPARI 1996, 2001, 2003; sulla relazione tra i testi di Guodian e Xunzi, cfr. GOLDIN 2000 e CHEN 2002, p. 36. Certe teorie sviluppate nel *Cheng zhi wen zhi*, nel *Xing zi ming chu*, nel *Liu de* e nello *Yu zong* (II) si collocano idealmente a metà tra la speculazione di Confucio e quella di Mencio e

gettarono forse le basi per la formulazione menciana della naturale predisposizione verso la bontà (*xing shan*) da parte dell'uomo. Inoltre vi sono passi del *Xing zi Ming chu* che hanno indotto non pochi studiosi a classificare quest'opera come espressione della corrente Si-Meng sulla base di richiami specifici al *Zhong yong* "Il Giusto Mezzo", che Cheng Yi (1033-1107) attribuì proprio a Zi Si: ricordo la sorprendente somiglianza tra l'incipit del *Zhong yong* — *Tian ming zhi wei xing* "Il Decreto celeste è ciò che s'intende per «inclinazioni naturali»" — e l'espressione *xing zi ming chu* "le inclinazioni naturali derivano dal Decreto (celeste)". Tuttavia non bastano queste tenui evidenze per dimostrare che siamo di fronte a codici che riflettono le posizioni di Zi Si e Mencio.

⁷⁰ Per un riesame del valore di *qing* nelle letteratura filosofica preimperiale alla luce dei testi di Guodian si veda ANDREINI/d 2004. Si rimanda anche a TANG 2003 per un'investigazione sul significato di *qing* nel *Xing zi Ming chu*.

⁷¹ Cfr. ANDREINI/d 2004.



Conclusioni

L'analisi dei manoscritti cinesi del periodo preimperiale ci costringe a una riflessione profonda sugli assunti portanti della filologia: in sostanza, le nozioni di “testo”, “autore” e “paternità” (o “affiliazione”) vanno ridefinite e ciò porta inevitabilmente a dover valutare l'incidenza che queste opere potrebbero esercitare sulla nostra percezione del panorama filosofico cinese dell'età classica. Ricordo che siamo di fronte a testi inediti, che presentano difficoltà di lettura enormi poiché stentiamo a ricostruirne l'assetto originale; tra l'altro, abbondano di grafie anomale, sono adespoti, anepigrafi e per loro natura si sottraggono a una classificazione esclusiva e rigida.

Dovremmo poi appurare con maggior precisione il motivo alla base della sepoltura dei testi, poiché se è vero che questi codici dal carattere religioso e filosofico sono stati rinvenuti all'interno di tombe, balza agli occhi come non tutte le tombe del periodo degli Regni Combattenti custodissero libri...⁷²

Resta poi da considerare la modalità di trascrizione delle opere, elemento che è necessariamente connesso alla presenza dei testi nelle tombe. In altre parole, sappiamo davvero cosa ci restituiscono gli scavi? Si tratta forse di codici appositamente ritrascritti per la sepoltura, quindi sono “copie di copie”? Oppure si tratta di esemplari già esistenti, forse cari al defunto, magari da lui stesso a suo tempo trascritti? Siamo autorizzati allora, come fanno alcuni studiosi, a parlare di “tomb texts”, “funerary texts” o di autentiche “tomb libraries”? In mancanza di evidenze inconfutabili, le modalità qui contemplate risultano tutte verosimili. Ma di certo non possiamo ancora assicurare che i manoscritti tumulati fossero concepiti e prodotti allo stesso modo delle opere che circolavano tra i vivi.⁷³

⁷² Sulla sepoltura dei manoscritti e sul loro significato “magico”, si rimanda a HULSEVÉ 1965; STEIN 1963, in particolare p. 39; HARPER 1999, in particolare pp. 227–228. Si rinvia ancora a LEWIS 1999, soprattutto pp. 21–23.

⁷³ Nello stesso sito sono stati rinvenuti manoscritti che presentano stili calligrafici difformi, ragion per cui si ritiene plausibile 1) che fossero utilizzati più scribi, anche se il copista poteva adattare il proprio stile a quello dell'antigrafo; 2) che si trattava di materiale disparato, preesistente al rito funebre. Dalla nostra prospettiva risulta arduo accettare che non fossero tumulate copie appositamente prodotte delle opere prescelte. Tuttavia non dobbiamo lasciarci influenzare dal pregio che questi manoscritti assumono oggi. Molti tesori venivano sepolti assieme al defunto e abbiamo ottime ragioni per credere che i testi fossero un elemento di distinzione sociale e che quindi agevolassero l'esistenza nell'aldilà, magari ricoprendo anche una funzione apotropaica.

Ciò che merita di essere ribadito è che la sepoltura dei codici va associata all'intento di preservazione e custodia, non certo all'idea di “cancellazione”. È appurato che, almeno in alcuni casi, i testi riportati alla luce non siano “copie di copie” trascritte appositamente in occasione del rito funebre, bensì codici già disponibili al momento della sepoltura. Una conferma in tal senso proviene da Mawangdui. *Laozi A* e *Laozi B* sono stati rinvenuti entrambi nella tomba n. 3, dove nel 168 a.C. è stato sepolto Li Xi, il figlio di Li Cang, Marchese di Dai e Primo Ministro di Changsha. *Laozi A* rispetta i criteri calligrafici del “piccolo sigillo” (*xiao zhuàn*) utilizzati dai Qin, mentre *Laozi B* è scritto secondo lo stile *li shu* “stile clericale”, adottato formalmente sotto gli Han. Già questi indizi depongono a favore dell'esistenza di almeno uno dei due codici (*Laozi A*) ben prima della sepoltura. Un ulteriore sostegno alla nostra supposizione deriva dal rilevamento dei cosiddetti “caratteri tabù” (*bihui*). Secondo una prassi comunemente seguita



Come orientamento metodologico dovremmo tendere alla comprensione della natura delle singole fonti manoscritte che l'archeologia ci restituisce. Ogni manoscritto è infatti portatore di specifiche identità codicologiche e dottrinali, non sempre decifrabili. Proprio per questo l'impulso alla ricerca derivante dalla scoperta di opere tanto antiche impone un freno al processo induttivo di ricomposizione di un quadro generale del panorama intellettuale della Cina classica: il rischio di sovrinterpretare e di minimizzare i dati risulta infatti elevatissimo.

Nonostante ciò, la regolarità con cui si susseguono scoperte archeologiche di rilievo, il numero ingente dei codici rinvenuti e l'interesse suscitato dai loro contenuti lasciano presumere che il futuro ci riserbi un'acquisizione costante di dati sempre più precisi e sorprendenti su cui riflettere.

Attilio ANDREINI
(Università Ca' Foscari Venezia)

era proibito pronunciare o scrivere i caratteri corrispondenti al nome proprio di un sovrano o di un imperatore, ragion per cui la presenza delle suddette grafie dimostra che la data di trascrizione di un codice precede il momento in cui quello specifico imperatore o sovrano assunse il potere. *Laozi A* non osserva il tabù *bang* "regno, paese, stato", nome di Liu Bang (206–194 a.C.), rispettato invece da *Laozi B*, dove tutte le occorrenze di

bang sono sostituite dal sinonimo *guo*. Lo scriba di *Laozi B* non evitò di trascrivere i nomi degli imperatori Hui e Wen, ossia Liu Ying (194–187 a.C.) e Liu Heng (179–156 a.C.). Questi dati suggeriscono perciò che *Laozi A* fu trascritto prima del 206 a.C. (almeno 38 anniprima della sepoltura di Li Xi), mentre *Laozi B* fu trascritto tra il 206 e il 194 a.C. (da un massimo di 38 a un minimo di 26 anni prima della sepoltura).



Bibliografia

- A CONCORDANCE TO THE MENGZI 1992 = *A Concordance to the Mengzi*, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series, Hong Kong 1992.
- ALLAN, WILLIAMS 2000 = *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, a cura di Sarah Allan e Crispin Williams, Berkeley 2000.
- AMES 1993 = Roger T. Ames, *Sun Tzu: The Art of War. The First English Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üe-shan Texts*, New York 1993.
- ANDREINI 2000 = Attilio Andreini, *Analisi preliminare del Laozi rinvenuto a Guodian*, in «Cina», XXVIII (2000), pp. 9–26.
- ANDREINI 2002 = Attilio Andreini, *Aporie di un classico taoista: l'esempio del Laozi di Guodian*, in *Tradizione e innovazione nella civiltà cinese*, a cura di C. Bulfoni, Milano 2002, pp. 141–152.
- ANDREINI 2004/a = Attilio Andreini, *Scrivere, copiare, inventare: la trasmissione testuale nella Cina antica*, in «Annali di Ca' Foscari», XLIII (2004) 3, in corso di stampa.
- ANDREINI 2004/b = Attilio Andreini, *Laozi. Genesi del Daodejing*, trad. e cura di Attilio Andreini, con un saggio introduttivo di M. Scarpari, Torino 2004, in corso di stampa.
- ANDREINI 2004/c = Attilio Andreini, *Il destino di un codice: guasti, diffrazioni e traversie del Min zhi fu mu*, in *Scritture e codici nelle culture dell'Asia (Giappone, Cina, Tibet, India). Prospettive di studio*, a cura di G. Boccali e M. Scarpari, Venezia 2004, in corso di stampa.
- ANDREINI 2004/d = Attilio Andreini, *The meaning of qing in the Confucian texts from Guodian Tomb no. 1*, in *Emotions in Chinese Civilization: Questions and Themes*, a cura di P. Santangelo, Leiden 2004, in corso di stampa.
- BARNARD 1972–1973 = Noel Barnard, *The Ch'u Silk Manuscript, Parts I and II*, Camberra 1972–1973.
- BODDE 1986 = Derk Bodde, *The State and Empire of Ch'in*, in *The Cambridge History of China, I: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*, a cura di D. Twitchett e M. Loewe, Cambridge – New York – Melbourne 1986, pp. 20–102.
- CHANG E YU 1998 = Leo S. Chang e Yu Feng, *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor*, Honolulu 1998.
- CHEN 1999 = Chen Guying, a cura di, in «Daojia wenhua yanjiu (Studi di cultura daoista)», XVII (1999), Shanghai.
- CHEN 2002 = Chen Ning, *The Ideological Background of the Mencian Discussion of Human Nature*, in *Mencius: Contexts and Interpretations*, a cura di A.K.L. Chan, Honolulu 2002, pp. 17–41.
- CHENG 2004 = Anne Cheng, *What did it mean to be a "Ru" in Han times?*, in «Asia Major», in corso di stampa.
- CREEL 1974 = H. Creel, *Shen Pu-hai: A political Philosopher of the Fourth Century b.C.*, Chicago 1974.
- CSIKSENTMIHALYI, NYLAN 2003 = Mark Csiksentmihalyi, Michael Nylan, *Constructing Lineages and Inventing Traditions Through Exemplary Figures in Early China*, in «T'oung Pao», LXXXIX (2003), pp. 59–99.
- COOK 2000 = Scott Cook, *Consummate Artistry and Moral Virtuosity: the 'Wu xing' Essay and Its Aesthetic*, in «Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews» XXII (2000), pp. 113–146.
- COOK, MAJOR 1999 = *Defining Chu*, a cura di Constance A. Cook, John S. Major, Honolulu 1999.
- DEFOORT 1997 = Carine Defoort, *The Pheasant Cap Master (He guan zi): A Rhetorical Reading*, Albany 1997.
- DING 1993 = Ding Yuanming, *Jixia Huang Lao zhi xue yu nanfang Huang Lao zhi xue yitong bijiao*, in *Qi wenhua zonglun (Raccolta di saggi sulla cultura del regno di Qi)*, a cura del comitato editoriale del



- «Guanzi Xuekan», Beijing 1993, pp. 319–327.
- GAO 1999 = Gao Zheng, *Lun Qu Yuan yu Guodian Chumu zhushu de guanxi* (Sulla relazione tra Qu Yuan e i manoscritti su bambù rinvenuti a Guodian in una tomba dell'antico Regno di Chu), in «Guangming Ribao», 2 luglio 1999.
- GIELE 1998–99 = Enno Giele in “Early Chinese Manuscripts: Including Addenda and Corrigenda to *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts* [by Edward L. Shaughnessey, ed., Berkeley, Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, University of California, 1997]”, in «Early China», XXIII–XXIV (1998–99), pp. 247–337.
- GOLDIN 2000 = Paul Rakita Goldin, *Xunzi in the light of the Guodian Manuscripts*, in «Early China», XXV (2000), pp. 113–146.
- GUO 1998/a = Guo Yi, *Cong Guodian Chujian Laozi kan Laozi qi ren qi shu* (Laozi: il personaggio e l'opera attraverso il manoscritto su bambù del regno di Chu), in «Zhaxue yanjiu (Studi Filosofici)», VII (1998), pp. 47–55.
- GUO 1998/b = Guo Yi, *Shitan Chujian Tai yi sheng shui ji qi yu jianben Laozi de guanxi* (Riflessione preliminare sul manoscritto su bambù del regno di Chu intitolato *Taiyi sheng shui* e sulla sua relazione con manoscritto su bambù del *Laozi*), in «Zhongguo zhaxue shi (Storia della filosofia cinese)», IV (1998), pp. 33–38.
- Guodian Chujian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 2000 = *Guodian Chujian guoji xueshu yantaohui lunwenji* (ATTI del Simposio Internazionale sui testi su bambù del Regno di Chu rinvenuti a Guodian), a cura dell'Istituto di Ricerca sulla Cultura Cinese dell'Università di Wuhan, Wuhan Maggio 2000.
- Guodian Chumu zhujian* 1998 = *Guodian Chumu zhujian* (I manoscritti su bambù rinvenuti a Guodian in una tomba del Regno di Chu), a cura del Museo di Jingmen della Provincia dello Hubei, Beijing 1998.
- Hanshu ji buzhu zonghe yinde* 1966 = *Hanshu ji buzhu zonghe yinde* (Concordanze dello Hanshu e dei relativi commentari e subcommentari), Harvard–Yenching Institute, Sinological Index Series, Index n°. 36, Taipei 1966.
- HARPER 1985 = Donald Harper, *A Chinese Demonography of the Third Century B.C.*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», XLV (1985), pp. 459–498.
- HARPER 1990/a = Donald Harper, *The Conception of Illness in Early Chinese Medicine as Documented in Newly Discovered 3rd and 2nd Century B.C. Manuscripts*, in «Südchiff Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften », LXXIV (1990), pp. 210–235.
- HARPER 1990/b = Donald Harper, *Tekhnè in Han Natural Philosophy: Evidence from Ma–wang–tui Medical Manuscripts*, in *Sagehood and Systematizing Thought*, a cura di K. Smith, Jr., Brunswick 1990, pp. 33–45.
- HARPER 1994 = Donald Harper, *Resurrection in Warring States Popular Religion*, in «Taoist Resources» V (1994) 2, pp. 13–28.
- HARPER 1995 = Donald Harper, *The Bellows Analogy in Laozi V and Warring States Macrobiotic Hygiene*, in «Early China», XX (1995), pp. 381–391.
- HARPER 1996 = Donald Harper, *Spellbinding*, in LOPEZ 1996, pp. 241–250.
- HARPER 1997 = Donald Harper, *Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult*, in SHAUGHNESSY 1997, pp. 223–252.
- HARPER 1998 = Donald Harper, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*, London – New York 1998.



- HARPER 1999 = Donald Harper, *Warring States Natural Philosophy and Occult Thought*, in *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, a cura di M. Loewe, E.L. Shaughnessy, Cambridge – New York – Melbourne 1999, pp. 813–884.
- HARPER 2001 = Donald Harper, *The Nature of Taiyi in the Guodian Manuscript Taiyi sheng shui: Abstract Cosmic Principle or Supreme Cosmic Deity?*, in «Chugoku shutsudo shiryō kenkyū», V (2001), pp. 1–23.
- HENRICKS 1982 = Robert G. Henricks, *On the Chapter Divisions in the Lao–Tzu*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XLVI (1982), pp. 501–524.
- HENRICKS 2000 = Robert G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Tē Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York 2000.
- HU 1997 = Hu Shi, *Zhongguo zhhexueshi (Storia della filosofia cinese)*, Shanghai 1997.
- HUAINANZI 1995 = *A Concordance to the Huainanzi*, Hong Kong 1995.
- HULSEVÉ 1965 = A.F.P. Hulsevé, *Texts in Tombs*, in «Asiatische Studien», XVIII–XIX (1965), pp. 78–89.
- JIANG 1998 = Jiang Guanghui, *Guodian Chujian yu Zi Sizi (Le listarelle di bambù di Guodian e lo Zi Sizi)*, in «Zhaxue yanjiu» (Ricerche filosofiche), VII (1998), pp. 56–61.
- KERN 2000 = Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih–huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven (Conn.) 2000.
- LAU, AMES 1996 = D.C. Lau, Roger T. Ames, *Sun Pin: The Art of Warfare. A Comprehensive Translation of the Fourth-century B.C. Chinese Military Philosopher and Strategist*, New York 1996.
- LE BLANC 2000 = Charles Le Blanc, *Le Wen zi à la lumière de l'histoire et de l'archéologie*, Montréal 2000.
- LEWIS 1999 = Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany 1999.
- LI 2003 = Li Tianhong, *Guodian zhujian Xing zi Ming chu yanjiu (Studi sul testimone su bambù del Xing zi Ming chu rinvenuto a Guodian)*, Wuhan 2003.
- LI 1998 = Li Xueqin, *Jingmen Guodian Chujian zhong de <Zi Sizi> (Il Libro di Zi Si all'interno dei testi su listarelle di bambù del regno di Chu rinvenuti a Guodian presso Jingmen)*, in «Wenwu Tiandi», II (1998), pp. 28–30.
- LIN 1990 = Lin Congshun, *Han chu Huang Lao sixiang zhong de fajia qingxiang (L'orientamento legista all'interno del pensiero Huang Lao all'inizio dell'impero Han)*, in «Hanxue Yanjiu», VIII (1990).2, pp. 347–367.
- LIPPIELLO 2003 = *Confucio. Dialoghi*, a cura di Tiziana Lippiello, Torino 2003.
- LIU 2003 = Liu Xiaogan, *From Bamboo Slips to Received Versions: Common Features in the Transformation of the Laozi*, in «Harvard Journal of Asian Studies», IV (2003), pp. 337–382.
- LOEWE 1988 = Michael Loewe, *The Almanacs (jih–shu) from Shui–hu–ti*, in «Asia Major», I (1988), 2, pp. 1–28.
- LOPEZ 1996 = *Religions of China in Practice*, a cura di Donald S. Lopez, Jr., Princeton 1996.
- MAEDER 1992 = Erick W. Maeder, *Some Observations on the Composition of the 'Core Chapters' of the Mozi*, in «Early China», XVII (1992), pp. 27–82.
- Mawangdui Hanmu boshu* 1980 = *Mawangdui Hanmu boshu (yi)* (I manoscritti su seta trovati in una tomba di epoca Han a Mawangdui, volume 1), Guojia Wenwu ju guwenxian yanjiushi, Beijing 1980.
- NYLAN 1999 = Michael Nylan, *A Problematic Model: The Han "Orthodox Synthesis", Then and Now*, in *Imagining Boundaries. Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, a cura di CHOW Kai-wing, NG On-cho, J. B. HENDERSON, Albany, 1999, pp. 17–56.
- NYLAN 2001 = Michael Nylan, *Five "Confucian" Classics*, New Haven e London 2001.
- PEERENBOOM 1993 = R. P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China – The silk Manuscript of*



- Huang Lao, Albany 1993.
- PETERSEN 1995 = Jens Østergard Petersen, *Which Books Did the First Emperor of Ch'in Burn? On the Meaning of Pai Chia in Early Chinese Sources*, in «Monumenta Serica», XLIII (1995), pp. 1-52.
- POO 1993 = Poo Mu-chou (Pu Muzhou), *Popular Religion in Pre-imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-hu-ti*, in «T'oung Pao», LXXIX (1993), pp. 225-248.
- POO 1998 = Poo Mu-chou (Pu Muzhou), *In Search of Personal Welfare: A view of Ancient Chinese Religion*, Albany 1998.
- QIU 1993 = Qiu Xigui, *Mawangdui boshu Laozi yiben juanqian guyishu bing fei Huangdi sijing (Gli antichi documenti inediti scritti su seta e rinvenuti a Mawangdui che precedono la copia B del Laozi non sono lo Huangdi sijing)*, in «Daojia wenhua yanjiu (Studi di cultura daoista)», a cura di Chen Guying, Shanghai, III (1993), pp. 249-255.
- QIU 2000 = Qiu Xigui, *Chinese Writing*, Berkeley 2000.
- REN 1981 = Ren Jiyu, *Xian Qin zhexue wu liujia (Sull'inesistenza delle Sei Scuole nella filosofia del periodo pre-Qin)*, ristampato in *Zhongguo zhhexueshi lun (Saggi sulla storia della filosofia cinese)*, Shanghai 1981.
- ROTH 1994 = Harold D. Roth, *Redaction Criticism and the Early History of Taoism*, in «Early China» XIX (1994), pp. 1-46.
- ROTH 1999 = Harold D. Roth, *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York 1999.
- RYDEN 1996 = Edmund Ryden, *Was Confucius a Confucian? Confusion over the Use of the Term 'School' in Chinese Philosophy*, in «Early China News», IX (1996), pp. 5-9, 28-29.
- SCARPARI 1996 = Maurizio Scarpari, *Gaozi, Xunzi e i capitoli 6A1-5 del Mengzi*, in *Studi in onore di Lionello Lanciotti*, a cura di S. M. Carletti, M. Sacchetti, P. Santangelo, Napoli 1996, pp. 1275-1294.
- SCARPARI 2000 = Maurizio Scarpari, *Riscrivere la storia e la cultura della Cina antica: credenze religiose, correnti di pensiero e società alla luce delle recenti scoperte archeologiche*, in *Conoscere la Cina*, a cura di L. Lanciotti, Torino 2000, pp. 113-126.
- SCARPARI 2001 = Maurizio Scarpari, *La figura e il ruolo di Gaozi nel panorama filosofico cinese del IV-III secolo a.C.*, in *Cina: miti e realtà*, a cura di A. Cadonna, F. Gatti, Venezia 2001, pp. 275-287.
- SCARPARI 2003 = Maurizio Scarpari, *The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature*, in «Philosophy East & West», III (2003), pp. 323-339.
- SCARPARI 2004/a = Maurizio Scarpari, *Zi yue, 'The Master said...', or did he?*, in *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Tradition: Authority and Charisma*, a cura di A. Rigopoulos, New Dehli 2004, in corso di stampa.
- SCARPARI 2004/b = Maurizio Scarpari, *Tra manoscritti e tradizione: la produzione del testo nella Cina antica*, in *Scritture e codici nelle culture dell'Asia (Giappone, Cina, Tibet, India). Prospettive di studio*, a cura di G. Boccali, M. Scarpari, Venezia 2004, in corso di stampa.
- SCARPARI 2004/c = Maurizio Scarpari, *Laozi e il Laozi*, in ANDREINI 2004/b.
- SCARPARI 2005/d = Maurizio Scarpari, *Aspetti formali e tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi*, in «Litterae caelestes», I (2005).
- SCHWARTZ 1985 = B.I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Mass.) 1985.
- Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chu zhushu 2001 = Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chuzhushu (I manoscritti su bambù del Regno di Chu, del periodo dei Regni Combattenti, conservati al Museo di Shanghai), a cura di Ma Chengyuan et al., vol. I, Shanghai 2001.
- Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chu zhushu 2002 = Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chu zhushu (I manoscritti su bambù del Regno di Chu, del periodo dei Regni Combattenti, conservati al



- Museo di Shanghai), a cura di Ma Chengyuan *et al.*, vol. II, Shanghai 2002.
- Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chu zhushu 2004 = Shanghai Bowuguan zang Zhanguo Chu zhushu (I manoscritti su bambù del Regno di Chu, del periodo dei Regni Combattenti, conservati al Museo di Shanghai), a cura di Ma Chengyuan *et al.*, vol. III, Shanghai 2004.
- SHAUGHNESSY 1997 = *New Sources of Early Chinese History. An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, a cura di Edward L. Shaughnessy, Berkeley 1997.
- Shiji ji zhushi zonghe yinde 1988 = *Shiji ji zhushi zonghe yinde (Concordanze dello Shiji e dei relativi commentari esplicativi)*, Shanghai 1988.
- Shuihudi 2001 = *Shuihudi Qin mu zhujian* (I testi di epoca Qin su listarelle di bambù di Shuihudi), a cura dello Shuihudi Qin mu zhujian zhengli xiaozu, Beijing 2001.
- SMITH 2003 = Kidder Smith, *Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism,' et cetera*, in «The Journal of Asian Studies», LXII (2003) 1, pp. 129–156.
- STEIN 1963 = R.A. Stein, *Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C.*, in «T'oung Pao», L (1963), pp. 1–78.
- TAN 1974 = Tan Lan, Huangdi sijing chutan (*Discussione preliminare sullo Huangdi sijing*), in «Wen Wu», X (1974), pp. 48–51.
- TAN 1975 = *Mawangdui chutu Laozi yiben juanqian guiyishu de yanjiu* (Studio dei testi inediti che precedono la copia B del Laozi rinvenuti a Mawangdui), in «Kaogu xuebao», I (1975), pp. 7–38.
- TANG 2003 = Tang Yijie, *Emotions in Pre-Qin Ruist Moral Theory: An Explanation of "Dao Begins in Qing"*, in «Philosophy East & West», LIII (2003) 2, pp. 271–281.
- XING 1998 = Xing Wen, *Chujian Wu xing shilun* (Esame del manoscritto su bambù del Regno di Chu dello *Wuxing*), in «Wenwu», X (1998), pp. 57–61.
- XING, LI 1998 = Xing Wen e Li Jinyun, *Guodian Laozi guoji yantaohui zongshu* (Sommaro dei temi trattati al Simposio Internazionale sul Laozi di Guodian), in «Wenwu» IX (1998), pp. 92–95.
- XIU 1992 = Xiu Jiangjun, *Huang Lao zhi xue xin lun* (Recenti saggi sulla dottrina Huang Lao), in «Guanzi Xuekan», II (1992), pp. 49–54.
- Xunzi 1986 = *Xunzi yinde* (Concordanze del *Xunzi*), Beijing 1986.
- YANG 1979 = Yang Bojun, *Liezi jishi* (Raccolta di studi critici sul *Liezi*), Beijing 1979.
- YATES 1997 = Robin D. S. Yates, *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao and Yin-Yang in Han China*, New York 1997.
- Zhongguo zhexue* = *Zhongguo zhexue* (Filosofia cinese), Liaoning 1999.
- ZOU 2003 = Zou Junzhi, <http://www.jianbo.org/MLhc/2003/zoujunzhio2.htm>.
- ZUFFEREY 2003 = Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism. The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Bern 2003.



Saggi