



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

Analisi preliminare del *Fan wu liu xing* 凡物流行

Relatore

Ch.mo Prof. Attilio Andreini

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Giulia Baccini

Laureanda

Letizia Portalupi

Matricola 872332

Anno Accademico

2022 / 2023

Abstract

Il *Fan wu liu xing* 凡物流行 è un trattato filosofico-cosmologico di cui sono sopravvissute due versioni su bambù risalenti al periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.), entrambe acquisite dal Museo di Shanghai nel 1994. Prima di allora, per oltre 2000 anni quest'opera era rimasta sconosciuta, come del resto la maggioranza dei testi del periodo cinese classico che sono stati rinvenuti in forma manoscritta dall'inizio del secolo scorso fino ad oggi.

Questa tesi fornisce dapprima un quadro generale relativo alle caratteristiche fisiche dei manoscritti su bambù degli Stati Combattenti, per arrivare a spiegare l'importanza che la loro scoperta ha avuto nello studio del patrimonio testuale cinese pre-imperiale, evidenziando le sfide e le difficoltà che lo studio di questi testi ci costringe ad affrontare.

La seconda parte della tesi sarà incentrata su un'indagine della porzione iniziale del *Fan wu liu xing*, di cui si cercherà di ricostruirne il significato attraverso l'analisi delle grafie più problematiche e dall'interpretazione ambigua.

Indice

前言.....	4
Introduzione.....	6
Capitolo 1.....	8
1.1 Preparare il supporto scrittoria.....	8
1.2 La scrittura e il formato.....	11
1.3 Le scoperte dei manoscritti e la loro importanza.....	16
1.3.1 Le prime scoperte nella Cina antica.....	16
1.3.2 I ritrovamenti del XX secolo.....	17
1.3.3 La trasmissione attraverso la tradizione: lo <i>Yiwen zhi</i> 藝文志 e Liu Xiang 劉向.....	19
1.3.4 Il sistema di scrittura durante il periodo degli Stati Combattenti.....	26
1.3.4.1 Variante e standard.....	28
1.3.4.2 La creazione dello standard.....	29
1.3.4.3 Alcune osservazioni sull'interpretazione delle varianti grafiche.....	34
1.3.4.4 I prestiti fonetici: <i>tongjiazi</i> 通假字 e <i>jiajiezi</i> 假借字.....	37
1.4 Considerazioni finali.....	38
1.5 Come vengono studiati i manoscritti.....	40
1.5.1 Ulteriori questioni relative allo studio dei manoscritti.....	43
Capitolo 2.....	45
2.1 Il <i>corpus</i> del Museo di Shanghai.....	45
2.2 Aspetti codicologici del <i>Fan wu liu xing</i> 凡物流形.....	48
2.2.1 Differenze tra i due testimoni.....	48
2.2.2 La ricostruzione della sequenza delle listarelle.....	49
2.3 Il contenuto e la struttura.....	50
2.4 Identificazione del contenuto filosofico.....	53
2.4.1 Divergenze tra le cosmologie.....	54
2.5 Analisi testuale e contenutistica del <i>Fan wu liu xing</i>	57
2.5.1 Introduzione alla metodologia.....	57
2.5.2 Esame paleografico e traduzione.....	58
2.6 I concetti di “fluidità” e “forma” nel <i>Fan wu liu xing</i>	88
2.7 Conclusioni.....	92
Bibliografia.....	94
Sitografia.....	97

前言

隨著1993年湖北省郭店楚墓竹簡的發掘，1994年可追溯到戰國時代的另一批竹簡出現在香港的古玩市場。得知這條訊息之後，上海博物館的館長馬承源先生決定購買這批竹簡。由於這批竹簡是劫掠之文物，無法知道出土的時候或者出土的地點。郭店楚墓竹簡的物質和寫法特徵與上海博物館竹簡的物質和寫法特徵很接近，這兩批竹簡的發現時間也很接近，因此上海博物館藏的竹簡想必來源於離郭店很近的大約公元前300年楚墓。支持這個假說的證據還有兩個。第一，竹簡上的字寫法有楚國文字系統的特徵；第二，一些竹簡的內容有關楚國的歷史記載。上海博物館和中國科學院進行的科學實驗最終地確認竹簡的可靠性。

這是一個無法估計重要性的發現。一共有一千二百餘支竹簡，文字三萬餘，學者在竹簡中分別的作品一百餘篇。而且，在上海博物館所藏的戰國楚書當中，發現之前尚未知的作品佔百分之九十。這些古籍包括關於哲學、歷史、政論，音樂、文學等等題材的文章。

其中有一篇叫做《凡物流行》的文章，就是說本論文所圍繞的文章。大部分戰國時代的出土作品沒有標題，反而這篇文章在三號簡竹簡的背後上清楚地寫着它的名字，即《凡物流行》。迄今為止，《凡物流行》僅有兩個抄本（雙本屬於上海博物館），被它的本來整理者曹錦炎先生稱為《凡物流行甲》及《凡物流行乙》。甲本相當完整，一共有三十支竹簡，文字八百四十六個。乙本比甲本有更多損失，更多缺字。一共存在二十一支竹簡，文字六百零一個。通過雙本的對比，甲本乙本可以互相補足。《凡物流行》代表先秦宇宙論與政論的綜

合。可以把作品分成兩個部分：上半部在於一系列有關宇宙和萬物創造的問題；下半部說明所有萬物起源的根源是什麼，就是說“一”。這個“一”既是給予全宇宙其形體的起因，又是君王應該採取的根源來統一、控制全天下。

本論文的目標就是對於《凡物流行》的第一部分進行一項短研究。論文分成兩個章。為了擴大讀者對於本論文題材的了解，第一章在於早期中國竹簡的生產方式（物質、格式、竹簡的長短等方面）、戰國時代文字系統和寫法的特性（即異體字、語音借代——通假字和假借字這兩個現象，最終也會討論漢朝時期標準化文字的過程）、竹簡的發掘和發現對我們先秦文學界的知識和了解作出了什麼樣的貢獻、如何當代學者研究這種文本，以及他們在分析這種作品的過程中碰到的困難。第二章就是《凡物流行》前一部分的初步研究。首先筆者基於原文、整理者曹錦炎先生的評註與其他學者提供的評註進行評論的對比，這樣可以指出哪些解釋是最合理的，也可以試圖限定每個字的意義。該部分的重點就是那些有爭議解釋的、古老詞源詞典（比如說由許慎編著的《說文解字》）裡面不存在的字。為了更準確地解釋字，筆者也參考其他楚簡字形庫。最終，本論文也會提供《凡物流行》前一部分的翻譯和內容的說明。

Introduzione

Il *Fan wu liu xing* 凡物流形 (d'ora in poi abbreviato in FWLX) è un testo su listarelle di bambù, del quale sopravvivono due manoscritti, risalente alla parte finale dell'epoca della storia cinese pre-imperiale nota con il nome di Stati Combattenti 戰國 (453-221 a.C.). I manoscritti fanno parte di un *corpus* più ampio di testi su bambù acquisiti da e conservati al Museo di Shanghai 上海博物館. È un testo del quale non esiste una versione a stampa e del quale non viene fatta alcuna menzione nelle fonti di trasmissione del sapere tradizionali cinesi, per cui prima del suo ritrovamento era rimasto sconosciuto. Poiché è stato acquistato su un mercato dell'antiquariato, si conosce poco del contesto dal quale proviene. Quello che è stato possibile stabilire con certezza è, invece, il titolo, perché è riportato sul retro della listarella n. 3.

Il testo viene generalmente descritto come un tipico trattato filosofico-cosmologico di epoca pre-imperiale. Numerosi esperti hanno anche cercato di dimostrare l'affiliazione del FWLX con numerosi altri testi filosofici degli Stati Combattenti, sia manoscritti che trasmessi a stampa. Questo lavoro di identificazione e interpretazione del significato del testo è reso difficile dalla presenza di numerose grafie dalla lettura ambigua, su cui gli studiosi dibattono ancora oggi. Lo scopo di questo elaborato sarà, quindi, quello di condurre un'indagine preliminare sui temi esposti nella prima parte del testo, quella incentrata sul discorso cosmologico, attraverso un'analisi delle grafie problematiche e delle letture che sono state date loro dagli studiosi che si sono occupati di questo manoscritto, per stabilire quali sono le più plausibili e ragionevoli.

L'indagine del manoscritto al centro di questo elaborato sarà preceduta da un'introduzione generale riguardante i manoscritti su bambù, in modo particolare quelli degli Stati Combattenti, in modo da chiarire quali sono le peculiarità relative alla produzione dei testi e alla trasmissione del sapere del periodo cinese classico. È fondamentale, infatti, per potersi approcciare al loro studio, prima comprendere come gli aspetti codicologici dei manoscritti, quali la scelta del materiale del supporto scrittorio e la disposizione del testo su di esso, la particolarità del sistema di scrittura del periodo degli Stati Combattenti e la ricezione

dei testi in epoca imperiale hanno avuto influenza sul modo in cui i testi sono stati prima redatti e poi tramandati attraverso i secoli.

Capitolo 1

1.1 Preparare il supporto scrittoria

In Cina, prima dell'invenzione nel II secolo a.C. e della diffusione, qualche secolo più tardi, della carta, i supporti per la scrittura più diffusi erano le listarelle o le tavolette di legno (*mujian* 木简), le listarelle di bambù (*zhujian* 竹简) e i rotoli di seta (*bo* 帛).¹ Tra questi, la seta era il materiale più costoso e il cui uso si affermò più tardi rispetto agli altri, solamente in epoca imperiale, tra il II secolo a.C. e il primo secolo d.C.²

I testi più importanti, di carattere politico-religioso e divinatorio, venivano invece redatti su materiali più duraturi resistenti, come gusci di tartaruga, ossa bovine, le cosiddette ossa oracolari (*jiaguwen* 甲骨文), chiamate così perché usate nella divinazione, o oggetti di metallo, come i bronzi cerimoniali (*jinwen* 金文).³ Sono proprio le ossa oracolari che registrano le più antiche testimonianze di scrittura ad oggi conosciute, databili tra il XIII e l'XI secolo a.C., ossia al periodo tra la parte finale della dinastia Shang 商 (1675-1046 a.C.) e il primo periodo della dinastia Zhou 周 (1045-256 a.C.), rispettivamente la seconda e la terza delle dinastie pre-imperiali. Secondo il parere degli studiosi, le iscrizioni che compaiono sulle ossa oracolari presentano già un certo grado di sistematizzazione, tanto da far pensare che il sistema di scrittura fosse già passato attraverso diverse fasi di sviluppo. Di conseguenza, l'uso di altri materiali meno duraturi (quali le listarelle di legno o bambù) risalenti a questo periodo o ad un'epoca ancora precedente, seppur non attestato attraverso il ritrovamento di reperti archeologici, era con ogni probabilità già diffuso.

Gli studiosi ritengono anche che le iscrizioni su ossa oracolari e sui bronzi non siano degli "originali", ma che siano state copiate da bozze, appunti o minute vergate su questi materiali deperibili, che non sono sopravvissuti allo scorrere del tempo.

Infatti, pare che la scrittura su listarelle sia documentata da un pittogramma che compare nelle iscrizioni sulle ossa oracolari, che potrebbe essere la forma da cui deriva la parola moderna *ce* 册 che significa "libro" o "volume": il pittogramma è formato da una serie di linee

¹ SCARPARI (2005), p. 105

² *Ibid.*, p. 117

³ ANDREINI (2013), pp. 846-847; SCARPARI (2005), p. 105

verticali, che rappresenterebbero le listarelle individuali, intersecate da due linee orizzontali, che indicherebbero il cordino di legatura che le tiene insieme (vedi figura 1).⁴

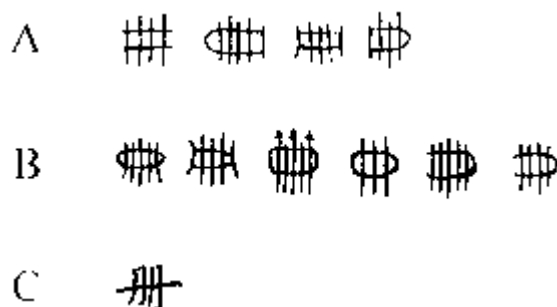


Figura 1: la riga A riporta degli esempi del carattere 册 nella grafia delle iscrizioni su ossa oracolari. La riga B presenta diverse occorrenze dello stesso carattere trovate nelle iscrizioni su bronzo. La riga C mostra come è scritto il carattere in grafia moderna. SCARPARI (2005), p. 107

Gli esemplari più antichi di testi manoscritti su listarelle di cui oggi gli studiosi sono in possesso sono quelli vergati su bambù, e risalgono all'epoca degli Stati Combattenti, ovvero il periodo in cui nacque e prosperò la speculazione filosofica cinese.⁵ I ritrovamenti di questi manoscritti si concentrano prevalentemente nelle tombe delle zone centro-meridionali della Cina. Ciò è dovuto alla diversa diffusione delle materie prime in base al clima: il legno era perlopiù usato nel nord della Cina, dove il clima è asciutto e secco, mentre il bambù era impiegato in aree dal clima più umido.⁶ I legni preferiti per realizzare supporti per la scrittura erano dolci e leggeri in modo che potessero assorbire l'inchiostro. Venivano tagliati in tavolette oppure listarelle, e poi erano lisciate e levigate.

⁴ ANDREINI (2013), p. 848-850

⁵ Il periodo degli Stati Combattenti occupa la seconda metà della dinastia Zhou orientale, ed è preceduto dal periodo delle Primavere e Autunni. Il nome deriva dal fatto che, a seguito dell'indebolimento del potere centrale dei Zhou, gli stati vassalli a loro intorno cominciarono ad acquistare potere, rendersi sempre più indipendenti e ad entrare in conflitto gli uni con gli altri per l'egemonia. La conquista da parte dello stato di Qin degli di tutti gli altri territori culminò nel 221 a.C. e segnò la fine degli Stati Combattenti e l'inizio dell'impero. Il graduale disfacimento del vecchio potere portò a una crisi ideologica e sociale. Fu in questi secoli che, nel tentativo di ristabilire delle nuove norme sociali e di fissare dei nuovi valori, si avviò una fervida attività di speculazione filosofica. GOLDIN (2018), pp. 108-142

⁶ ANDREINI (2013), p. 863; SCARPARI (2005), p. 108

Il bambù, invece, passava attraverso un processo di lavorazione più complesso. Per prima cosa i fusti della pianta venivano tagliati secondo il senso della fibra, cercando di evitare i nodi e in modo da produrre delle bacchette piatte e sottili. Dopodiché veniva raschiata via la parte verde della corteccia, ovvero la fase denominata "uccisione del verde" (*sbaqing* 殺青). Le listarelle erano, poi, levigate, sagomate e trattate con il calore del fuoco per renderle più resistenti.⁷ Le bacchette di bambù così ottenute e preparate erano legate in parallelo con dei cordini a formare dei rotoli. Per facilitare l'applicazione del cordino di legatura, venivano incisi dei piccoli solchi longitudinali e sul lato delle listarelle. Il numero delle tacche variava in base alla lunghezza dei listelli.⁸

Dato che i nastri con cui venivano tenuti insieme i fasci di listarelle erano costituiti da materiali meno duraturi rispetto al bambù, nella maggior parte dei ritrovamenti di manoscritti i cordini non sono sopravvissuti. Un caso raro è costituito da un manoscritto in legno risalente al 95 a.C. ritrovato a Juyan 居延, nella provincia del Gansu 甘肅, le cui listarelle erano ancora legate tra di loro (vedi figura 2). Le unità di testo ricavate dalla legatura delle listarelle costituivano delle sezioni di libri oppure dei volumi indipendenti, che prendevano il nome di *pian* 篇 o *juan* 卷. Ancora ad oggi le fonti forniscono delle definizioni contrastanti di questi due termini. Più *pian* potrebbero formare un *juan*, oppure si potrebbero riferire al diverso materiale usato per la scrittura, *pian* indicherebbe il bambù o il legno e *juan* un rotolo di seta.⁹

⁷ SCARPARI (2005), pp. 106-107

⁸ ANDREINI (2013), p. 869

⁹ SCARPARI (2005), pp. 109-110

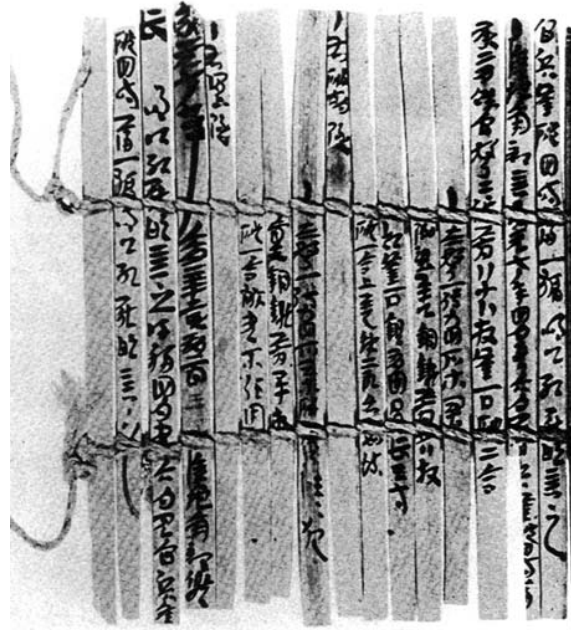


Figura 2: la foto raffigura il manoscritto di Juyan ritrovato con il cordino di legatura ancora integro. Un ritrovamento del genere permette di osservare il modo in cui si presentavano i manoscritti nell'antichità. SCARPARI (2005), p. 109

1.2 La scrittura e il formato

Per quanto riguarda la stesura degli scritti, in generale i caratteri erano riportati solo sulla superficie interna delle listarelle, il *recto*, in verticale, procedendo da destra verso sinistra. Questa modalità di disposizione del testo si ritrova anche su esemplari di iscrizioni su bronzo delle epoche Shang e Zhou. Ciò testimonia il fatto che l'uso delle listarelle di bambù o legno fosse già consolidato in tempi precedenti quelli della redazione dei manoscritti che sono giunti fino a noi, e che il modo di disporre il testo sia rimasto invariato al cambiare del supporto scrittorio. Lo stesso fenomeno è riscontrabile anche in tutti i testi che furono prodotti in Cina dal periodo degli Stati Combattenti fino all'era moderna: con il passaggio alla seta e alla carta, e poi con l'invenzione della stampa, la composizione del testo su una pagina è rimasta inalterata.¹⁰ Questo sistema di organizzazione del testo, forse, trova giustificazione in uno dei due diversi metodi di stesura dei testi rilevati dagli studiosi, ossia la pratica di vergare le

¹⁰ ANDREINI (2013), p. 851

listarelle e di legarle tra di loro in un secondo momento (*xian xie hou bian* 先寫後編). In questo modo, lo scriba o il copista poteva tenere le singole listarelle in una mano e scrivere dall'alto verso il basso con l'altra. L'altro principio, invece, prevedeva prima di legare le listarelle e dopo di riportare il testo (*xian bian hou xie* 先編後寫). Un esempio di ciò è rappresentato dal manoscritto di epoca Qin *Rishu* 日書 rivenuto a Shuihudi 睡虎地 nello Hubei, recante delle illustrazioni che si estendono su più listarelle. Anche in casi come questo, pur avendo a disposizione una pagina già formata, l'andamento della scrittura rimaneva sempre verticale, probabilmente per questioni di praticità in caso di scioglimento o deterioramento del cordino, in quanto un testo sarebbe risultato scomposto in porzioni più lunghe e più facilmente riordinabili.¹¹ Già a partire dal periodo degli Stati Combattenti si cercarono soluzioni per il problema di fissare la sequenza dei listelli anche in caso di perdita del nastro di legatura. Il *verso* delle listarelle poteva recare dei numeri in successione oppure delle incisioni o delle linee ad inchiostro realizzate in diagonale lungo tutto il rotolo, in modo da indicare l'andamento del testo (vedi figura 3).¹² In molti casi, però, non si trovano indicazioni di questo tipo, quindi l'ordine delle listarelle che vengono ritrovate deve essere ricostruito.

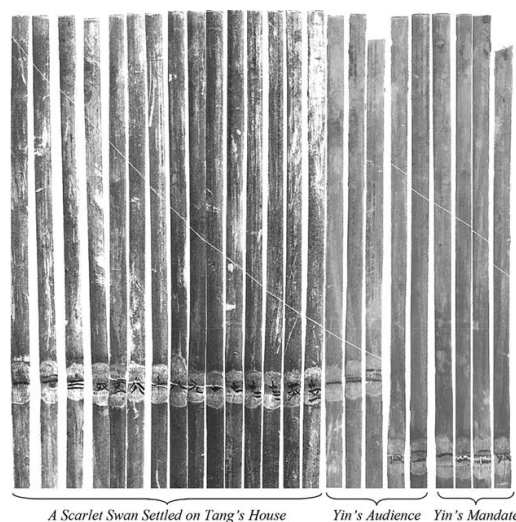


Figura 3: la foto raffigura il retro di un manoscritto su bambù della collezione dell'Università Tsinghua. Su questo esemplare si possono osservare sia un esempio di numerazione della listarelle che di incisione di linee diagonali per segnalare il corretto ordine delle listarelle. XIAO (2017), p. 239

¹¹ *Ibid.*, pp. 869-871

¹² *Ibid.*, pp. 867-868

I caratteri erano scritti con il pennello e l'inchiostro. L'inchiostro nella maggior parte dei casi era nero, ottenuto da una miscela di legno di pino carbonizzato, nerofumo e colla. La colla poteva essere colla di pesce oppure derivante dal cuoio bollito o dalle corna di cervo. Più raramente si impiegava inchiostro rosso, ricavato dal cinabro. Grazie ai ritrovamenti di kit per la scrittura in diverse tombe, sappiamo che i manici dei pennelli erano costituiti da bambù o legno, mentre le punte erano realizzate con setole di coniglio, capra o cervo. Il modo in cui le setole erano fissate al manico poteva variare a seconda dei costumi dei diversi stati: nello stato di Chu 楚 erano unite al manico attraverso un filo di seta, mentre a Qin 秦 venivano incollate al manico con la lacca. I pennelli potevano avere una lunghezza tra i 20 e i 24 cm ed erano riposti in astucci formati da tubi di bambù.¹³

Un'ulteriore caratteristica dei manoscritti degli Stati Combattenti è la mancanza di un rigoroso standard di produzione di essi. Ad oggi non abbiamo prove che indichino che in quest'epoca la scrittura su bambù e legno fosse in qualche modo regolata dalle istituzioni, per questo Krijgsman sostiene che sia meglio parlare di "pratiche" di produzione e di fruizione dei testi.¹⁴

Di solito i caratteri erano scritti su una colonna, ma il loro numero per listarella e la lunghezza di queste non erano fissati da delle specifiche linee guida e, di conseguenza, variavano di testo in testo. La regolamentazione dei formati dei testi avvenne a partire dall'età imperiale, quando la lunghezza delle listarelle fu fissata tra 0,8 e 2,4 *chi* 尺,¹⁵ invece il numero dei caratteri doveva essere un multiplo di 22 o 24. Testimoni di manoscritti di questo periodo, mostrano, però, che questi canoni non venivano sempre rispettati.¹⁶ Si conoscono anche le convenzioni adottate in epoca tardo-Han, le quali prevedevano che testi di particolare

¹³ ANDREINI (2013), p. 868

¹⁴ KRIJGSMAN (2018), p. 4

¹⁵ Un *chi* 尺 è un'unità di misura tradizionale cinese, che corrisponde a circa 33 cm.

¹⁶ ANDREINI (2013), p. 865; SCARPARI (2005), p. 107

importanza venissero vergati su listarelle lunghe due *chi* e quattro *cun* 寸¹⁷ (pari a circa 55 cm), mentre le listarelle lunghe un *chi* erano riservate per gli scritti minori.¹⁸

Tuttavia, la varietà dei formati dei manoscritti ritrovati nelle tombe probabilmente non è sintomo di una completa mancanza di norme di produzione testuale, ma piuttosto “suggerisce che diversi standard venivano applicati in comunità più ristrette di scribi e di produttori di materiali per la scrittura”.¹⁹ Gli studiosi hanno ipotizzato che anche in epoca pre-imperiale un formato più grande di un testo potesse indicare uno status più elevato dello stesso. Il fatto che in alcuni casi siano state rinvenute molteplici copie dello stesso testo, però prodotto su listarelle di lunghezza differente fa pensare che l’importanza assegnata ad un determinato scritto non fosse un dato universalmente riconosciuto in tutta la Cina antica. Il formato da solo, quindi, non è in grado di rivelare “il grado di rilevanza acquisito da un testo in una specifica comunità socio-culturale”.²⁰ Un esempio di ciò può essere fornito dal confronto tra due tipologie di scritti: i cosiddetti *qiance* 遣策, manoscritti di inventario che registrano tutto ciò che era contenuto nel corredo funebre, e una serie di quattro raccolte di massime di stampo confuciano, noti con il nome di *Yucong* 語叢. I *qiance* sono i testi più grandi in assoluto che sono stati ritrovati ad oggi, le cui listarelle possono arrivare fino a 70-75 cm di lunghezza. La loro dimensione è sicuramente giustificata dall’importanza che avevano, in quanto testimoniavano la posizione sociale dell’occupante della tomba, sia da vivo che nell’aldilà. Ma manoscritti così lunghi erano poco pratici per poter essere usati frequentemente, e risultavano più adatti a svolgere la sola funzione rituale. Al contrario, le listarelle che costituiscono i rotoli 1-3 dello *Yucong* sono piuttosto corte, tra 15 e 17 cm, tuttavia gli esperti hanno ragione di credere che ci siano altri elementi che concorrano a comunicare l’importanza e la rilevanza di cui si pensa godessero questi testi. In primo luogo, questi rotoli erano tenuti insieme da tre cordoni di legatura, nonostante testi di dimensioni ne abbiano di solito solamente due. Evidentemente il testo doveva avere un valore tale che lo si

¹⁷ Uno *cun* 寸 è un’altra unità di misura tradizionale cinese, che equivale ad un decimo di un *chi*, e corrisponde alla lunghezza del punto più ampio dell’articolazione del pollice.

¹⁸ RICHTER (2013), p. 25; ANDREINI (2013), p. 865

¹⁹ “Suggests that different standards were applied within smaller communities of scribes and producers of stationery.” RICHTER (2013), p. 26 (n.d.t.)

²⁰ ANDREINI (2013), pp. 866-867

volle rilegare in modo più stabile per evitare che i cordini si spezzassero facilmente e per preservarne l'integrità. In più, ogni listarella reca otto o nove caratteri, ben spaziati tra di loro e abbelliti da tratti decorativi. Nonostante il manoscritto presenti degli indizi che dimostrano che era tenuto in grande considerazione da coloro che lo fruivano, il formato è compatto, e ciò rendeva lo *Yucong* facilmente consultabile e trasportabile. In questo caso, quindi, si può ipotizzare che l'uso che si faceva di un manoscritto fosse un altro parametro che concorrevà alla scelta della dimensione delle listarelle.²¹

Un altro aspetto codicologico del quale non è attestato un gruppo di pratiche facilmente distinguibili e riconoscibili è l'uso della punteggiatura e dell'organizzazione visiva dei contenuti testuali. Alcuni esempi di espedienti impiegati per marcare la divisione interna dei testi potevano essere scrivere o evidenziare con segni interpunzione i titoli delle loro sezioni o sottosezioni, lasciare uno spazio vuoto tra la fine di una sezione e la fine della listarella per segnalare alla fine di una porzione di testo oppure usare degli indicatori di fine di un paragrafo o della corretta divisione delle frasi. Per la loro natura, i manoscritti di carattere tecnico e amministrativo richiedevano più precisione, per cui già a partire dagli Stati Combattenti erano caratterizzati da una struttura codicologica interna più elaborata rispetto a quelli letterari. In generale i singoli testi di questo periodo presentavano solo un paio di strategie di formattazione, come l'uso di segni di fine sezione o alcuni segni di punteggiatura. L'organizzazione interna dei testi diventa gradualmente più precisa e più articolata durante il corso del primo impero, fino a quando, al tempo degli Han, la punteggiatura viene usata regolarmente dagli scribi, e sia i testi tecnici, che quelli poetici, letterari e filosofici sono ugualmente strutturati.²²

²¹ RICHTER (2013), pp. 26-28; ANDREINI (2013) pp. 866-867

²² KRIJGSMAN (2018), pp. 5-16

1.3 Le scoperte dei manoscritti e la loro importanza

1.3.1 Le prime scoperte nella Cina antica

La scoperta dei manoscritti su bambù e seta ha una lunga tradizione in Cina. Si hanno testimonianze di ciò fin dalla dinastia Han, a partire da quando nel 191 a.C. l'imperatore Hui 惠 (210-188 a.C.) pose fine alla proscrizione dei libri.²³ Nel 213 a.C., infatti, il primo imperatore della dinastia Qin, Qin Shi Huang Di 秦始皇帝 (259-210 a.C.), nel tentativo di controllare ideologicamente il popolo, promulgò un editto con cui ordinò di bruciare tutti i testi filosofici del periodo degli Stati Combattenti, tranne gli annali di Qin, e proibì alla gente comune di possederli.²⁴ Dal momento in cui l'editto venne abolito, cominciarono a ritornare alla luce numerosi testi che erano andati perduti oppure erano stati nascosti per salvarli dalla messa al bando e dal rogo. Tra questi compaiono i manoscritti in bambù ritrovati in un'intercapedine delle mura della casa di Confucio proprio durante la dinastia Han, che però andarono perduti successivamente in epoca Wei-Jin 魏晉 (220–589) a causa della distruzione portata dalla guerra.²⁵

Al periodo Wei-Jin risale un'altra famosa scoperta. Nel 279 un ladro cercò di saccheggiare una tomba degli Stati Combattenti, appartenente ad un re di Wei 魏. Le autorità furono messe al corrente dell'incidente e quando arrivarono sul luogo scoprirono una serie di testi su listarelle di bambù tra gli oggetti del corredo funerario. La scoperta è nota con il nome di Jizhong 汲冢 (Ji è nome della prefettura in cui si trovava la sepoltura, mentre *zhong* vuol dire "tomba")²⁶. Gli uomini dell'epoca erano già consapevoli dell'importanza e della portata della scoperta, tanto che fu documentata nelle cronache, e l'imperatore Wu 武 (236-290) dei Jin ordinò ad un gruppo di eruditi di revisionare e studiare i manoscritti. Il contenuto delle listarelle, comprendente più di 100000 caratteri, fu diviso in 16 testi dagli editori dell'epoca. I titoli e i contenuti dei testi sono inseriti nella bibliografia di Shu Xi 束皙 (?-300 ca.), uno degli editori dei manoscritti, all'interno della storia dinastica dei Jin, il *Jinshu* 晉書. Anche in questo

²³ LIU (2016), p. 12

²⁴ GOLDIN (2018), p. 153

²⁵ LIU (2016), pp. 11-17

²⁶ SHAUGHNESSY (2006), p. 5

caso, però, a causa della guerra, sia i manoscritti originali in bambù che i risultati delle ricerche vennero quasi completamente distrutti.²⁷

1.3.2 I ritrovamenti del XX secolo

Nonostante nessuno dei manoscritti scoperti nella Cina antica sia sopravvissuto fino alla contemporaneità, lo studio della letteratura dei periodi pre-imperiale e del primo impero ha continuato a progredire grazie ad un nuovo ciclo di scavi, cominciati tra la fine del XIX secolo e l'inizio del secolo scorso. La maggior parte di questi era affidata a studiosi e archeologi stranieri. Nel 1949, con la fondazione della Repubblica Popolare Cinese, si diede inizio a una nuova fase delle ricerche archeologiche, che furono molto più vivaci e ricche rispetto a prima, e a partire da questo momento di responsabilità esclusiva degli archeologi cinesi.²⁸ I ritrovamenti dell'ultimo secolo²⁹ hanno avuto un'importanza e una risonanza tali che hanno dato vita a una nuova disciplina accademica, gli "studi sul bambù e sulla seta" (*jianbo xue* 簡帛學). Ad oggi le scoperte di manoscritti su bambù e seta ammontano a più di 100, mentre il numero di listarelle o di rotoli di seta in possesso degli studiosi si aggira intorno a 300000.³⁰ I testi che sono stati recuperati dalle tombe sono di varia natura, e comprendono opere letterarie e filosofiche, ma anche documenti amministrativi e giudiziari, almanacchi, libri di medicina, o trattati di divinazione.³¹

Una tra le più note e importanti scoperte del XX secolo è quella del sito di Guodian 郭店. Si trova vicino alla città di Jingmen 荊門 nella provincia dello Hubei 湖北, nella Cina centro-meridionale. Il sito sorge sulla zona cimiteriale dell'antica capitale dello stato di Chu, dove fino dagli anni '50 del secolo scorso erano state rinvenute listarelle di bambù scritte con inchiostro. Per la maggior parte di queste, tuttavia, si trattava di registri, documenti ufficiali usati in vita dagli occupanti delle tombe o *qiance*. Nel 1993, nel mettere in salvo il corredo di una sepoltura violata due volte dai tombaroli, gli archeologi scoprirono tra i vari artefatti anche

²⁷ LIU (2016), pp. 18-21

²⁸ SCARPARI (2005), p. 113; LIU (2016), p. 26

²⁹ Per un resoconto completo delle scoperte dei manoscritti avvenute nel ventesimo secolo si rimanda a LIU (2016), pp. 26-47

³⁰ *Ibid.*, p. 26

³¹ SCARPARI (2005), p. 109

un gruppo di 804 listarelle. Lo stile dei caratteri scritti sulle listarelle e delle decorazioni degli oggetti contenuti nella tomba era caratteristico dello stato di Chu e ha permesso di datare la tomba al periodo compreso tra la metà e la fine degli Stati Combattenti. La maggior parte delle listarelle erano ancora intatte, la loro lunghezza era compresa tra 15 e 32 cm circa, e su di esse sono anche state ritrovate tracce dei cordini di legatura che le tenevano insieme. La straordinarietà di questa scoperta è data dal fatto che, a differenza degli altri ritrovamenti di testi su bambù fino a quel momento, il contenuto testuale era esclusivamente di tipo filosofico. Tra i volumi si trovano diversi trattati di matrice confuciana, ma anche tre diverse fasci di listarelle il cui contenuto è assimilabile a quello del *Laozi* 老子³² (nominate *Laozi A*, *Laozi B* e *Laozi C*), che rimangono ad oggi le copie manoscritte più antiche mai scoperte di questo testo.³³

I ritrovamenti dei manoscritti della Cina antica che sono avvenuti durante tutto il corso del XX secolo, come quello del *corpus* di Guodian, hanno suscitato moltissimo clamore e attirato l'attenzione sia degli studiosi cinesi che di quelli stranieri. Il motivo è che, di fatto, queste scoperte hanno rivoluzionato il sapere in merito alla letteratura che circolava in Cina durante gli Stati Combattenti e il primo impero.

³² Il *Laozi* o *Daodejing* 道德經 è uno dei testi fondamentali del daoismo, risalente alla metà del III secolo a.C. Il titolo *Daodejing* è dovuto al fatto che il testo è diviso in due sezioni, intitolate *Dao* e *De*. È tradizionalmente attribuito ad un vecchio saggio, chiamato con l'appellativo di *Laozi*, da cui uno dei titoli con cui è conosciuta l'opera. Secondo le fonti tradizionali, *Laozi* fu un contemporaneo di Confucio, ma le incongruenze della sua bibliografia contenuta nello *Shiji*, e il fatto che ciò che viene riportato non sia storicamente dimostrabile, fanno pensare che la figura di *Laozi* sia in realtà un'invenzione. Tra le versioni trasmesse a stampa, le tre principali prendono il nome dal commentatore che ne ha curato l'esegesi. Sono la versione di Yan Zun 嚴遵 (80 a.C.-10 d.C.), uno studioso di epoca Han, di cui però è sopravvissuta solo la sezione *De*, la versione di Heshang Gong 河上公, un'altra figura probabilmente fittizia, che si dice aver vissuto durante il regno dell'imperatore Wen 文 (r. 180-157 a.C.) degli Han, e la versione corredata dal commentario di Wang Bi 王弼 (226-249 d.C.), filosofo e studioso del periodo dei Tre Regni (220-280 d.C.). LOEWE (1993), pp. 269-292

³³ SHAUGHNESSY (2006), pp. 9-11; LIU (2016), pp. 40-41

1.3.3 La trasmissione attraverso la tradizione: lo *Yiwen zhi* 藝文志 e Liu Xiang 劉向

In passato le nostre conoscenze a riguardo erano incomplete, e limitate alle opere tramandate a stampa e alle informazioni passate attraverso il canale ufficiale di conservazione del sapere e di imposizione di una tradizione testuale, ovvero l'impero. La fonte primaria per lo studio degli scritti dell'epoca era lo *Yiwen zhi* 藝文志 (Il Trattato sulle Arti e la Letteratura), il trattato bibliografico all'interno della storia dinastica degli Han, lo *Hanshu* 漢書 di Ban Gu 班固 (32-92 d.C.). Lo *Yiwen zhi* è tradizionalmente considerato il catalogo dei libri contenuti nella biblioteca imperiale all'epoca. Tale definizione è, però, alquanto problematica. Non si tratta, infatti, di un'opera imparziale e puramente descrittiva del patrimonio testuale conservato dall'impero, ma di una rappresentazione prescrittiva di esso e subordinata ad una determinata ideologia, che raccoglie in sé solamente le opere ritenute degne di essere tramandate.³⁴ Il permesso e il patrocinio della compilazione dello *Hanshu*, come per tutte le altre storie dinastiche dei secoli successivi, furono concessi direttamente dall'imperatore,³⁵ per questo motivo l'opera rispecchia l'ideologia e l'indirizzo di governo dell'epoca. Fu “composta quando la tradizione *ru* era arrivata a dominare il campo intellettuale”,³⁶ e ciò si riflette anche nella struttura dello *Yiwen zhi*. La tradizione *ru* 儒, o classicista, che viene spesso sovrapposta a quella confuciana, comprende una più ampia gamma di pensatori che avevano adottato come base del sapere e dell'apprendimento i Cinque Classici 五經,³⁷ che sono al primo posto nella gerarchia secondo la quale è stato organizzato lo *Yiwen zhi*, il quale ne stabilisce anche la versione canonica. Infatti, i Classici, in quanto ritenute opere depositarie di un sapere universale e omnicomprendente, fungono da modelli per la scrittura e in essi trovano anche la

³⁴ KERN (2010), p. 61; HUNTER (2018), p. 770

³⁵ KERN (2010), p. 122

³⁶ “It was composed when the *ru* tradition had come to dominate the intellectual field”. LEWIS (1999), p. 325 (n.d.t.)

³⁷ I Cinque Classici sono cinque libri risalenti a un periodo che va dalla dinastia Zhou occidentale e all'epoca degli Stati Combattenti, la cui compilazione è tradizionalmente attribuita a figure di saggi, tra cui Confucio. Secondo la tradizione *ru* incarnano gli ideali di ordine politico e morale. In ordine cronologico sono il *Zhouyi* 周易 (Il Classico dei Mutamenti), lo *Shujing* 書經 (Il Classico dei Documenti), lo *Shijing* 詩經 (Il Classico della Poesia), il *Chunqiu* 春秋 (Gli Annali del periodo delle Primavere e Autunni) e il *Liji* 禮記 (Il Classico dei Riti). Nello *Yiwen zhi* i Classici indicati sono in realtà sei, con l'aggiunta dello *Yuejing* 樂經 (Il Classico della Musica), che andò perduto già in epoca Han. KERN (2010), p. 111

loro legittimazione e la loro origine tutte le altre opere inserite nel catalogo, quali i libri dei Maestri (l'espressione della speculazione e del dibattito filosofico della Cina pre-imperiale), le composizioni poetiche e gli scritti di natura tecnica - militare, amministrativa, medica.³⁸ L'imparzialità che ha contraddistinto la stesura dello *Yiwen zhi* è testimoniata dal fatto che la sezione dedicata ai Classici è quella che comprende il numero maggiore di opere,³⁹ e che solo un numero ristretto dei manoscritti recuperati dalle tombe corrisponde a delle voci del catalogo bibliografico. Se guardiamo, poi, in modo più ampio alla totalità dei manoscritti di cui siamo a conoscenza oggi, è possibile rilevare che solamente il 10% di questi presenta una controparte a stampa. Leggendo questi dati, però, è necessario anche tenere a mente che non tutte le opere inserite nel trattato bibliografico sono giunte fino a noi: dei 677 titoli presenti solo 124 sono sopravvissuti.⁴⁰ Tra questi, gli scritti di carattere tecnico, sono sicuramente sottorappresentati all'interno del catalogo a causa della loro presunta importanza minore, ma l'ampia quantità di manoscritti appartenenti al genere che sono stati ritrovati dimostra che il raggio della loro circolazione e diffusione era maggiore rispetto a quanto emerge dall'analisi dello *Yiwen zhi*.⁴¹ D'altro canto non si può neanche escludere che, oltre alla censura e alla selettività che hanno caratterizzato la stesura dello *Yiwen zhi*, non siano entrate in gioco anche cause del tutto fortuite che hanno portato alla perdita e alla scomparsa di determinati testi fino alla loro riscoperta nelle tombe.⁴²

L'inadeguatezza dello trattato bibliografico nel fornire un quadro della letteratura disponibile all'epoca è riscontrabile anche nella rigida divisione e classificazione delle opere filosofiche e dei testi dei Maestri degli Stati Combattenti sotto diverse scuole di pensiero, che ha influenzato per secoli la nostra comprensione e le nostre conoscenze del panorama culturale e filosofico pre-imperiale. La catalogazione imposta da Ban Gu ricalca quella proposta circa due secoli prima da Sima Tan 司馬談 (165-110 a.C.). Egli era il Gran Scriba di Corte, e

³⁸ LEWIS (1999), p. 327

³⁹ HUNTER (2018), pp. 767-769

⁴⁰ KERN (2010), p. 65, SCARPARI (2005), pp. 124-125

⁴¹ HUNTER (2018), p. 769

⁴² ANDREINI (2004), p. 284-285

insieme al figlio Sima Qian 司馬遷 (145 a.C.-86 a.C. ca.) compilò lo *Shiji* 史記.⁴³ All'interno di questa opera è contenuto un suo trattato, intitolato *Yaozhi* 要旨, in cui Sima Tan elenca sei correnti di pensiero (*liujia* 六家) del periodo degli Stati Combattenti: *yinyangjia* 陰陽家, *rujia* 儒家, *mojia* 墨家, *mingjia* 名家, *fajia* 法家 e *daoijia* 道家.⁴⁴ Il termine “*jia*” ha come significato più comune quello di “casa, famiglia”, ma l’accezione con cui Sima Tan lo impiegava era in realtà quella di “persuasore”, o esperto in un particolare campo e di diverse tecniche; ciò a cui la distinzione faceva riferimento, inoltre, erano le diverse teorie di governo promosse da questi esperti. In aggiunta, nello *Yaozhi* non ci sono prove che dimostrino il fatto che Sima Tan avesse assegnato a queste categorie dei testi di riferimento. A partire dall’adozione della divisione delle correnti di pensiero da parte di Ban Gu nel processo di redazione dello *Yiwen zhi*,⁴⁵ il senso della parola “*jia*” cambiò, e assunse una connotazione genealogica, ovvero l’idea che una certa tradizione di pensiero sia associata ad una serie definita di testi, i quali ne contengono i principi, e alla trasmissione di questi secondo uno schema maestro-allievo attraverso diverse generazioni. Questa idea, poi, si consolida, in epoca tardo-Han e post-Han, con l’aumento dell’importanza di stabilire un canone della trasmissione testuale.⁴⁶ Secondo Csikszentmihalyi e Nylan:

Data la crescente preoccupazione dello stato per la definizione dei testi autorevoli e degli insegnamenti a loro assegnati, era quasi inevitabile che Ban stesso, e molti altri dopo di lui, privassero - consciamente o inconsciamente - i riferimenti dello *Shiji* a *jia* del loro contesto originale, e di conseguenza delle loro connotazioni originali, ogni qual volta fosse utile al loro scopo di tracciare una linea di trasmissione testuale indietro di diverse generazioni, fino agli Han occidentali o prima.⁴⁷

⁴³ Lo *Shiji*, tradotto tradizionalmente come “Memorie di uno Storico” è la prima grande storiografia della Cina, compilata da Sima Tan e il figlio Sima Qian tra la fine del II secolo a.C. e l’inizio del I secolo a.C. Traccia la storia della Cina, dai tempi del mitico Imperatore Giallo fino al tempo degli autori. È composta da 130 libri, divisi in “Annali” che offrono resoconti dei vari regni che si sono succeduti, “Tavole” che indicano la cronologia dei governi, “Libri”, ovvero trattati su diversi argomenti, “Casati ereditari” e “Tradizioni” che contengono biografie di personaggi noti o esemplari. La struttura dello *Shiji* sarà adottata da tutte le storie dinastiche successive. LOEWE (1993), pp. 405-414

⁴⁴ ANDREINI (2013), pp. 880-881

⁴⁵ Oltre alle sei categorie di esperti individuate da Sima Tan, Ban Gu ne aggiunse altre quattro: *zonghengjia* 縱橫家, *zajia* 雜家, *nongjia* 農家 e *xiaosbuojia* 小說家. ANDREINI (2013), pp. 881

⁴⁶ CSIKSZENTMIHALYI & NYLAN (2003), pp. 59-69

⁴⁷ “Given the state's increasing preoccupation with defining authoritative texts and their associated teachings, it was nearly inevitable that Ban himself, and many thereafter, would-consciously or unconsciously strip the (segue nota)

Di fatto, solo due tra le correnti di pensiero individuate da Sima Tan possono essere ricondotte a delle comunità, nel senso stretto del termine, istituite sulla base dell'aderenza a una determinata dottrina o intorno alla figura di un maestro, e i cui principi erano contenuti in una serie di testi canonici, i *ru* e i *moisti*. Anche in queste istanze, però, non si può parlare di una tradizione di trasmissione del sapere attraverso degli scritti tra maestri e allievi nello stesso modo in cui venne intesa dagli studiosi cinesi a partire dalla dinastia Han in poi.⁴⁸

La problematicità delle opere trasmesse attraverso lo *Yiwen zhi* emerge in modo lampante anche a livello dell'assetto interno delle opere. I ritrovamenti non comprendono solo testi dimenticati o esclusi dalla tradizione, ma anche degli scritti che hanno una controparte a stampa (chiamata anche *textus receptus* o *vulgata*), come i libri dei Maestri o i Classici, e dimostrano che fu solo in epoca Han che molti dei testi precedenti alla fondazione dell'impero assunsero una forma definitiva, un titolo e un autore. In nessuno dei casi, l'organizzazione e la disposizione delle pericopi all'interno dei testi manoscritti corrisponde totalmente a quello della loro versione a stampa, di conseguenza il confronto tra diversi esemplari può aiutare a far luce sulla loro storia redazionale.⁴⁹

Li Ling 李零 descrive in questo modo i manoscritti:

La maggior parte dei testi dell'antichità venivano composti a seconda dell'occasione, combinando insieme brevi unità testuali. Mentre circolavano, erano spesso sprovvisti di una struttura unitaria, e per questo motivo c'erano grandi probabilità che venissero riarrangiati e che venissero fatte aggiunte o modifiche. Non c'era stabilità nel modo in cui queste unità testuali erano divise o combinate tra di loro, e ciò che è andato perduto o che è sopravvissuto è stato determinato dal caso. Gli autori, e allo stesso modo anche i lettori, potevano prendersi delle libertà [nella redazione dei testi] (作者的自由度比較大, 讀者的自由度也比較大).⁵⁰

Shiji references to *jia* of their original context, and therefore of their original connotations, whenever it suited their purpose to trace an orthodox textual transmission back many generations, to Western Han or before." *Ibid.*, p. 62 (n.d.t.)

⁴⁸ ANDREINI (2013), pp. 882-883

⁴⁹ KERN (2010), pp. 62-64; ANDREINI (2004), p. 270

⁵⁰ "The majority of books from the early period were composed as the occasion demanded by combining together short textual units. As they circulated, they generally lacked a unified structure, and hence there was a great chance that they were rearranged and additions and alterations were made to them. There was no stability in how these textual units were divided up or combined with each other, and what got lost or survived was subject to chance. Authors and readers alike could take great liberties (作者的自由度比較大, 讀者的自由度也比較大)." RICHTER (2013), pp. 66-67

Si evince, quindi, che i testi che circolavano nella Cina classica erano in generale brevi e frammentari, formati da un numero più limitato di listarelle, forse anche solo per una questione di praticità e di ingombro del formato, anepigrafi e adespoti. Inoltre, rispetto alle loro edizioni successive a stampa, i manoscritti erano connotati da un certo grado di fluidità, in quanto presentano differenze nell'uso del linguaggio, nei contenuti e nella disposizione delle pericopi. Uno dei fattori che contribuiva a questa fluidità era proprio anche l'impiego delle listarelle di bambù come supporto scrittorio. Infatti, le corde di legatura potevano essere facilmente sciolte, permettendo di rimaneggiare le opere, modificarle e spostarne le pericopi in diversi punti a seconda dell'esigenza dell'editore o del copista.⁵¹

Ciò ha portato a ipotizzare che gli scritti che circolavano nell'antichità fossero intesi come opere indipendenti, e che vennero accorpati e uniti tra di loro in volumi più ampi lungo il corso dei secoli. Non tutti i libri ottennero in epoca Han l'assetto con cui sono arrivati fino a noi: la struttura interna di alcuni, come il *Zhouyi* 周易⁵² ad esempio, acquistò un determinato grado di stabilità in tempi relativamente antichi, e non venne sottoposta a grandi cambiamenti,⁵³ ma lo stesso non si può dire, ad esempio, per quanto riguarda il caso specifico dei libri dei Maestri. I reperti suggeriscono che le opere non siano state effettivamente redatte dal maestro a cui sono ascritte, ma che la loro storia editoriale sia più complessa. Si tratterebbe piuttosto di opere collegiali, frutto di una iniziale raccolta e trascrizione degli insegnamenti di un precettore o esperto da parte dei suoi sostenitori. Questi primi nuclei di scritti sarebbero poi stati ampliati in tempi successivi con l'aggiunta di interpolazioni, nuove lezioni e nuove interpretazioni dai seguaci di una certa dottrina e dai copisti.⁵⁴ In questo modo si venivano a delineare due fenomeni. Da una parte il testo diventava lo strumento attraverso cui i principi attribuiti alla figura di un maestro ottenevano legittimità, e in contemporanea, attribuire la paternità di un testo o di un insegnamento a un maestro elevava lo status del testo stesso.

⁵¹ SCARPARI (2005), p. 116; ANDREINI (2004), p. 281

⁵² Il *Zhouyi* o *Yijing* 易經 è uno dei Classici confuciani. Veniva usato originariamente durante la dinastia Zhou come manuale di divinazione, ma già in epoca pre-Han venne reinterpretato ed espanso attraverso dieci commentari, chiamati *Shi Yi* 十翼, che gli diedero un taglio più moralistico in accordo con il pensiero filosofico di quel periodo. LOEWE (1993), pp. 216-228

⁵³ ANDREINI (2013), p. 882; LAI (2017), pp. 177-178

⁵⁴ SCARPARI (2005), p. 116; ANDREINI (2004), pp. 279-280; ANDREINI (2013), pp. 883-884

Dall'altra parte, affidare nuovi discorsi e nuovi principi alle figure dei maestri contribuiva a creare una nuova identità per loro.⁵⁵ Per giunta, il contenuto di diversi manoscritti è in realtà piuttosto eterogeneo, e anche se è riconducibile ad un preciso indirizzo di pensiero, presenta comunque idee associate a più correnti, talvolta addirittura considerate dalla tradizione come antagoniste.⁵⁶ Nelle fonti pre-Han, inoltre, si trovano frequentemente delle comparazioni tra i diversi intellettuali, ma questi vengono presi in considerazione individualmente, e non come capostipiti di un certo lignaggio o associandoli a una linea di trasmissione testuale; anche nel caso in cui vengano raggruppati insieme diversi pensatori sulla base delle loro predicazioni, queste classificazioni non sono fisse, ma a volte discordanti tra di loro.⁵⁷ Questo dimostra ancora una volta come la divisione in correnti di pensiero prima teorizzata da Sima Tan e poi ripresa da Ban Gu sia fallace e non adatta a descrivere il complesso panorama della discussione filosofica degli Stati Combattenti.

Ma in quale momento di preciso i testi hanno cominciato ad assumere una forma stabile? Ancora una volta la risposta è da ricercare nello *Yiwen zhi*. Infatti, non è la prima opera del suo genere ad essere stata scritta, ma è la più antica ad essere arrivata fino ai giorni nostri. È in realtà basata sui cataloghi bibliografici stilati dall'erudito di corte Liu Xiang 劉向 (79-8 a.C.) e dal figlio Liu Xin 劉歆 (50 a.C.-23 d.C.) alla fine del I secolo a.C. Come si legge nella prefazione dello *Yiwen zhi*, in seguito alla morte di Confucio dei suoi discepoli, le “parole sottili” (*weiyán* 微言) e i “grandi principi” (*dayi* 大義) si dispersero, dando vita a diverse edizioni e versioni dei Classici. La situazione peggiorò con il presunto rogo dei libri che avvenne durante la dinastia Qin. Sotto gli Han, l'imperatore ordinò di raccogliere i libri antichi nel tentativo di ricostruire il sapere letterario. I testi che arrivati a corte, tuttavia, erano frammentari, disordinati e ne esistevano diverse copie, quindi nel 26 a.C. l'imperatore Cheng 成 (r. 33-7 a.C.) assegnò a Liu Xiang il compito di supervisionare il processo di collazione dei testi e compilazione del catalogo della biblioteca imperiale. I risultati di questo lavoro furono raccolti nel *Bielu* 別錄, che comprendeva le descrizioni del contenuto delle opere e del processo di collazione. Il progetto fu continuato da Liu Xin dopo la morte del padre e su

⁵⁵ LEWIS (1999), p. 58

⁵⁶ ANDREINI (2013), p. 884; HUNTER (2018), p. 769

⁵⁷ CSIKSZENTMIHALYI & NYLAN (2003), pp. 62-63

comando dell'imperatore Ai 哀 (r. 7-1 a.C.). Il prodotto del suo sforzo fu inserito nel catalogo *Qilüe* 七略. Entrambe le opere furono andate perdute già in epoca Tang 唐 (618-907) e oggi ne sopravvivono solo frammenti.⁵⁸ Da questi è possibile ricostruire il metodo impiegato per la collazione dei testi raccolti nella biblioteca imperiale, che consisteva nel mettere a confronto le diverse versioni di un testo, selezionare i capitoli e i brani da includere, decidere la sequenza in cui disporli, assegnare un titolo all'opera e procedere alla sua trascrizione in grafia corrente.

È emblematico l'esempio del *Xunzi* 荀子. In un frammento del *Bielu* viene riportato che:

所校讎中孫卿書凡三百二十二篇，以相校，除復重二百九十篇，定著三十二篇

La quantità degli scritti di Sun Qing collazionati [da Liu Xiang] ammontava a 322 rotoli; dopo averli comparati criticamente, [egli] escluse 290 rotoli contenenti materiale duplicato e compose una versione definitiva da 32 rotoli.⁵⁹

I volumi così ottenuti venivano prima trascritti su listarelle di bambù, in modo da poter completare il lavoro di redazione sfruttando la natura fluida di questo tipo di supporto scrittoria. Una volta terminata l'ultima revisione e ottenuta l'approvazione da parte dell'imperatore, i testi venivano copiati su rotoli di seta. I volumi presentati al trono, oltre al libro stesso, comprendevano anche un riassunto del contenuto, informazioni sull'autore e sulle fonti utilizzate e un riepilogo del lavoro di collazione.⁶⁰

Un'operazione del genere riflette la necessità da parte dell'impero di stabilire le corrette versioni dei testi in seguito all'adozione di un canone letterario a livello ufficiale.⁶¹ Lo stesso concetto è ribadito anche da Lai Guolong, il quale afferma che “il bisogno di collazione fu una conseguenza inevitabile della fluidità testuale, ma servì anche a promuovere la stabilità testuale”.⁶²

⁵⁸ HUNTER (2018), p. 764-768; KERN (2010), p. 60

⁵⁹ “The amount of Sun Qing’s writings collated [by Liu Xiang] numbered 322 fascicles; after critically comparing them, [he] excluded 290 fascicles of duplicate material and composed a definitive version in 32 fascicles.” HUNTER (2018), pp. 770-71 (n.d.t.)

⁶⁰ LAI (2017), p. 179; KERN (2010), p. 62; ANDREINI (2013), p. 872

⁶¹ LEWIS (1999), p. 326

⁶² “The need for collation was an inevitable consequence of textual fluidity, while serving to promote textual fixity.” LAI (2017), pp. 179-180 (n.d.t.)

Tuttavia, con la perdita delle versioni alternative dei testi che a cui avevano accesso Liu Xiang e Liu Xin, è impossibile ricostruire con precisione un quadro del panorama letterario dell'epoca conoscere esattamente l'estensione del lavoro puramente arbitrario di revisione e correzione dei volumi.

Un altro elemento non trascurabile del processo di collazione è la copiatura dei testi su seta. Dato il costo elevato di questo materiale, non poteva essere utilizzato su larga scala. Di conseguenza, ricopiare i testi su seta assumeva un significato particolare e indicava che a un determinato testo erano riconosciuti un certo pregio e una certa importanza. In aggiunta i rotoli di seta erano meno ingombranti, meno pesanti, più facili da trasportare e da consultare.⁶³ Il fatto, poi, che i testi fossero scritti su un unico foglio continuo voleva dire che non erano più modificabili come avveniva con le listarelle di bambù, e che acquisivano stabilità dal punto di vista dell'assetto interno. Al contrario, a causa della loro fluidità, i manoscritti su bambù “rappresentano ancora una fase intermedia nella storia del testo”.⁶⁴

⁶³ ANDREINI (2013), p. 873, SCARPARI (2005), p. 112


⁶⁴ SCARPARI (2005), P. 118

1.3.4 Il sistema di scrittura durante il periodo degli Stati Combattenti

Un ulteriore elemento di divergenza tra i manoscritti e le opere a stampa è la scrittura. Il sistema di scrittura all'epoca degli Stati Combattenti era privo di norme facilmente identificabili. I caratteri spesso presentavano una struttura differente rispetto a quella delle grafie oggi conosciute e affermatesi nell'uso comune, e molte di queste variazioni non sono riportate all'interno dei dizionari etimologici antichi. Questi tipi di caratteri vengono definiti “varianti grafiche” (*yitizi* 異體字) o allografi e sono contrapposti ai caratteri standard (*zhengtizi* 正體字). Queste variazioni a livello strutturale non sono registrate solo nel confronto con le grafie standard, ma a volte si possono trovare anche all'interno di un unico corpus o addirittura all'interno di uno stesso documento, e in alcuni casi corrispondere forse anche a varianti di tipo lessicale ormai dimenticate.⁶⁵ La lettura e l'interpretazione dei manoscritti è ulteriormente complicata dall'uso di alcuni espedienti per abbreviare la scrittura, come omettere i radicali, oppure segnalare con “=” il raddoppiamento di un carattere oppure l'unione di due schiacciandoli uno sull'altro.⁶⁶ Questi due fenomeni sono rispettivamente chiamati *chongwen* 重文 e *hewen* 合文.⁶⁷

Un esempio di *hewen* si può osservare anche nel FWLX. La listarella n. 5 riporta la seguente espressione, “骨肉之既靡, 其智愈彰”. I caratteri *gǔ* 骨 “ossa” e *ròu* 肉 “carne” resi



attraverso la forma , in cui sono compressi insieme e fusi insieme e seguiti dal segno “=”, che ne indica la corretta lettura.⁶⁸ Il componente inferiore di 骨, infatti, è 肉. Si osservino i due

caratteri scritti in grafia antica: 肉  alla listarella n. 6 del manoscritto *Lu bang da han*

魯邦大旱 del Museo di Shanghai, e 骨  alla listarella n. 33 del *Laozi A* di Guodian.

⁶⁵ GALAMBOS (2017), p. 33-34

⁶⁶ ANDREINI (2004), p. 273

⁶⁷ GALAMBOS (2006), p. 121

⁶⁸ MA (2008), p. 233

Un altro aspetto della scrittura dei codici antichi è la presenza di prestiti fonetici, di cui si parlerà più approfonditamente in seguito.

Queste peculiarità sono dovute al fatto che il declino del potere centrale dei Zhou durante i periodi delle Primavere e Autunni e degli Stati Combattenti fu accompagnato anche da cambiamenti economici e culturali, per cui in ognuno degli stati il cui il territorio era frammentato si svilupparono delle culture e delle tradizioni indipendenti. Tra gli elementi di divisione figura anche la scrittura, che non essendo più solo appannaggio della nobiltà, cominciò a diffondersi tra la popolazione comune e di conseguenza si vennero a creare diverse varianti regionali dei caratteri. Solo nello stato di Qin, che si stabilì nel sito ancestrale della casata dei Zhou, si registrò una tendenza più conservazionista della scrittura. Il suo stile, infatti, è quello che più segue e più assomiglia alla scrittura dei Zhou, mentre i caratteri usati negli stati a est di Qin differiscono in modo più ampio e più netto dalla tradizione precedente. È per questo motivo che si opera una distinzione tra la scrittura di Qin e la “scrittura dei Sei Stati” (*linguo wenzi* 六國文字), che si riferisce in realtà nel complesso alla scrittura di tutti i regni a est di Qin, e non solo alle varianti dei sei stati principali di Qi 齊, Chu 楚, Yan 燕, Han 韓, Wei 魏 e Zhao 趙.⁶⁹

Uno degli stili più famosi e conosciuti è lo stile di Chu. Difatti, delle tombe risalenti agli Stati Combattenti che sono state esplorate, la maggior parte appartiene a personaggi dell'élite medio-alta provenienti da questo territorio.⁷⁰ In particolare, sono stati fondamentali per lo studio delle varianti tipiche dello stile regionale di Chu i ritrovamenti fatti nello Hubei negli anni '80 e '90 del secolo scorso, come il celebre sito funerario di Guodian. Prima di queste scoperte gli studiosi si dovevano affidare alle iscrizioni su bronzo, alle incisioni su stele, ai dizionari e alle raccolte di grafie compilate in epoca Song 宋 (960-1279). Nonostante i grandi passi avanti che sono stati fatti nella comprensione di questo sistema di scrittura, la grande presenza di prestiti fonetici rende la lettura delle listarelle piuttosto complicata.⁷¹

⁶⁹ QIU (2000), pp. 78-79; ANDREINI (2013), pp. 859-860

⁷⁰ KRIJGSMAN (2018), p. 5

⁷¹ CABOARA (2014), p. 256

1.3.4.1 Variante e standard

Nel dizionario di varianti grafiche *Yitizi zidian* 異體字字典 pubblicato nel 2001 dal Ministero dell'Educazione di Taiwan, la definizione di variante grafica è la seguente:

所謂「異體字」，是指在一個正字標準下，文獻上與此正字同音義而形體有異的字。

La cosiddetta “variante grafica” è un carattere che, in confronto ad una forma standard, appare nelle fonti testuali con gli stessi pronuncia e significato del carattere standard, ma differisce da questo nella sua forma grafica.⁷²

Ciò che contraddistingue, quindi, una variante da un carattere standard è la forma, mentre il significato e la pronuncia rimangono immutati (vedi figura 4). Generalmente i caratteri sono costituiti da due elementi principali: un elemento semantico e un elemento portatore di suono, detto anche fonoforico, che stabilisce la pronuncia di una determinata grafia. I componenti di natura semantica sono quelli che mutano a livello strutturale, o che possono essere aggiunti in eccesso oppure omessi o abbreviati in un carattere, e che distinguono le numerose varianti grafiche. Il componente fonetico, invece, è imprescindibile per la scrittura di una parola, e tendenzialmente sempre individuabile e riconoscibile, e non presenta mai variazioni sostanziali dal punto di vista della forma (eventuali cambiamenti a livello dei tratti individuali o dei sottocomponenti sono pressoché irrilevanti), a meno che non ci si trovi davanti ad un prestito fonetico, dove il fonoforico è sostituito da un altro fonoforico omofono o quasi-omofono.⁷³

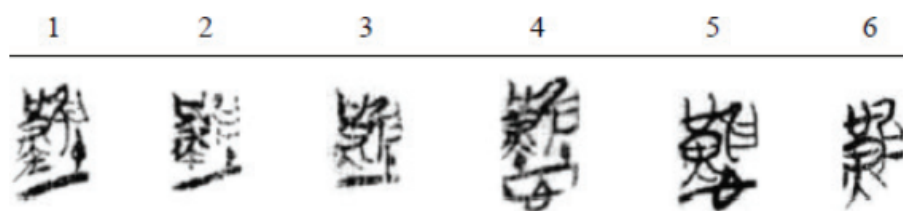


Figura 4: sei diversi varianti grafiche usate per rappresentare la parola *nán* 難.
GALAMBOS (2017), p. 34

⁷² “The so-called “variant character” is a character which, in comparison with a standard form, appears in textual sources with the same pronunciation and meaning as the standard character but differs from that in its graphical form.” GALAMBOS (2006), p. 90 (n.d.t.)

⁷³ GALAMBOS (2017), p. 56; ANDREINI (2013), p. 879

1.3.4.2 La creazione dello standard

I primi cenni al concetto di standard nella storiografia cinese antica risalgono alla fine del I secolo d.C., e sono collegati a ciò a cui la tradizione fa riferimento come l'unificazione della scrittura in epoca Qin, grazie alle riforme dell'imperatore Qin Shi Huang. Le fonti a nostra disposizione a riguardo sono lo *Hanshu* e la prefazione dello *Shuowen jiezi* 說文解字 (d'ora in poi abbreviato in *Shuowen*) di Xu Shen 許慎 (ca. 58-147)⁷⁴. I due racconti sono estremamente simili tra di loro, tanto da far pensare che siano due versioni diverse della stessa storia. Ciò che è stato tramandato attraverso la tradizione, tuttavia, è una visione idealizzata del processo di unificazione della scrittura, che sarebbe stato attuato con un forte rigore e avrebbe ottenuto un successo immediato.⁷⁵ I resoconti riferiscono che al tempo di re Xuan 宣 (r. 827-782 a.C.) dei Zhou occidentali, il Grande Storico Zhou 史籀 compilò un compendio di caratteri intitolato *Shizhou pian* 史籀篇, scritto nello stile grafico che successivamente fu chiamato del grande sigillo *dazhuan* 大篆, altro nome con cui è conosciuta quest'opera.⁷⁶ Con il declino del potere centrale dei Zhou e la formazione di stati indipendenti, la scrittura adottata in ognuno di questi stati cominciò a differenziarsi. In seguito alla creazione dell'impero, Li Si 李斯 (280 ca.-280 a.C.), il primo ministro dell'imperatore, si occupò di ristabilire uno standard e di uniformare la scrittura, modificando e semplificando i caratteri dello *Shizhou pian* ed eliminando le varianti che non erano in concordanza con lo stile dello stato di Qin, creando così lo stile del piccolo sigillo, in cinese chiamato *xiaozhuan* 小篆 oppure *qinzhuan* 秦篆, stile del sigillo di Qin.⁷⁷

I ritrovamenti di diversi reperti archeologici, però, hanno smentito questa versione dei fatti. In primo luogo, alcune iscrizioni precedenti all'unificazione della Cina sono scritte

⁷⁴ Lo *Shuowen jiezi* è il più antico dizionario etimologico omnicomprensivo della Cina antica. Fu compilato da Xu Shen durante gli Han occidentali. L'opera venne completata già nel 100 d.C. ma fu presentata all'imperatore solo nel 121. La stesura fu motivata dal bisogno di Xu Shen di rendere comprensibili oltre ogni dubbio gli antichi classici. I caratteri analizzati sono divisi sulla base di 540 radicali. Oltre alle sezioni dedicate allo studio dei caratteri, lo *Shuowen* comprende anche una postfazione in cui Xu Shen traccia le origini e lo sviluppo della scrittura cinese e classifica i caratteri in base al mondo in cui sono composti e formati. LOEWE (1993), pp. 429-442

⁷⁵ GALAMBOS (2004), p. 181-182

⁷⁶ QIU (2000), pp. 72-73

⁷⁷ BODDE (1938), p. 150; GALAMBOS (2004), p. 184

mediante uno stile di scrittura identico a quello del piccolo sigillo, testimoniando così che quest'ultimo era già in uso prima delle riforme e non fu creato da Li Si.⁷⁸ Inoltre, i caratteri che compongono le iscrizioni degli editti del primo imperatore, pur essendo documenti ufficiali, presentano delle inconsistenze e delle variazioni a livello strutturale (vedi figura 5), e provano che la scrittura dell'epoca non seguiva sempre delle rigide regole di produzione.⁷⁹

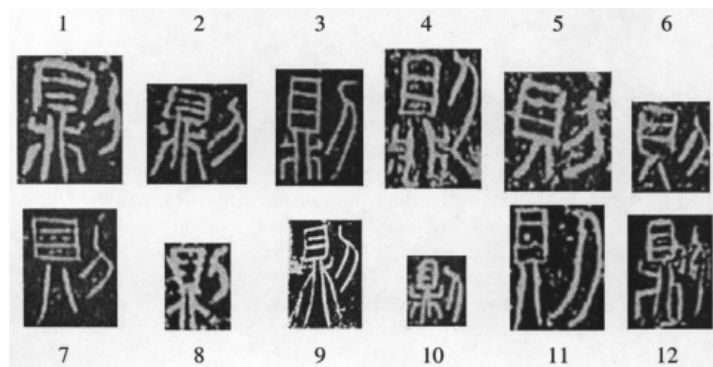


Figura 5: la riproduzione raffigura 12 diverse occorrenze del carattere *ze* 則 incise su lastre di bronzo recanti i testi degli editti promulgati da Qin Shi Huang, riguardanti la standardizzazione delle unità di misura e dei pesi. GALAMBOS (2004), p. 187

Nello *Hanshu* e nello *Shuowen* si dice anche che durante la dinastia Qin venne creato un altro stile calligrafico, il cosiddetto stile degli scribi Qin (*Qin lishu* 秦隸書), dai caratteri meno elaborati e quindi più funzionale. Questa affermazione è confutata dal fatto che già nel regno di Qin durante gli Stati Combattenti venivano utilizzati due diversi stili. Uno era lo stile convenzionale, mentre l'altro era una variante di esso, adottato in contesti più popolari. Fu proprio da questa variante popolare che derivò lo stile degli scribi di epoca Han, che sostituì lo stile del piccolo sigillo e che divenne lo stile calligrafico più comune. L'uso dello stile del piccolo sigillo venne limitato ai timbri e alle incisioni su metallo e pietra.⁸⁰

Lo stile del piccolo sigillo fu anche impiegato da Xu Shen per scrivere i caratteri all'inizio di ogni voce dello *Shuowen*. Nonostante diversi studiosi abbiano presupposto che lo stile del piccolo sigillo sia rimasto invariato nei tre secoli che separano le riforme Qin dalla

⁷⁸ GALAMBOS (2004), p. 192

⁷⁹ *Ibid.*, p. 189

⁸⁰ BODDE (1938), p. 150; QIU (2000), pp. 103-104

compilazione dello *Shuowen*, le testimonianze epigrafiche dimostrano il contrario. In molti casi i caratteri nello stile del piccolo sigillo di epoca Han presentano delle divergenze rispetto alle loro controparti di epoca Qin (vedi figura 6). È necessario, quindi, operare una distinzione tra due diverse forme di stile del piccolo sigillo.



Figura 6: esempi di discrepanze tra caratteri scritti nello stile del piccolo sigillo. Nella colonna a sinistra si trovano le versioni dei caratteri come riportati all'interno dello *Shuowen*, mentre le altre occorrenze rappresentano diverse varianti grafiche di epoca Qin. GALAMBOS (2004), p. 188

Allo stesso modo, confrontando caratteri nello stile del piccolo sigillo provenienti da fonti contemporanee allo *Shuowen*, si noterà che alcune di essi sono strutturalmente diversi tra di loro oppure dalle loro controparti nel dizionario (vedi figura 7). Queste osservazioni ci portano innanzi tutto a riflettere sul fatto che lo *Shuowen* è una rappresentazione idealizzata, e non descrittiva, dello stato della scrittura sotto gli Han. In più, dimostrano chiaramente il fatto che nel I secolo dell'era moderna la scrittura non era ancora stata completamente unificata, che l'editto promulgato dal primo imperatore della Cina circa 300 anni prima non fu sufficiente a uniformare tutti gli stili di scrittura che circolavano durante gli Stati Combattenti e non vide un'applicazione immediata e rigorosa.⁸¹ L'instabilità della struttura dei caratteri cinesi, quindi, si protrasse dall'epoca pre-imperiale fino a dopo la dinastia Han, e

⁸¹ GALAMBOS (2004), pp. 185-191

nonostante il governo cercò di imporre uno standard, l'uso di varianti in contesti popolari continuò in parallelo all'uso delle forme convenzionali per diversi secoli.⁸²

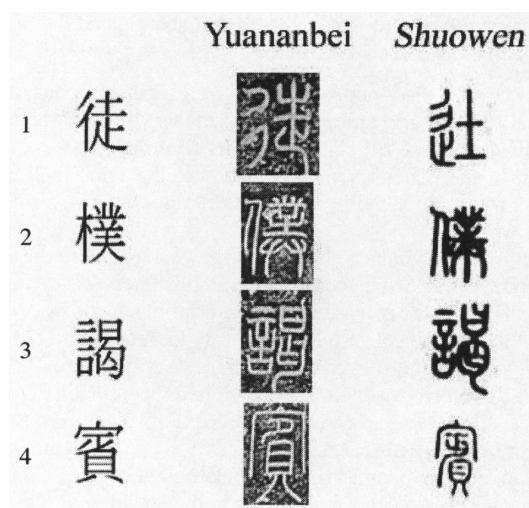


Figura 7: esempi della presenza di varianti grafiche nello stile del piccolo sigillo risalenti al I secolo d.C. La prima colonna riporta i caratteri in grafia moderna. La seconda riporta le versioni dei caratteri incisi sulla stele Yuan'an, risalente al 117 d.C. La terza, le versioni degli stessi caratteri secondo lo *Shuowen*. GALAMBOS (2004), p. 191

Riferimenti all'impiego di varianti considerate non corrette compaiono già prima della stesura dello *Hanshu* e dello *Shuowen*. Ad esempio, come già spiegato in precedenza, parte del processo di collazione dei volumi della biblioteca imperiale svolto da Liu Xiang e Liu Xin consisteva anche nel trascrivere i caratteri nella scrittura antica nella grafia corrente, in modo da renderli leggibili a tutti. Infatti, la scrittura delle epoche Zhou e degli Stati Combattenti, tradizionalmente definita in modo generico come *guwen* 古文, era ormai stata completamente sostituita dallo stile degli scribi. Nell'Appendice 附錄 all'edizione redatta da Liu Xiang del volume *Zhanguoce* 戰國策, egli si lamenta del fatto che molti caratteri dei volumi che aveva consultato erano scritti in modo sbagliato:

所校中戰國策書，中書餘卷，錯亂相糅舛 本字多誤，脫為半字，以趙為肖，以齊為立，如此字者多。

Tra i documenti storici degli Stati Combattenti custoditi negli archivi imperiali, i documenti che ho revisionato avevano molti volumi errati e disorganizzati. [...] I caratteri originali [in

⁸² GALAMBOS (2006), p. 95

questi documenti] presentavano molti errori e omettevano metà dei caratteri, come scrivere 肖 per 趙 o 立 per 齊. C'erano molti caratteri di questo tipo.⁸³

Le varianti indicate da Liu Xiang in questo passaggio erano effettivamente usate nel periodo degli Stati Combattenti, ma per gli studiosi a partire dalla dinastia Han in poi, con il tentativo di affermare uno standard di scrittura uniforme, questo fenomeno divenne un problema che doveva essere emendato.⁸⁴ Al contrario, i manoscritti pre-Qin contengono un'alta percentuale di varianti grafiche, ma nessuna allusione ad una divisione tra queste e delle ipotetiche forme standard. Al momento le nostre conoscenze in merito rendono impossibile stabilire se e quando questi tipi di caratteri, nell'epoca in cui erano utilizzati, fossero considerati corretti oppure sbagliati. Per questo è ragionevole ritenere che quelle che oggi vengono definite varianti in realtà non lo fossero, ma che rappresentassero semplicemente delle versioni alternative di una stessa parola, ugualmente corrette e tollerate.⁸⁵

1.3.4.3 Alcune osservazioni sull'interpretazione delle varianti grafiche

Nonostante molte di queste grafie alternative non siano registrate dai dizionari, questo non vuol dire che i manoscritti degli Stati Combattenti siano totalmente indecifrabili. Spesso quando si parla del fenomeno delle varianti grafiche, si tende a farlo in termini molto generali che “suggeriscono un grado irrealistico di flessibilità ortografica”⁸⁶, e che fanno credere che una parola possa essere rappresentata da un numero potenzialmente infinito di forme grafiche alternative. In realtà la maggior parte dei caratteri contenuti nei manoscritti è facilmente leggibile e i singoli testi o i testi appartenenti a un *corpus* coerente e omogeneo presentano un determinato livello di uniformità grafica. Oltre a ciò, va aggiunto che molti caratteri, in particolare quelli che ricorrono più frequentemente, sono spesso scritti in modo consistente, anche se differiscono dalla loro controparte in grafia moderna. Esempi di questo genere di caratteri sono 之, 出, 也, 人 o 夫. L'aggiunta di tratti extra parallelamente ai tratti orizzontali

⁸³ “Among the Warring States historical documents stored in the imperial archives, the documents I edited had many volumes that were erroneous and disorganized. [...] The original characters [in these documents] (segue nota) were often mistaken and omitted half of the character, writing 趙 as 肖 or 齊 as 立. There were many characters like this.” GALAMBOS (2017), pp. 37-38 (n.d.t.)

⁸⁴ GALAMBOS (2006), p. 92

⁸⁵ GALAMBOS (2017), p. 38

⁸⁶ “They suggest an unrealistic degree of orthographic flexibility” RICHTER (2012), p. 70 (n.d.t.)

nella parte superiore o inferiore di alcuni caratteri, come 上, 下, 不 o 而 costituiscono delle varianti di poco peso, che non modificano l'ortografia del carattere. In un singolo testimone, quindi, le grafie problematiche di difficile interpretazione sono di solito un numero ristretto. Richter ha stilato una classifica dei criteri da seguire per stabilire la corretta lettura di una variante grafica problematica all'interno di un manoscritto:

1. Criteri interni
 - 1.1. Ortografia di un manoscritto
 - 1.2. Coerenza logica nel testo
2. Criteri esterni
 - 2.1. Ortografia in altri manoscritti strettamente correlati
 - 2.2. Parallelismi testuali in altri manoscritti o nella letteratura recepta
 - 2.3. Uso generale nella lingua cinese classica

Ponendo di trovarsi davanti ad una lettura alternativa che segue le pratiche ortografiche del resto del testo, se ha un senso logico a livello del contenuto, allora questa lettura dovrà essere accettata, anche se differisce da altre occorrenze in testi paralleli o dall'impiego generale che se ne fa nella lingua. Se, invece, l'aiuto dei criteri interni al testo non porta ad una soluzione soddisfacente, si dovranno allora esaminare, nell'ordine, altri testi che seguono gli stessi standard di produzione o che provengono dallo stesso sito archeologico, i parallelismi testuali nel resto della letteratura e infine il modo in cui questa lettura viene usata nella lingua cinese classica.⁸⁷

A queste considerazioni, bisogna anche aggiungere il fatto che la questione delle varianti grafiche e della mancanza di una sistematizzazione della scrittura rende possibile delineare solamente degli standard grafici impiegati all'interno di una ristretta area geografica e culturale.⁸⁸ A tal proposito, Venture nel suo tentativo di tracciare le "abitudini di scrittura" dello stato di Chu, considera sia l'utilizzo di specifiche varianti grafiche, che specifici utilizzi dei caratteri.⁸⁹ Secondo lui, inoltre, per poter studiare più approfonditamente e più

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 70-72

⁸⁸ ANDREINI (2013), p. 878

⁸⁹ VENTURE (2009), p. 944

precisamente le abitudini di scrittura di un certo gruppo di persone in un certo periodo storico, è necessario analizzare documenti interamente prodotti e utilizzati da quel gruppo in quel periodo storico. Molti manoscritti, e specialmente quelli letterari, non si prestano a questo scopo, in quanto si tratta spesso di trascrizioni, o copie di copie redatte da persone diverse, addirittura forse di regioni e periodi diversi e per questo contengono al loro interno numerose modifiche e interpolazioni difficilmente identificabili e distinguibili.⁹⁰

Un esempio, invece, di documenti scritti nello stesso lasso di tempo e molto probabilmente da una persona unica, sono i *qiance* ritrovati nella tomba del Marchese Yi di Zeng 曾侯乙, la cui morte è fatta risalire al 433 a.C.⁹¹ La struttura dei caratteri vergati su queste listarelle presenta un elevato grado di uniformità e le variazioni delle forme grafiche sono minori.⁹² Come ricorda Galambos, però, l'*usus scribendi* da una sola persona non è sufficiente a fornire informazioni riguardo il sistema di scrittura di un'intera comunità.⁹³ Più adatti per tracciare le abitudini di scrittura di un gruppo omogeneo di scribi/copisti sono i documenti legali di Baoshan 包山. Sono stati rinvenuti nella tomba di un funzionario dello stato di Chu, morto con ogni probabilità nel 316 a.C. La scrittura non presenta la stessa regolarità dei *qiance* del Marchese Yi di Zeng, ed è possibile individuare alcuni esempi di varianti grafiche a livello strutturale che non influiscono sulla lettura e sulla comprensione dei caratteri. Ma nonostante questi manoscritti siano stati redatti da più mani e in diversi momenti, da più persone, forse originarie di diverse parti dello stato di Chu, ma erano tutte appartenenti alla stessa comunità, ossia funzionari legali di Chu della seconda metà del IV secolo a.C. Inoltre, la natura di questi documenti richiedeva un alto grado di precisione, in modo che potessero essere fruiti senza ambiguità ed è per questo motivo che le varianti grafiche hanno un impatto minore e sono meno significative di quelle dei testi letterari di Guodian.⁹⁴

⁹⁰ *Ibid.*, p. 946

⁹¹ Poiché all'epoca a cui risale la sepoltura del marchese Yi, Zeng era uno stato vassallo di Chu, le listarelle ritrovate in questa tomba vengono assimilate a quelle propriamente di Chu. LIU (2016), p. 36

⁹² *Ibid.*, p. 947

⁹³ GALAMBOS (2017), p. 43

⁹⁴ VENTURE (2009), pp. 947-949

Anche guardando alla totalità dei testi non-letterari prodotti a Chu, sarà possibile riconoscere una certa misura di uniformità dei caratteri (più alta rispetto a quella che si registrerebbe se considerassimo anche i testi letterari per questa valutazione) e delle precise abitudini di scrittura. In questo caso, Venture si riferisce all'insieme delle persone di Chu che producevano testi scritti come ad una "comunità estesa". Va però ricordato che allo stato attuale gli studiosi non hanno accesso a un grande numero di manoscritti provenienti da altri regni degli Stati Combattenti, per cui si può solamente essere dimostrare che alcune varianti grafiche o che alcuni usi di caratteri facessero parte dell'*usus scribendi* degli scribi di Chu, ma ciò non esclude che determinate pratiche potessero in voga anche in altri territori, o che ci potessero essere delle contaminazioni tra i vari stili di scrittura.⁹⁵

1.3.4.4 I prestiti fonetici: *tongjiazi* 通假字 e *jiajiezi* 假借字

Nella scrittura degli Stati Combattenti è frequente anche l'uso di prestiti fonetici. Si possono distinguere due diverse categorie di prestiti, i *tongjiazi* 通假字 e i *jiajiezi* 假借字. In italiano, così come in altre lingue, non esiste una traduzione che possa trasmettere appieno la differenza tra questi due tipi di prestiti, per cui verrà usato il nome cinese.

Wilkinson definisce i *tongjiazi* come dei caratteri alternativi usati per rappresentare delle parole che possiedono una grafia propria, detta *benzi* 本字. Questi caratteri alternativi hanno la stessa pronuncia del *benzi*, o una pronuncia simile,⁹⁶ ma diverso significato. Dal punto di vista semantico, quindi, non hanno alcun collegamento con il *benzi*. Un esempio di prestito è scrivere *zǎo* 蚤 "pulce" per rendere *zǎo* 早 "presto". Un carattere può avere più *tongjiazi*, e un *tongjiazi* può esprimere più di una parola. È il caso di *shǐ* 矢 "freccia", che poteva essere usato per *shǐ* 屎 "escrementi" o per *shì* 誓 "giuramento". Alcuni *benzi* e *tongjiazi* possono anche essere usati in modo intercambiabile, ma si tratta di un numero limitato di occorrenze. I *tongjiazi* sono attestati già sui bronzi Zhou, ma raggiunsero la loro massima

⁹⁵ *Ibid.*, p. 949

⁹⁶ La pronuncia di due caratteri viene considerata uguale se l'iniziale (*sheng* 声), la rima o finale (*yun* 韻) e il tono (*diao* 調) corrispondono. Simile se solo due di questi parametri sono rispettati. I suoni non si riferiscono al cinese moderno, ma al cinese antico che si parlava all'epoca in cui venivano usati questi espedienti dei prestiti fonetici. WILKINSON (2013), p. 45

diffusione durante gli Stati Combattenti e le dinastie Qin e Han, poiché il sistema di scrittura non era ancora stato standardizzato. La creazione di nuovi *tongjiazi* terminò nelle epoche Tang e Song, ma l'uso dei prestiti fonetici si protrasse fino alle riforme della scrittura del XX secolo.⁹⁷

Il termine *jiajie*, invece, è una delle sei categorie di formazione dei caratteri (*liushu* 六書) elencate da Xu Shen nello *Shouwen*, e indica l'uso un carattere per rendere una parola omofona o quasi-omofona, ma non correlata semanticamente.⁹⁸ Con *jiajiezi* i paleografi moderni si riferiscono ai caratteri che vengono presi in prestito, sempre sulla base dell'omofonia, per rappresentare parole prive di un proprio *benzi*.⁹⁹ È il caso della parola *wèi* 謂 “chiamare, dire”, che in origine veniva scritta attraverso il *jiajiezi wèi* 胃, che vuol dire “stomaco”. Solo in un momento successivo le due parole vennero distinte anche graficamente, e venne aggiunto il radicale della parola 言 per creare 謂.¹⁰⁰

1.4 Considerazioni finali

Alla luce dei modi di produzione, della natura fluida dei testi su bambù e delle caratteristiche della scrittura degli Stati Combattenti, bisogna riconoscere che lo studio di questo genere di manoscritti genera diverse sfide e diverse difficoltà. Inoltre, dal punto di vista filologico risulta complicato ricostruire e stabilire il legame di relazione tra diversi testimoni manoscritti, e tra questi e il *textus receptus*, la cronologia in cui determinate idee o determinate filosofie sono apparse e addirittura l'autenticità e la bontà di alcune lezioni. Da una parte, il numero di manoscritti ritrovati fino a questo momento rappresenta sicuramente solo una minima parte dell'intero patrimonio testuale dell'epoca. Dall'altra, dato che ogni testimone è in realtà una copia, o apografo, basata su uno, due o più esemplari, gli antigrafici, non possiamo dare per scontato che il processo di trasmissione sia meccanico e privo di errori, ma dobbiamo aprirci alla possibilità che alcuni manoscritti possano conservare al loro interno sia lezioni genuine che lezioni guastate a causa del processo di copiatura. E questi stessi errori possono

⁹⁷ *Ibid.*, p. 45

⁹⁸ ARCODIA & BASCIANO (2021), pp. 65-66

⁹⁹ GALAMBOS (2006), p. 80

¹⁰⁰ QIU (2000), p. 265

essere di varia natura, frutto di modifiche volontarie del testo, oppure di errori meccanici, sviste, interpolazioni di vario genere o interpretazioni divergenti. Nell'ambito dei testi manoscritti cinesi, piuttosto che la ricerca di un unico testo originale dal quale tutti gli altri sono derivati, Andreini ritiene che sarebbe più appropriato parlare di un "bacino di raccolta", in cui inserire tutte le varie edizioni di un testo, ognuna delle quali rappresenta una fase diversa del processo di redazione.¹⁰¹

¹⁰¹ ANDREINI (2004), pp. 275-289; PERKINS (2015), pp. 199-200

1.5 Come vengono studiati i manoscritti

Al giorno d'oggi per lo studio dei codici antichi abbiamo a disposizione delle edizioni critiche curate nei minimi dettagli, corredate di foto e riproduzioni del materiale archeologico, trascrizioni e analisi delle grafie e del contenuto dei manoscritti. Sono strumenti indispensabili per chi studia il patrimonio testuale della Cina antica, in quanto l'accesso e la consultazione degli originali è consentita solamente alle équipes specializzate. Normalmente in seguito ad una scoperta, la pubblicazione di questi volumi è di competenza delle istituzioni che custodiscono i manoscritti nelle proprie collezioni. Nel percorso che porta dal ritrovamento dei testi alla pubblicazione di un'edizione critica, gli studiosi si trovano ad affrontare numerose difficoltà. I paleografi e gli archeologi cinesi si riferiscono all'interezza di questo processo con il nome di “*zhengli*” 整理, che significa “organizzare, mettere in ordine”.¹⁰² Il primo ostacolo è rappresentato dal recupero e dal trattamento del materiale archeologico. Si tratta, infatti, di artefatti risalenti a circa 2000 anni fa, che inevitabilmente vengono spesso rinvenuti in condizioni tutt'altro che ottimali. Come già indicato in precedenza, nella maggior parte dei casi i cordoni di legatura che tengono insieme i manoscritti su bambù si disintegrano, per cui le listarelle vengono ritrovate sparpagliate alla rinfusa, mentre i danni che possono subire i manoscritti in seta consistono lacerazioni dei rotoli che portano alla perdita del contenuto. Oltre agli effetti dello scorrere del tempo e a cause naturali, come infiltrazioni di acqua e fango o terremoti, ci sono altri fattori che determinano lo stato di conservazione dei manoscritti. La loro sopravvivenza nel sottosuolo è possibile solamente grazie a specifiche condizioni favorevoli del clima, della composizione del terreno e del modo in cui un sito funerario è stato costruito. La rimozione dei testi dal sito che ne ha permesso la conservazione per due millenni li espone immediatamente a condizioni ambientali diverse, che ne compromettono l'integrità.¹⁰³ È compito degli archeologi, quindi, quello di trasferire i manoscritti in un luogo protetto, pulirli e trattarli chimicamente per evitare che si deteriorino. Per citare un esempio, le listarelle di Guodian al momento della loro scoperta erano incrostate di fango, che le aveva rese nere e illeggibili. Per questo motivo furono sottoposte a un trattamento che le riportò al loro colore

¹⁰² SHAUGHNESSY (2006), p. 14

¹⁰³ GIELE (2003), pp. 417-418

naturale, dopodiché vennero inserite in delle provette contenenti acqua distillata per garantirne la conservazione.¹⁰⁴

Nel caso specifico dei manoscritti su bambù, se vengono ritrovati privi del cordino di legatura e senza una chiara indicazione della sequenza delle listarelle (come ad esempio, la sopraccitata numerazione sul *verso*), e specialmente nel caso di *corpora* costituiti da un numero elevato di codici, gli studiosi si trovano di fronte alla duplice sfida di riconoscere e distinguere i testi contenuti nelle listarelle e ricostruirne l'ordine. Per identificare quali listarelle formassero un testo indipendente, ci si deve in primo luogo basare sull'osservazione delle loro caratteristiche fisiche, in modo da raggruppare tra di loro quelle che presentano attributi omogenei. I criteri vengono analizzati la composizione del materiale, la lunghezza delle listarelle, la forma delle loro estremità, il numero di solchi per accogliere il nastro di legatura e la distanza tra di essi, la dimensione dei caratteri e lo stile calligrafico. Eventuali frammenti di listarelle spezzate vengono rimessi insieme sulla base del bordo delle fratture. Altri fattori che concorrono alla determinazione dell'ordine di un gruppo di listarelle sono l'uso di eventuali segni di interpunzione nel testo, lo stile di scrittura e "l'individuazione della sequenza logica degli argomenti trattati".¹⁰⁵ Nel momento in cui un manoscritto ha una controparte a stampa, gli editori spesso tendono a prenderla come modello, ma ciò non significa necessariamente che la disposizione dei contenuti all'interno della *vulgata* e del manoscritto coincidessero. In ogni caso, bisogna ricordare che l'ordine stabilito dagli editori è un ordine presunto e non definitivo o esente da correzioni e revisioni. Si può vedere un esempio di questo fenomeno nella ricostruzione della sequenza delle listarelle che formano il *Laozi A* di Guodian. Il testo è stato diviso in cinque blocchi, segnati all'inizio da una "listarella di testa", i cui primi caratteri corrispondono con l'incipit di una stanza del *Laozi receptus*, e che terminano con un segno di interpunzione, dopo il quale viene lasciato uno spazio vuoto fino alla fine della listarella. Le cosiddette "listarelle di testa" sono quindi la n.1, la n.21, la n. 24, la n. 25 e la n. 33. Tuttavia, non c'è alcuna prova del fatto la listarella battezzata come la n. 1 fosse effettivamente intesa

¹⁰⁴ SHAUGHNESSY (2006), p. 15

¹⁰⁵ SCARPARI (2005), p. 118

come la prima del manoscritto anche all'epoca della sua stesura. Il testo sarebbe potuto cominciare con la listarella n. 21, la 24, la 25, o addirittura la 33.¹⁰⁶

Prima di passare alla lettura dei testi, gli editori devono effettuare anche la trascrizione dei caratteri nella grafia moderna. Il nome in cinese di questo processo è *liding* 隸定. Quando una grafia è inequivocabilmente trasponibile nella sua versione standard, gli editori in genere si limitano a fornire il carattere equivalente in cinese moderno. Se, invece, una grafia presenta una struttura anomala o non standard, vengono trascritti i suoi componenti uno per uno e poi riassemblati a formare il carattere registrato sul manoscritto.¹⁰⁷ Un altro passaggio è quello dell'assegnazione dei titoli ai manoscritti. Quando ci si trova di fronte a un esemplare anepigrafo, il titolo è solitamente scelto dagli editori di quel particolare testo. Può essere formato dalle prime parole del testo, oppure essere una breve esposizione del contenuto dello stesso.¹⁰⁸

Tutti questi elementi, la ricostruzione dell'ordine delle listarelle, l'attribuzione di un titolo, la trasposizione e poi l'interpretazione delle grafie o l'analisi del materiale testuale di un testo da parte degli studiosi contemporanei sono in realtà puramente arbitrari e ipotetici, a totale discrezione degli editori dei volumi o degli articoli dedicati a questi codici antichi. Questo è il motivo per cui tutte le pubblicazioni o edizioni critiche riguardanti un testo o un *corpus* di testi vengono immediatamente messe al vaglio e ulteriormente commentate da altri esperti, che possono proporre delle nuove soluzioni di lettura delle grafie o di ricostruzione della sequenza delle listarelle.

¹⁰⁶ SCARPARI (2005), pp. 118-121; ANDREINI (2013), pp. 887-888

¹⁰⁷ CABOARA (2014), p. 259; SHAUGHNESSY (2006), p. 17-18

¹⁰⁸ RICHTER (2013), p. 13

1.5.1 Ulteriori questioni relative allo studio dei manoscritti

Le notizie riguardanti l'importanza e il valore di queste scoperte hanno fatto il giro del mondo e ispirato due fenomeni problematici. Uno è quello della falsificazione dei testi. Sebbene non si tratti di una pratica nuova in Cina (esistono dei casi documentati fin dalla dinastia Han Occidentale), questa ha sicuramente visto un incremento nell'ultimo periodo, dato il fermento che si è creato intorno ai ritrovamenti dei manoscritti.¹⁰⁹ L'altro è quello del saccheggio delle tombe. Anche in questo caso, si parla di un problema che è sempre esistito, ma negli ultimi anni, un numero crescente di listarelle provenienti da scavi illegali sono comparse sui mercati neri e dell'antiquariato, e sono state perlopiù acquistate da musei o da università cinesi per il loro studio e la loro preservazione. In primo luogo, prelevare in maniera non controllata e non regolamentata oggetti dalle tombe rende ancora più complicato il lavoro di *zhengli*. Impedisce di conoscere il contesto in cui erano stati interrati, e nel caso specifico dei manoscritti, di sapere se i testi in un determinato *corpus* appartengano tutti allo stesso sito, oppure a sepolture diverse, e se sono completi o meno. Tra i danni causati dai tombaroli sono anche state documentate delle occorrenze in cui listarelle sono state usate come torce per accendere il fuoco, oppure in cui si pensa siano state spostate da una tomba all'altra durante una fuga.¹¹⁰ Ma c'è un altro problema relativo ai manoscritti trafugati, ovvero la questione etica. Infatti, le acquisizioni di testi provenienti da scavi illegali da parte delle istituzioni in Cina creano un circolo vizioso. Per questi enti, e per gli studiosi che ci lavorano, entrare in possesso di manoscritti antichi è motivo di prestigio e orgoglio, ma acquistarli dai mercati dell'antiquariato non fa altro che incoraggiare ulteriori saccheggiamenti e deprezzazioni di sepolture, con i conseguenti danneggiamenti del materiale archeologico e perdita di importanti informazioni. In particolare, la scoperta del sito di Guodian è stata il momento spartiacque per i ladri di tombe. Se prima le listarelle venivano lasciate al loro posto, forse perché i tombaroli non ne conoscevano il valore, adesso hanno una chiara idea di cosa cercare. Le implicazioni di carattere etico riguardo lo studio e la collezione di manoscritti cinesi sono un campo ancora relativamente inesplorato, ma Goldin ritiene che ormai sia arrivato il

¹⁰⁹ SCARPARI (2005), pp. 125-126

¹¹⁰ GIELE (2003), p. 419

momento di interrogarsi sulla complicità indiretta, in quelli che di fatto sono reati, di cui i ricercatori si rendono colpevoli partecipando allo studio di questi testi.¹¹¹

¹¹¹ GOLDIN (2013), pp. 156-58

Capitolo 2

2.1 Il *corpus* del Museo di Shanghai

Il *corpus* di manoscritti del Museo di Shanghai del quale fa parte anche il FWLX, inizialmente comparve sul mercato dell'antiquariato di Hong Kong nella primavera del 1994. Venuto a conoscenza di questi manoscritti e ritenendo che potessero essere originali del periodo degli Stati Combattenti, il professore e paleografo Cheung Kwong-yue (Zhang Guangyu) 張光裕 della Chinese University of Hong Kong 香港中文大學 riferì il fatto al direttore del Museo di Shanghai, Ma Chengyuan 馬承源. Dopo aver esaminato delle riproduzioni delle listarelle inviate via fax, Ma Chengyuan decise di acquistare i manoscritti, che arrivarono al museo nel maggio del 1994. Questo primo gruppo di manoscritti comprendeva circa 700 listarelle, che avevano un immediato bisogno di essere sottoposte ai trattamenti chimici per la conservazione: alcune erano già parzialmente danneggiate, mentre la maggior parte delle listarelle erano ancora incrostate di fango, e con l'esposizione ai raggi ultravioletti, un certo numero di queste aveva già cominciato a cambiare colore, da marrone a nero. Nell'autunno dello stesso anno, un secondo lotto di 497 listarelle dalle stesse caratteristiche comparve sul mercato di Hong Kong. In questo caso le listarelle furono portate al Museo di Shanghai (d'ora in avanti abbreviato in SB da *shang bo* 上博) grazie a delle donazioni esterne. Il loro numero totale salì così a più di 1200.¹¹² I formati delle listarelle sono disparati. La loro lunghezza varia tra 23.8 cm e 57.2 cm. Alcuni esemplari erano legati mediante due cordini, altri con tre.¹¹³ La corrispondenza tra i contenuti testuali del primo gruppo di listarelle con quelli del secondo ha evidenziato come i due facessero originariamente parte dello stesso *corpus*.

Poiché i manoscritti sono stati recuperati dallo scavo illegale di presumibilmente almeno un sito archeologico, è impossibile stabilire con precisione il luogo e la data di ritrovamento. All'epoca della loro acquisizione si vociferava che provenissero dalla provincia

¹¹² COOK (2012), pp. 23-24; RICHTER (2013), pp. 21-23; MA (2001), pp. 1-2

¹¹³ LIU (2016), p. 41

dello Hubei. L'ipotesi è corroborata dal fatto che nell'ottobre dell'anno precedente nella stessa area erano stati portati alla luce in maniera ufficiale e controllata i manoscritti di Guodian, che presentano caratteristiche estremamente simili a quelle della collezione di SB. La ridotta distanza temporale tra le due scoperte è un ulteriore elemento a favore di questa teoria, che rimane purtroppo impossibile da verificare. Per giunta, negli ultimi anni la Chinese University of Hong Kong è entrata in possesso di 259 listarelle, il contenuto di una decina delle quali corrisponde in parte a dei passaggi dello *Ziyi* 緇衣¹¹⁴ e del *Zhouyi*. Queste sezioni sono quelle che incidentalmente mancano dalle versioni di questi testi conservate allo SB, il che potrebbe indicare una connessione tra i due gruppi di listarelle. Come già spiegato nel capitolo precedente dell'elaborato, le circostanze del ritrovamento dei manoscritti di SB lasciano agli studiosi delle domande a cui non è possibile fornire una risposta: impediscono, per esempio, di sapere se il *corpus* è completo, se delle listarelle sono state danneggiate durante lo scavo, oppure se ci sono delle parti o dei testi mancanti, forse non ancora scoperti, oppure custoditi presso altri musei o altre università.¹¹⁵ Tutti questi problemi non fanno altro che complicare ancora di più il lavoro di studio e interpretazione di questi testi da parte degli esperti.

Ciò che si è potuto stabilire con certezza, invece, è la datazione dalle listarelle: i test al radiocarbonio effettuati dal Museo di Shanghai e dall'Istituto Cinese di Scienze 中國科學院 su alcune listarelle hanno provato che esse risalgono a 2257 ± 65 anni fa, ovvero intorno alla metà del III secolo a.C. L'inchiostro non è stato testato, tuttavia la reazione alla luce solare e all'ossigeno delle listarelle e del colore dell'inchiostro era corrispondente con quella osservata su testimoni provenienti da scavi controllati, provando così l'autenticità dei manoscritti del Museo di Shanghai. L'indagine dello stile calligrafico delle grafie e dei resoconti storici contenuti in alcune delle listarelle hanno, poi, confermato l'appartenenza dei testi al patrimonio culturale di Chu. Con molta probabilità, i manoscritti facevano parte del corredo funerario proveniente dalla tomba appartenente ad un membro della nobiltà.¹¹⁶

¹¹⁴ Lo *Ziyi* è uno dei capitoli del *Liji*.

¹¹⁵ LIU (2016), p. 46; COOK (2012), pp. 23-24; RICHTER (2013), pp. 21-23

¹¹⁶ MA (2001), p. 2; RICHTER (2013), pp. 22-23; KRIJGSMAN (2018), p. 22

Dopo la loro acquisizione nel 1994, ci sono voluti tre anni affinché l'equipe di specialisti del Museo di Shanghai completasse il lavoro di restauro e conservazione delle listarelle. Il processo di ricostruzione del loro ordine, di studio delle grafie, di identificazione delle opere, però, cominciò già nel 1995, inizialmente sotto la guida del professor Li Ling dell'Università di Pechino 北京大學. I risultati delle ricerche sono stati pubblicati in una serie di otto monografie a partire dal 2001, corredate da riproduzioni a colori delle listarelle e commenti dei curatori.

L'intera raccolta di testi comprende un centinaio di manoscritti, di cui solo il 10% presenta una controparte trasmessa a stampa: la maggior parte di quelli che sono stati recuperati era quindi sconosciuta agli studiosi prima della loro acquisizione. I testi appartengono a una grande varietà di generi: sono presenti manoscritti di carattere filosofico, storico, politico e militare, per un totale di più di 30000 grafie, vergate da 10 diversi copisti. Tra i manoscritti, ce ne sono due in comune con il corpus di Guodian, lo *Ziyi* e il *Xingqing lun* 性情論 (che appare tra i manoscritti di Guodian con il titolo di *Xing zi min chu* 性自命出). Come succede anche per altri ritrovamenti, i testi filosofici possono essere ricondotti a diverse indirizzi di pensiero: molti sono di stampo confuciano, mentre altri, come riporta Cook, “sembrano derivare da diverse origini filosofiche, alcuni sembrano addirittura sfidare direttamente le idee confuciane”.¹¹⁷

¹¹⁷ “Would appear to derive from different philosophical origins altogether, some even appearing to directly challenge Confucian views.” COOK (2012), pp. 24 (n.d.t.)

2.2 Aspetti codicologici del *Fan wu liu xing* 凡物流形

2.2.1 Differenze tra i due testimoni

Del FWLX sono sopravvissuti due testimoni, entrambi conservate al Museo di Shanghai, e distinti attraverso la denominazione FWLX A e FWLX B (in cinese, rispettivamente *Fan wu liu xing jia* 凡物流形甲 e *Fan wu liu xing yi* 凡物流形乙). Nonostante il testo non sia stato trasmesso a stampa, la presenza di due copie suggerisce che dovesse avere una certa importanza e un certo significato.¹¹⁸ La copia A presenta il testo completo, formato da 846 caratteri (ci sono alcune lacune, ma sono state colmate grazie al confronto con la copia B), distribuiti su 30 listarelle lunghe poco più di 30 cm e dalle estremità squadrate (a causa del contenuto testuale e dello stile calligrafico non corrispondenti con il resto del manoscritto, oggi una listarella viene esclusa dalla conta finale. La questione sarà trattata più nel dettaglio nei paragrafi successivi). Il numero di grafie per listarella oscilla tra le 25 e 32. La copia B è più danneggiata rispetto all'altra, con molte sezioni mancanti: è composta in totale da 21 listarelle dalle estremità squadrate e 601 caratteri. Le listarelle sono più lunghe rispetto al FWLX A, circa 40 cm, e di conseguenza anche il numero di caratteri scritti su ogni listarella è più alto, in media se ne trovano 37. Anche la calligrafia è differente tra le due copie: i caratteri del FWLX B sono descritti dagli esperti come più ordinati rispetto a quelli del manoscritto A, quindi risulta che i testi siano stati redatti da due scribi diversi.¹¹⁹ Da un attento confronto tra le copie del manoscritto, Cook¹²⁰ ha notato che i due testi sono praticamente identici dal punto di vista della struttura dei caratteri, della loro posizione e dell'uso dei segni di punteggiatura. Solo nel manoscritto A compaiono degli errori di copiatura, il che secondo Cook è segno del fatto che il FWLX A è stato redatto copiando il FWLX B.¹²¹

¹¹⁸ PERKINS (2015), p. 202

¹¹⁹ MA (2008), p. 221

¹²⁰ L'articolo qui citato è redatto in cinese, perciò Scott Cook ha usato il proprio nome cinese, Gu Shikao 顧史考. Poiché un'altra sua opera è già stata citata nei paragrafi precedenti dell'elaborato, per evitare confusione, si continuerà a riferirsi a lui usando il suo nome inglese.

¹²¹ GU (2009a), p. 4

2.2.2 La ricostruzione della sequenza delle listarelle

Il curatore del commento originale al testo è Cao Jinyan 曹錦炎 (per questioni di economicità nell'elaborato ci si riferirà a lui anche come curatore di SB). Immediatamente dopo la pubblicazione del volume contenente il commento al FWLX, numerosi ricercatori e studiosi sono accorsi per proporre le loro interpretazioni e per commentare la spiegazione data da Cao Jinyan, sia per quanto riguarda l'identificazione delle singole grafie, che per significato generale del testo, cercando di emendare e correggere quelli che a loro avviso erano gli errori dal punto di vista esegetico. Uno degli elementi che ha suscitato numerose critiche è stata la ricostruzione della sequenza delle listarelle e delle listarelle frammentate, che presentavano diverse problematiche a livello della sequenza dei contenuti, e per questo sono state emendate. Non tutti i problemi relativi a questa questione sono stati definitivamente risolti, poiché ci sono ancora delle divergenze di opinioni in merito.

Ai fini della presente analisi ci si è affidati alla ricostruzione proposta da Cook:¹²²

- FWLX A: 1-12a, 13b, 14, 16, 26, 18, 28, 15, 24-25, 21, 13a, 12b, 22-23, 17, 19-20, 29, 30
- FWLX B: 1-4, 11b, 5-8, mancante, 9, 10a, 11a, 19, 13a, 20, 21, 10b, 17-18, mancante, mancante, 15, 16, 12, 13b, 14, 22

In questa ricostruzione del FWLX A, che è il testimone meglio conservato che presenta il testo intero, non compare più la listarella originariamente identificata con il numero 27. Ciò è dovuto ad una serie di fattori. Per prima cosa, la listarella è danneggiata, la parte finale è mancante, per questo motivo è difficile stabilire con esattezza la lunghezza totale della listarella e, di conseguenza, se il formato corrisponde a quello del resto del manoscritto. In secondo luogo, non risulta che il contenuto testuale abbia alcun collegamento con il resto del FWLX. Infine, neanche la forma dei caratteri e lo stile in cui sono scritti coincidono con quelli delle altre listarelle. Sulla base della posizione e della distanza tra i solchi che ospitavano il

¹²² *Ibid.*, p. 5

cordino di legatura e del testo, è probabile che questa listarella appartenga ad un altro testo del corpus di SB, chiamato *Shenzi yue gong jian* 慎子曰恭儉.¹²³

2.3 Il contenuto e la struttura

Il FWLX rappresenta un esempio di unione pre-Qin di cosmologia, pensiero politico e trattato di coltivazione interiore, il cui scopo principale è quello di fornire delle linee guida per il governo degli uomini a imitazione delle leggi che stanno alla base dell'universo. La speculazione filosofica di questo genere si sviluppò a partire dal periodo degli Stati Combattenti, dando vita a diverse teorie riguardo la natura degli esseri e del cosmo, molte delle quali condividevano la tendenza a mettere in correlazione il processo creativo e generativo degli esseri con altri aspetti della vita degli uomini.¹²⁴

Il testo si può chiaramente dividere in due sezioni distinte. Nella prima vengono posti una serie di interrogativi riguardanti un'ampia gamma di fenomeni, quali il modo in cui il mondo e tutti gli esseri vengono creati e ottengono una forma e un corpo stabili, la vita e la morte, gli spiriti ultraterreni, la crescita delle piante o fenomeni atmosferici e meteorologici. La seconda parte, invece, fornisce la risposta indiretta a tutte queste domande, ovvero chiarisce che lo sviluppo del mondo e alla creazione dei fenomeni e degli esseri sono guidati da un unico principio generativo, l'Uno (*yi* 一) o Unità. Il FWLX, tuttavia, non considera l'Uno solamente come la forza che governa il mondo materiale, ma anche la guida per il governo. Il sovrano, infatti, è colui che, attraverso la coltivazione di sé, è in grado di conformarsi e adattarsi al principio dell'Uno e applicarlo al governo dello stato e degli uomini.

L'esposizione dei temi attraverso una serie di domande una dietro l'altra è uno degli espedienti più comuni di sviluppare il pensiero filosofico nel periodo cinese classico, in quanto coinvolge il lettore nella ricerca della risposta alle sue domande creando attraverso la creazione

¹²³ GU (2009b), p. 3

¹²⁴ CHAN (2015), p. 286; ANDREINI (2023), p. 2-3

di un senso di suspense. Un esempio di articolazione del discorso speculativo simile a quello del FWLX si trova, ad esempio, nel capitolo *Tianyun* 天運 del *Zhuangzi* 莊子.¹²⁵¹²⁶

Il curatore di SB e altri studiosi, però, ritengono che il testo sia costituito solamente da domande senza risposta e non ci sia un collegamento logico tra le due sezioni di cui è composta l'opera, vista la divergenza in termini del tema principale di cui trattano, da domande su vari fenomeni naturali a una discussione sul principio dell'Uno e su affari che riguardano la sfera governativa e amministrativa. Questo è anche il motivo che porta Asano Yuichi 淺野裕一 ad affermare che in origine le due sezioni dovessero essere due testi indipendenti e distinti, che lui nomina *Wenwu* 問物 "Domande sulle cose" e *Shiyi* 識一 "Conoscere l'Uno", uniti insieme in un secondo a causa di un errore dovuto alla continua copiatura e trascrizione. In particolare, l'errore si troverebbe a cavallo delle listarelle n. 12 e n. 13, che in realtà sono entrambe frammentate in due parti. Sulla listarella 12, si trova l'espressione "草木奚得而生", "che cosa devono ottenere l'erba e le piante per crescere", mentre nel frammento inferiore della sulla listarella 13, compare la domanda "禽獸奚得而鳴", "che cosa devono ottenere le creature per emettere i loro versi?". Questi versi seguono la stessa struttura grammaticale e segnerebbero i limiti originali dei due testi. In mezzo a loro, nella parte superiore della listarella 13 si trovano anche quelle che per logica dovrebbero essere le risposte alle due domande, ovvero "草木得之以生/禽獸得之以鳴", "è ciò che l'erba e le piante ottengono per crescere / è ciò che le

¹²⁵ MA (2008), p. 221; ANDREINI (2023), p. 2

¹²⁶ Il *Zhuangzi* è l'altro testo fondamentale del daoismo insieme al *Laozi*. È ormai largamente attestato il fatto che il testo non contiene materiale omogeneo ascrivibile a un singolo autore, ma piuttosto una grande quantità di materiale miscelaneo redatto in epoche diverse. L'opera trasmessa è composta da 33 capitoli, tradizionalmente divisi in tre sezioni. La prima, intitolata *Neipian* 內篇 è considerata quella più antica e più genuina, redatta da un presunto maestro Zhuang Zhou 莊周, e che contiene al suo interno i temi e gli argomenti principali grazie ai quali l'opera è conosciuta. Si conosce molto poco della figura storica a cui la prima parte dell'opera è ascritta, le uniche informazioni a disposizione provengono dallo *Shiji*, che afferma che Zhuang Zhou era un contemporaneo di re Hui 惠 di Liang 梁 (370-319 a.C.) e di re Xuan 宣 di Qi (319-301 a.C.). Le sezioni seconda e la terza, chiamate rispettivamente *Waipian* 外篇 e *Zapian* 雜篇, sono più tarde e, sempre secondo la tradizione, sono state compilate nel corso dei secoli da seguaci di Zhuang Zhou o da pensatori di altre correnti di pensiero. Le vaghe informazioni riguardo alla figura storica del maestro Zhuang Zhou, unite alla mancanza di indicazioni precise nello *Shiji* riguardo la divisione interna dei capitoli, al fatto che nello *Hanshu* viene riportato che un testo denominato *Zhuangzi* composto da 52 capitoli, all'analisi del testo e dei parallelismi con altri testi, e a ciò che sappiamo della redazione dei Libri dei Maestri in seguito al ritrovamento dei manoscritti, inducono a pensare che la tradizionale composizione dell'opera, compresa la prima sezione, sia in realtà frutto di rielaborazione e riorganizzazione successive di diversi materiali testuali. KEIN (2010), pp. 299-369

creature ottengono per emettere i loro versi”.¹²⁷ Queste due pericopi risultano però fuori contesto in questo punto. Asano, cercando di spiegarne la ragione, ipotizza che “草木得之以生 / 禽獸得之以鳴” non facessero in origine parte dei due testi in cui divide in FWLX, ma che siano un’interpolazione aggiunta durante il processo di trascrizione, in modo da collegarle. La spiegazione di Asano, però, risulta problematica, in quanto è basata sulla ricostruzione dell’ordine delle listarelle proposta dal curatore di SB, ormai superata. In base alle nuove ricostruzioni, che mettono in una sequenza diversa i frammenti che formano le listarelle n. 12 e n. 13, il testo assume un senso logico e si presenta in questo modo:

草木奚得而生? (12a) 禽獸奚得而鳴? (13b)

Il frammento superiore della listarella n.13 viene posto verso la fine del testo, ed è inserito all’interno del discorso riguardante il principio dell’Uno. Così facendo le due domande precedenti ottengono una risposta diretta, in quanto è proprio l’Uno il principio che permette alle piante e all’erba di crescere e agli uccelli e alle bestie di emettere i loro versi:

是故有一，天下無不有；無一，天下亦無一有。無 (21) 目而知名，無耳而聞聲。
草木得之以生，禽獸得之以鳴。 [...] (13a)

Questo è il motivo per cui quando c’è l’Uno non c’è niente che il mondo non abbia; senza l’Uno, neanche il mondo avrà l’Uno. Anche senza gli occhi si conoscono i nomi, anche senza le orecchie si sentono i suoni. È ciò che l’erba e le piante ottengono per crescere, è ciò che le creature ottengono per emettere i loro versi.

Dal punto di vista della struttura, il testo segue un rigido schema metrico, che gli dona un carattere letterario, per questo viene anche definito come un poema lungo. Il curatore di SB lo divide in 9 strofe, introdotte, ad eccezione della prima, dalla locuzione “*wén zhī yuè* 聞之曰”, “si sente [dire che]”.¹²⁸ Poiché i contenuti della prima strofa e il modo in cui sono esposti corrispondono con le restanti strofe, Cao Feng 曹峰 suggerisce che forse anche la prima

¹²⁷ ASANO (2009)

¹²⁸ *Wén* 聞 “sentire, udire” in grafia antica può anche essere letto come *wèn* 問 “chiedere”, per cui alcuni studiosi leggono la prima occorrenza di questa locuzione come 問. Se ne discuterà più approfonditamente nella sezione dell’elaborato dedicata all’analisi delle grafie.

dovesse in origine essere aperta con l'espressione “聞之曰”, ma che non sia stata ricopiata su testimoni che sono sopravvissuti. L'uso ripetuto di “聞之曰”, o di espressioni di natura simile (come “君子曰”, “l'uomo esemplare dice” o “昔者君子有言曰”, “in passato l'uomo esemplare disse”), inoltre, è attestato in altri testi filosofici, sia trasmessi a stampa che manoscritti, che secondo lo stesso Cao Feng presentano tutti tre caratteristiche principali. La prima è che il contenuto spesso non è disposto in base ad una struttura chiara e rigida, piuttosto è formato da pericopi unite insieme sulla base della coerenza logica tra di loro. La seconda è che, dato che il testo non segue una struttura stabile e definita, l'ordine dei capitoli o delle sezioni può essere modificato, e si possono aggiungere oppure eliminare le pericopi a seconda delle necessità. Infine, le espressioni come “聞之曰” indicano che ciò che viene introdotto non sono in realtà formulazioni di principi dottrinali originali, ma idee già formate e radicate all'interno delle società. Le sezioni del FWLX che, al contrario, si aprono con congiunzioni come “*shìgù* 是故”, “quindi, di conseguenza” potrebbero forse rappresentare delle rielaborazione successive di queste idee.¹²⁹

¹²⁹ CAO (2010)

2.4 Identificazione del contenuto filosofico

In molti hanno cercato di determinare l'affiliazione del FWLX con l'una o con l'altra corrente di pensiero e di dimostrarne il collegamento con diversi altri testi, sia a stampa che manoscritti, come il *Guanzi* 管子,¹³⁰ il *Zhuangzi*, il *Laozi* o il *Taiyi sheng shui* 太一生水.¹³¹ Certamente non si può negare la presenza di passaggi testuali paralleli tra il FWLX e altre opere. D'altro canto, la pratica di riutilizzare la stessa pericope in più testi (*yangong* 言公) era molto frequente nei testi del periodo classico. Diffondere la conoscenza era visto come un affare pubblico, piuttosto che privato.¹³² Per alcuni, però, e specialmente in ambito accademico cinese, l'impossibilità di categorizzare un testo antico in una corrente di pensiero ben definita è un problema. Cao Feng definisce il FWLX come un testo "inusuale" proprio per la difficoltà di conciliare il suo contenuto testuale con quello di altri volumi.¹³³ Considerato quello che sappiamo della storia redazionale dei testi antichi, e del modo in cui quelli trasmessi a stampa sono stati editati e revisionati dalle autorità imperiali, non ci deve stupire che un manoscritto del periodo degli Stati Combattenti presenti queste caratteristiche. Per questo motivo, lo scopo dell'esame effettuato in questo elaborato, non sarà quello di segnalare e identificare tutti i passaggi paralleli tra il FWLX e altri testi nel tentativo di stabilirne l'affiliazione, ma piuttosto quello di comprenderne il significato basandosi esclusivamente sul testo scritto. In particolare, ci si focalizzerà sui concetti di "fluidità" e "forma".

¹³⁰ Il *Guanzi* è un testo di natura filosofico-politica e economica ascrivito a Guan Zhong 管仲 (?-645 .C.), un famoso ministro del duca Huan 桓公 dello stato di Qi, dell'epoca degli Stati Combattenti. L'edizione trasmessa a stampa fu curata da Liu Xiang e contiene materiale testuale redatto da diversi autori e che può essere datato tra il V secolo a.C. e il primo periodo della dinastia Han. I temi principali riguardano il governo e l'applicazione delle leggi, ma alcuni capitoli trattano anche di virtù confuciane, dottrine daoiste, pensiero correlativo e teoria militare. LOEWE (1993), pp. 244-251

¹³¹ Il *Taiyi sheng shui* è un testo manoscritto appartenente al corpus di Guodian, scritto su listarelle della stessa dimensione di quelle della copia C del *Laozi*, e dalla stessa mano, il che fa ipotizzare che probabilmente i testi erano stati trascritti insieme e forse ne costituivano uno unico. Si tratta di un trattato di cosmologia che descrive la nascita del mondo e degli esseri a partire da una forza generativa definita *Taiyi* 太一 (Grande Uno) che opera con l'assistenza dell'elemento dell'acqua. COOK (2012), pp. 323-324.

¹³² LAI (2017), p. 177

¹³³ CAO (2010)

2.4.1 Divergenze tra le cosmologie

Uno degli aspetti più dibattuti del FWLX è quello riguardante la cosmologia e la denominazione del principio ultimo che governa l'universo. Altri testi in cui compaiono questi temi, e che per questo motivo sono stati accostati al FWLX, sono il *Laozi* e il *Taiyi sheng shui*. In ognuno di questi, però, viene presentato un punto di vista diverso, a partire dal nome che affidano al principio generativo ultimo. Nel FWLX è definito come “Uno” (*yi* 一), nel *Taiyi sheng shui* è il “Grande Uno” (*taiyi* 太一), mentre nel *Laozi* è la più nota “Via” (*Dao* 道). Oltre alle divergenze in termini del nome che il principio ultimo prende, la progressione che porta alla creazione degli esseri e delle diecimila cose (*wanwu* 萬物) segue una sequenza e un numero diversi di passaggi. Dall'altra parte, tutti e tre hanno in comune il fatto che riconducono la molteplicità che caratterizza il mondo ad una singola origine, e declassano il ruolo del Cielo e della Terra, facendoli derivare da una forza superiore.

Però, a causa della preminenza che ha ottenuto all'interno della speculazione filosofica nel corso dei secoli, e al fatto che è l'unico di questi tre testi ad essere stato trasmesso dalla tradizione, gli studiosi tendono ad approcciarsi allo studio dei manoscritti attraverso la lente del *Laozi*. Secondo Perkins, le discrepanze nei discorsi cosmologici presentati in questi testi rendono improbabile il fatto che appartengano allo stesso indirizzo o allo stesso lignaggio di pensiero. E allo stesso tempo, non ci sono prove, testuali o archeologiche, che dimostrino la superiorità della visione rappresentata dal *Laozi*. Una pratica molto frequente nello studio dei manoscritti è infatti quella di eleggere una determinata versione di un testo come metro di paragone attraverso cui giudicare le sue varianti. Nel caso della cosmologia del *Laozi*, ad esempio, si tende a dare per scontato che testi che presentano delle tematiche simili stiano in realtà dicendo le stesse cose del *Laozi* ma con parole diverse. Le somiglianze tra il FWLX e il *Laozi* potrebbero essere dovute, non ad una discendenza diretta tra i due testi, ma al fatto che probabilmente gli editori, i copisti o chiunque li abbia redatti abbia attinto dallo stesso bacino di raccolta di materiale testuale.¹³⁴

¹³⁴ PERKINS (2015), pp. 196-199

Ad esempio, anche per quanto riguarda la descrizione del principio ultimo da cui tutte le cose hanno origine, il FWLX e il *Laozi* presentano dei punti convergenti, ma anche delle sostanziali differenze. Entrambi i testi contengono due passaggi dalla struttura identica, che indicano la progressione della creazione degli esseri, a partire da un'unica origine che da sola genera la molteplicità della realtà. La listarella n. 21 del FWLX recita:

聞之曰：一生兩，兩生參，參生女，女成結。

Si sente [dire]: l'Uno genera il due, il due genera il tre, il tre genera il principio femminile, il femminile completa i legami.¹³⁵

Il *Laozi*, invece, riporta il ben più noto passaggio:

道生一、一生二、二生三、三生萬物。

Il Dao genera l'uno, l'uno genera il due, il due genera il tre e dal tre nascono le diecimila cose.

Da un primo confronto tra queste due pericopi si nota subito che la differenza non è limitata al nome con cui la forza ultima generativa viene chiamata. Nel FWLX prende il nome di Uno, ma questo Uno nel *Laozi* viene subordinato e fatto discendere da un altro principio, il *Dao*. L'Uno e il *Dao*, inoltre, presentano anche delle caratteristiche ontologiche diverse e per questo non possono essere usati in modo intercambiabile quando si discute di queste due opere. Nel *Laozi* il *Dao* viene descritto come un'entità misteriosa e imperscrutabile, che non ha forma, che non si può afferrare, non si può comprendere e non si può nominare. Al contrario nel FWLX, l'Uno viene presentato come qualcosa di tangibile, che una volta raggiunto attraverso la coltivazione interiore, può essere assaporato, udito e toccato, perché si trova in ogni angolo, ed è ciò di cui tutto è costituito:¹³⁶

¹³⁵ "It has been heard: One generates two, two generates three, three generates the feminine, the feminine completes bonds." PERKINS (2015), p. 215

¹³⁶ CHAN (2015), pp. 296-297; PERKINS (2015), pp. 226-227

是故一，咀之有味，嗅[之有臭]，鼓之有聲，近之可見 [...] (19)

Quindi, se si mastica l'Uno se ne potrà sentire il sapore, se lo si annusa se ne potrà sentire l'odore, se lo si colpisce se ne potrà sentire il rumore, se ci si avvicina lo si potrà vedere.

Anche parlando in termini più generali e non strettamente legati al *Laozi*, si può affermare la stessa cosa. Quando ci si trova davanti a due o più testi paralleli, non è realistico né utile stabilire quale sia l'originale e quale una variazione, o addirittura una versione guastata. Qualsiasi tentativo di correggere o emendare eventuali errori o differenze per rendere i testimoni uguali risulterebbe nella creazione di un testo che non ha alcun valore storico, in quanto mai esistito prima. Ogni testimone deve essere considerato a sé, prendendo nota di quali sono i punti in comune e quali le discrepanze per cercare di ricostruire la loro storia testuale.¹³⁷

¹³⁷ PERKINS (2015), p. 199; RICHTER (2013), p. 66

2.5 Analisi testuale e contenutistica del *Fan wu liu xing*


2.5.1 Introduzione alla metodologia


In questa sezione dell'elaborato si cercherà di presentare un quadro generale dello stato dell'arte della ricerca sulla prima parte del FWLX, confrontando i commenti e le opinioni dei singoli studiosi, e cercando di stabilire quali sono le interpretazioni più plausibili e più ragionevoli. L'analisi sarà corredata anche da una traduzione delle pericopi. Per poter tradurre il testo e analizzare le grafie, mi sono avvalsa di alcuni strumenti, che verranno presentati qui di seguito. Per ricercare il significato delle parole in cinese classico sono stati usati il dizionario moderno *Grand Ricci: dictionnaire de la langue chinoise* e lo *Shuowen jiezi* 說文解字 (<https://www.shuowen.org/>). Per poter confrontare le grafie presenti sul FWLX con quelle di altri manoscritti è stato usato il database online *Chujian zixing ku* 楚簡字形庫 (<http://www.kaom.net/jianc.php>). Per esaminare la composizione delle grafie antiche è stato, invece, utile il database e dizionario online *Hanyu duo gongneng ziku* 漢語多功能字庫 (<https://humanum.arts.cuhk.edu.hk//Lexis/lexi-mf/>). Dove presenti, le edizioni trasmesse a stampa dei Classici sono state consultate attraverso il sito *Chinese Text Project* 中國哲學書電子化計劃 (<https://ctext.org/>).

2.5.2 Esame paleografico e traduzione

1. 凡物流形, 奚得而成?

Poiché tutte le cose fluttuano nelle loro forme, cosa acquisiscono per raggiungere la completezza?

Cao Jinyan interpreta la grafia con cui si apre il manoscritto  come 𠂔, ossia un *fangou* 繁構¹³⁸ del carattere *fán* 凡 “tutto”, scritto con l’aggiunta del radicale della bocca 口 nella parte inferiore, indicando che è possibile osservare diverse occorrenze di questa grafia alternativa nei testi degli Stati Combattenti,¹³⁹ come ad esempio nel manoscritto *Rui Liangfu*

 *bi* 芮良夫𠂔, appartenente al corpus di manoscritti dell’Università Tsinghua 清華大學. Il gruppo di studio dei ricercatori del Centro per lo studio paleografico dei testi manoscritti dell’Università di Fudan (*Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin yanjiusheng dushuhui* 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會, d’ora in poi abbreviato in gruppo Fudan), invece, legge questa grafia come *pǐn* 品, con il significato di “cose numerose o molteplici”;¹⁴⁰ la scelta di questa interpretazione, tuttavia, non è corredata da alcun commento,¹⁴¹ e anche dal punto di vista della forma risulta difficile comprendere il collegamento tra la grafia e il carattere 品. Sia Ji Xusheng 季旭昇 che Scott Cook notano che entrambe le interpretazioni della grafia in questione sono legittime, in quanto i caratteri hanno significato e pronuncia simili e le espressioni “凡物” e “品物” sono

¹³⁸ L’espressione che viene usata in cinese per descrivere questo tipo di strutture, *fangou*, è un termine che descrive un carattere complesso, composto da componenti in eccesso, più di quante ne presenti nella grafia standard. Non è da confondere con la parola *fantizi* 繁體字, che indica i caratteri tradizionali, non semplificati. Poiché non esiste una traduzione appropriata di *fangou*, in questo elaborato si utilizzerà la trascrizione *pinyin*.

¹³⁹ MA (2008), p. 223

¹⁴⁰ FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008)

¹⁴¹ Nessuna delle interpretazioni fornite dal gruppo Fudan è corredata da alcuna spiegazione che giustifichi le loro scelte interpretative.

entrambe riscontrabili in testi trasmessi a stampa.¹⁴² Adottando una o l'altra lettura, quindi, non cambierebbe il significato complessivo del verso. Nonostante la proposta alternativa del gruppo Fudan, nell'ambiente accademico si continua ad utilizzare il titolo originario dell'opera, ovvero *Fan wu liu xing*.



2. 流形成體，奚得而不死？


Nel fluire nelle loro forme acquisiscono un corpo, cosa ottengono per non morire?

3. 既成既生，奚寡而鳴？

Poiché hanno raggiunto la completezza e sono venute al mondo, cosa devono diminuire in modo da poter parlare?

Questo passo è controverso dal punto di vista dell'interpretazione dei due verbi. Cao

Jinyan aveva inizialmente effettuato la trasposizione in grafia moderna della parola  come 寡, interpretandola come una forma abbreviata¹⁴³ di *guǎ* 寡 “pochi, solo, ridurre”, senza il radicale del tetto 宀. Questa lettura della grafia è giustificabile attraverso i testi manoscritti di Guodian, in cui 寡 è reso in alcune occorrenze attraverso la forma .¹⁴⁴ Per citare un esempio, nella stanza 19 del *Laozi receptus* compare il carattere in questione, che nella sezione

corrispondente del *Laozi A* di Guodian è reso attraverso la forma , ovvero 寡 se trasposto in grafia moderna. È possibile vederne un'altra occorrenza in un altro manoscritto del corpus di Guodian, a cui è stato assegnato il titolo di *Lumu gong wen zisi* 魯穆公問子思,

in cui il carattere 寡 nell'espressione 寡人 è reso dalla grafia .


¹⁴² JI (2009c); GU (2009a), pp. 8-9


¹⁴³ Con l'espressione “forma abbreviata” (*shengti* 省體) qui non si intendono i caratteri semplificati del cinese moderno, ma varianti delle grafie antiche che presentano dei componenti o dei tratti in meno rispetto alla loro versione standard.

¹⁴⁴ MA (2008), p. 225

Il curatore di SB, tuttavia, non legge questo carattere con il suo significato letterale, ma lo considera un prestito fonetico per l'omofono *guǎ* 呱, che con la pronuncia alternativa *gū* è l'onomatopea per il pianto di un bambino. Il gruppo Fudan, invece, suggerisce che la grafia sia in realtà da leggere come *gù* 顧,¹⁴⁵ “contemplare, considerare, chiamare”. Anche Liao Mingchun 廖名春 supporta questa lezione con la teoria della lettura di 寡 come 顧, citando due fonti a favore di questa interpretazione: la prima è il commentario al *Liji* 禮記¹⁴⁶ redatto dallo studioso di epoca Han Zheng Xuan 鄭玄 (127– 200 ca.), il quale indica che 寡 nel passaggio “故君子寡言而行以成其信” del capitolo *Ziyi* è una corrottela di 顧, dovuta alla pronuncia simile delle due parole; la seconda fonte è lo *Shuowen tongxun dingsheng* 說文通訓定聲,¹⁴⁷ in cui 寡 viene glossato come un *jiājie* del carattere 顧. Per quanto riguarda l'aspetto semantico, però, secondo Liao questa parola dovrebbe essere intesa con il significato di *niàn* 念, ossia “pensare a, avere nostalgia di”.¹⁴⁸

Il collegamento tra i due caratteri 寡 e 顧 è evidente sia a livello fonetico che grafico. Si vedano i due testimoni manoscritti dello *Ziyi*, sia quello di SB che quello di Guodian, nei quali compaiono delle grafie simili a quella riportata sul FWLX, che nella versione a stampa sono

rese da 顧. La grafia presente sull'esemplare di SB è  alle listarella n. 12 , mentre nella

versione di Guodian si trova sulla listarella n. 22  . Inoltre, il dizionario *Shi jing wenzi*

¹⁴⁵ FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008)

¹⁴⁶ Il *Liji* è uno dei Cinque Classici e raccoglie una serie di prescrizioni, norme, aneddoti e definizioni in materia di riti e comportamenti rituali. L'opera è divisa in quarantanove testi, la cui origine e datazione sono dibattute, e che differiscono per struttura e argomento. LOEWE (1993), pp. 293-297

¹⁴⁷ Lo *Shuowen tongxun dingsheng* è uno dizionario in 18 volumi compilato dal funzionario Qing 清 (1644-1911) Zhu Junsheng 朱駿聲 (1788-1858) basato sullo *Shuowen jiezi*. Fornisce il significato e la pronuncia di 7000 caratteri aggiuntivi oltre ai 9000 contenuti nello *Shuowen jiezi*. A differenza di questo, nel quale i caratteri sono ordinati secondo il loro radicale, nell'opera di Zhu Junsheng sono raggruppati sulla base dei componenti fonoforici e della categoria delle rime. Comprende anche una sezione che funge da dizionario di prestiti fonetici attraverso l'interpretazione dei Classici. YONG & PENG (2008), pp. 285-286

¹⁴⁸ LIAO (2008)

tongzheng shu 十經文字通正書¹⁴⁹ indica che il carattere 寡 in questo passaggio del *Liji* è un *tongjiazi* di 顧. Il database e dizionario online *Hanyu duo gongneng ziku* fornisce un'ulteriore



prova del legame collegamento tra questi due caratteri: nelle iscrizioni sui bronzi, 顧 è formato dai componenti *niǎo* 鳥 “uccello” e 寡, il quale funge da fonoforico; nella scrittura su bambù, invece, il carattere è formato sempre dal fonoforico 寡 e dal componente 見



. 150

Se accettassimo la lezione 顧, allora la pericope assumerebbe il significato di “a cosa rivolgono l’attenzione gli esseri al punto di emettere suoni?”.

Yang Zesheng 楊澤生 fornisce un’altra possibilità di interpretazione, ovvero ritiene che la grafia sia da interpretare come *huà* 畫 “disegnare, raffigurare qualcosa con un pennello”, sulla base della somiglianza tra le pronunce antiche. Nel *Taiping Yulan* 太平御覽¹⁵¹, inoltre, la frase “指寡殺人” del *textus receptus* del *Mozi* 墨子 viene riportata tre volte come “指畫殺人”, ossia con il carattere 畫 al posto di 寡. Dal punto di vista fonetico, tuttavia, non c’è una perfetta omofonia tra i due caratteri. Le classi delle iniziali delle due parole sono simili, ma la rima è diversa: 寡 appartiene alla rima in *yu* 魚, mentre 畫 alla rima in *xi* 錫. Queste prove non sono, quindi, sufficienti per poter considerare i due caratteri come dei prestiti fonetici.

¹⁴⁹ Il dizionario *Shi jing wenzi tongzheng shu* fu compilato dallo studioso e calligrafo Qian Dian 錢坫 (1744-1806) di epoca Qing, comprende 10 juan e deve al suo nome al fatto che riporta e analizza i *tongjiazi* presenti all’interno di dieci classici (*shi jing*), ovvero lo *Yijing* 易經, lo *Shujing* 書經, lo *Shijing* 詩經, il *Zhouli* 周禮, lo *Yili* 儀禮, il *Liji* 禮記, lo *Zuozhuan* 左傳, il *Gongyang zhuan* 公羊傳, il *Guliang zhuan* 穀梁傳 e il *Lunyu* 論語.

¹⁵⁰ HANYU DUO GONGNENG ZIKU,

<https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E9%A1%A7>

¹⁵¹ Il *Taiping Yulan* è un *leishu* 類書 di epoca Song, ovvero un’antologia di carattere enciclopedico di citazioni e brani provenienti da volumi preesistenti (Classici, trattati, composizioni poetiche, etc...) e ordinati secondo diverse categorie. Il *Taiping Yulan* deve il suo nome al fatto che fu commissionato dall’imperatore Taizong 太宗 (939-997) nel 977, ovvero il secondo anno dell’era Taiping. La sua compilazione terminò nel 983. Le citazioni contenute nell’opera sono divise in 55 categorie e più di 5000 sottocategorie e provengono da oltre 2000 fonti, il 70-80% delle quali è oggi perduto. WILKINSON (2013), pp. 955-957; YONG & PENG (2008), pp. 230-231

Nel caso del secondo verbo, gli studiosi concordano sulla sua trasposizione nel carattere *míng* 鳴 “richiamo, verso di un uccello o di un animale, emettere un suono, proclamare” della lingua moderna, ma dibattono sul suo significato. Il curatore di SB ritiene che questo carattere, per estensione di significato, debba essere inteso come con il senso di “pianto di bambino”, come per il verbo precedente 寡/呱.¹⁵² Yang non condivide questa interpretazione, poiché si tratterebbe di una ripetizione di significato; crede, inoltre, che i quattro caratteri precedenti, “既成既生”, facciano riferimento alla creazione di tutte le cose e di tutti gli esseri, inclusi quelli che non possono emettere suoni, per cui la scelta del verbo 鳴 non risulterebbe adeguata.¹⁵³ Yang appoggia la spiegazione data da Chen Wei 陳偉, secondo il quale 鳴 dovrebbe essere interpretato come *míng* 名 “chiamare, dare un nome”. Nel dizionario *Guangya* 廣雅¹⁵⁴, 鳴 è glossato come 名, mentre nel *Da Dai liji* 大戴禮記¹⁵⁵ viene indicato che il suo significato dovrebbe essere quello di *xiāngmìng* 相命, ossia “dare ordini”. In più, 鳴 e 名 e 命 sono *tongjiazi*.¹⁵⁶ Di conseguenza, Yang afferma che l'intero verso “奚呱而鳴” dovrebbe essere in realtà letto come “奚畫而名”, ovvero “come vengono ritratte/raffigurate e come viene dato loro il nome?”

Anche Andreini ritiene che l'interpretazione suggerita da Cao Jinyan sia ripetitiva, inoltre i riferimenti a *chéng* 成 e *shēng* 生 nel verso precedente fanno pensare che il passaggio in questione non si riferisca a delle azioni tipiche di un bambino piccolo o a un animale (鳴 ha tra i significati anche quello di “verso di un uccello o di un animale”). Nel FWLX appare altre due volte, nelle listarelle 13b e 13a, e in entrambe le occorrenze fa chiaramente riferimento al verso degli animali. Piuttosto, crede che il testo debba essere letto alla lettera. Nella seconda parte del

¹⁵² MA (2008), p. 225



¹⁵³ YANG (2009a)

¹⁵⁴ Il *Guangya* è un dizionario degli inizi del III secolo d.C. compilato da Zhang Yi 張揖 come supplemento al dizionario del III secolo a.C. *Erya* 爾雅, del quale segue la struttura. I primi tre capitoli in cui è divisa l'opera forniscono definizioni e spiegazioni di parole ed espressioni comuni, e sono *Shigu* 釋詁 “Spiegazione delle parole antiche”, *Shiyan* 釋言 “Spiegazione delle parole”, e *Shixun* 釋訓 “Spiegazione della retorica”. YONG & PENG (2008), pp. 215-217

¹⁵⁵ Il *Da Dai Liji* è una collezione di informazioni miscellanee in materia di riti, secondo la tradizione edita dal funzionario imperiale e studioso di epoca Han Dai De 戴德 (I secolo a.C.). Il volume raccoglie materiali sia da fonti pre-Han che da fonti coeve al tempo della sua presunta stesura. Il testo, però, non compare nello *Hanshu*, per cui la sua datazione è controversa. Probabilmente cominciò a circolare come testo indipendente dal II secolo d.C. LOEWE (1993), pp. 456-459


¹⁵⁶ CHEN (2009)

testo, invece, si troverebbe la risposta alle domande poste nelle prime tre pericopi, cioè l'oggetto sostituito dal sostituto interrogativo *xi* 奚, ovvero quello che deve essere conseguito e raggiunto affinché gli esseri e le cose possano ottenere la loro forma, il loro corpo e non morire. Si tratta del principio *yi* 一 “l'Uno” o “l'unità”, che sta alla base di tutto l'universo, da cui tutto si origina e trova il proprio sostentamento. Alle listarelle 18 e 28, (che secondo la ricostruzione di Cook dovrebbero essere lette una dietro l'altra) il testo recita:

能寡  (FWLX A)/  (FWLX B) 言呼, 能一 (18) 呼, 夫此之謂小成... [...] (28)

Sei in grado di usare con parsimonia le tue parole? Sei in grado di conformarti all'Uno? Questo è ciò che viene definito un piccolo traguardo...

Non solo la grafia utilizzata per rendere 寡 è simile a quella in esame, ma sembra anche che questi versi dimostrino che “ridurre le proprie parole” sia uno dei passaggi da compiere per poter raggiungere la conformità con l'Uno. Di conseguenza la domanda posta nelle prime righe del testo, “奚寡而鳴?”, potrebbe avere il significato di “cosa deve essere ridotto in modo da poter parlare?” ed essere riferita al fatto che parlare meno e ridurre i propri discorsi sia proprio uno dei modi che avvicina all'Uno. Nella letteratura a stampa, infatti, ci sono diversi esempi del fatto che l'espressione *guǎ yán* 寡言 è associata a persone e comportamenti esemplari.¹⁵⁷

La correttezza della lettura di  come 寡 potrebbe essere dimostrata anche dall'ultima strofa del testo, dove viene indicato che, dopo aver “ridotto le proprie parole” ed essere riusciti a raggiungere il principio dell'Uno e a conformarsi ad esso, con una singola parola (*yi yan* 一言) si può esprimere tutto ciò che il Cielo e la Terra rappresentano e attraverso di essa si possono governare sia lo stato che tutto il *tianxia*:

¹⁵⁷ ANDREINI (2023), pp. 3-5


聞之曰：一言而終不窮，一言而有衆；(20) 一言而萬民之利，一言而為天地旨。握之不盈握，敷之無所容。大(29)之以知天下，小之以治邦。(30)


Si sente [dire]: Una parola non si consumerà fino alla fine, con una parola si otterrà la moltitudine; con una parola tutto il popolo potrà trarne beneficio, con una parola si farà la volontà del Cielo e della Terra. Se [provi] ad afferrarla non riuscirai a tenerla in mano, se la diffondi non riuscirai a contenerla. Ingrandiscila per governare il *tianxia*, rimpiccioliscila per governare lo stato.

4. 既拔既根，奚後之奚先？


Quando le cose hanno una fine e un inizio, cosa viene prima e cosa viene dopo?



Il curatore di SB legge  come una versione arcaica di *bá* 拔 “estrarre, rimuovere”, sulla base delle interpretazioni date nel *Guwen sisheng yun* 古文四聲韻¹⁵⁸ e dai commentatori

dei manoscritti di Guodian. Nel *Guwen sisheng yun* viene riportato che 拔 è scritto  nell'edizione antica del *Laozi*, il cosiddetto *Gu Laozi* 古老子. Nei testi di Guodian sono registrate tre occorrenze di grafie assimilabili a quella che registrata nel FWLX e tutte e tre vengono commentate e interpretate come varianti antiche di 拔: due di esse si trovano nel *Xing zi ming chu* ed una nel *Laozi B*. Inoltre, nella versione a stampa del *Laozi* si trova il



carattere 拔 in corrispondenza di  nella listarella n°15 del *Laozi B*. La scelta di interpretare la grafia come 拔 sarebbe giustificata anche sulla base della correlazione di significato che si verrebbe a formare tra i verbi in questo verso, e del parallelismo con la seconda parte della pericope. Infatti, il verbo che si trova dopo 拔 è *gēn* 根, che significa

¹⁵⁸ Il *Guwen sisheng yun* è un glossario di grafie cinesi antiche di epoca Song compilato dal funzionario Xia Song 夏竦 (985-1051). Le grafie sono ordinate secondo lo stesso ordine dei toni del dizionario di rime *Qie yun* 切韻, da cui il nome dell'opera.

“radice, piantare”, del quale è l’opposto dal punto di vista semantico, mentre la domanda che viene posta è “奚後之奚先?”, “quale viene dopo e quale viene prima?”. In questo caso, quindi, ci sarebbe una corrispondenza tra 拔 e 後 e tra 根 e 先.¹⁵⁹ Il gruppo Fudan, Li Rui 李銳, e Shirley Chan, invece, leggono questa grafia come *běn* 本 “radice, origine”.¹⁶⁰ L’interpretazione come 本 è dibattuta, poiché sarebbe un sinonimo di 根, mentre nel testo c’è un preciso riferimento a una sequenza temporale con “奚後之奚先?”. Se si accettasse questa lezione, per distinguere 本 da 根, si potrebbe sostenere che quest’ultima parola dovrebbe essere interpretata con il significato di “base, fundamenta”. La pericope allora risulterebbe in:

既本既根，奚後之奚先？

Cosa viene prima e cosa viene dopo, quando le cose hanno radici profonde e hanno messo le basi (per consolidare se stesse)?¹⁶¹

Né Cook né Yang Zesheng concordano con questa interpretazione, poiché solitamente 本 è scritto diversamente nei testi degli Stati Combattenti: il componente 本 si trova sopra all’elemento 臼, come è possibile vedere nei diversi esemplari all’interno del manoscritto *Cheng*





zhi wen zhi 成之聞之 ritrovato a Guodian. Nel FWLX non solo i componenti sono invertiti, ma 本 è sostituito da *mù* 木, il legno. Entrambi, però, concordano anche nell’affermare, che rispetto al modo in cui è scritto nel FWLX, le ricorrenze di 拔 nei testi manoscritti di questo periodo presentano delle leggere differenze: il componente superiore è in genere un elemento simile a 齒 oppure 臼, per questo Cook vede la grafia del FWLX come una corruzione di 拔. Sostiene che le lezioni 拔 e 根 siano in verità una metafora per, rispettivamente, la morte e la vita. Secondo questo passo del FWLX, vita e morte sono due componenti del ciclo vitale, che vede un continuo susseguirsi di generazioni, ma chi può dire quando questo avrà fine?

¹⁵⁹ MA (2008), p. 225; LI (2011a); CHAN (2015), p. 288

¹⁶⁰ FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008); CHAN (2015), p. 288; LI (2011a)

¹⁶¹ “What comes first and what comes after when things have deep roots and have laid the foundations (to consolidate themselves)?” ANDREINI (2023), p. 7

Yang Zesheng, invece, ne propone la lettura come *mò* 末 “fine”. Seguendo anch’egli la teoria della relazione tra la prima e la seconda sezione della pericope, spiega la sua interpretazione citando alcuni testi antichi, in cui i termini 根 e 末 si trovano in coppia. Per quanto riguarda il legame tra la grafia in questione e 末, Yang avanza due possibili ipotesi. La prima è che la forma dell’elemento superiore 𠄎 potrebbe derivare da una modifica del radicale 扌; i due caratteri potrebbero anche prestarsi ad essere dei prestiti fonetici. La classe delle iniziali è simile, mentre le finali sono identiche. Per Yang, però, risulta più credibile la seconda ipotesi, secondo la quale l’elemento 𠄎 in cima alla grafia corrisponde al componente superiore di *wàn* 萬. La similitudine si può riscontrare sia negli esemplari di 萬 scritti con grafia degli

Stati Combattenti, ad esempio  , che in quelli nello stile del piccolo sigillo,  . Oltretutto, anche dal punto di vista della pronuncia antica sembra esserci un legame tra 萬 e 末: le iniziali sono uguali, mentre le finali sono legate dalla correlazione chiamata “*yang-ru duizhuan* 陽入對轉” o “*yin-yang duizhuan* 陰陽對轉”.¹⁶² La grafia problematica riscontrata nel FWLX, sarebbe quindi formato da 木 e da una versione abbreviata di 萬, che funge da componente portatore di suono.¹⁶³ È doveroso far notare che la teoria della correlazione citata da Yang è stata criticata da fonologi successivi, in quanto poco precisa e approssimativa,¹⁶⁴ per questo motivo rimangono dei dubbi sulla correttezza del suo commento.

Liao Mingchun sostiene che *zhī* 之 nel verso 奚後之奚先 abbia la funzione di congiunzione di coordinazione, come *yú* 與, per questo il verso dovrebbe esser letto come “奚後與奚先”.¹⁶⁵ Anche Yang Zesheng supporta questa interpretazione, in quanto darebbe ancora più veridicità alla teoria della giustapposizione tra 拔 e 後 e tra 根 e 先.¹⁶⁶

¹⁶² La teoria della correlazione *yang-ru duizhuan* 陽入對轉 o *yin-yang duizhuan* 陰陽對轉 fu sviluppata dallo studioso di epoca Qing Kong Guangsen 孔廣森 (1751-1786). La teoria si basa sulla divisione delle parole nelle categorie *yin*, *yang* e *ru*, classificazione sulla quale è basato il rimario *Qie yun*. Le parole *yin* terminano in vocale, quelle *yang* con una consonante nasale e quelle *ru* da consonanti occlusive. Nella teoria di Kong, le parole *ru* sono accorpate insieme a quelle *yin*, poiché sprovviste di consonante finale nasale. Secondo la sua teoria, aggiungendo una consonante finale nasale alle parole di tipo *yin*, si possono ottenere parole di categoria *yang* e viceversa.

¹⁶³ GU(2009), p. 9-10; YANG (2009b)

¹⁶⁴ SHEN (2020), p. 79

¹⁶⁵ LIAO (2008)

¹⁶⁶ YANG (2009b)

Sempre in merito a questo carattere, Cook avanza l'ipotesi che sia un'aggiunta fatta a posteriori, sia nella versione A che nella versione B del manoscritto. In entrambi i casi, infatti, il


carattere risulta compresso e schiacciato nello spazio tra l'estremità della listarella e 奚





(A) e tra i caratteri 後 e 奚 (B). Per di più, le due grafie appaiono scritte da mani diverse e in momenti diversi e molto probabilmente sono state anche aggiunte ai testi in momenti differenti, successivamente alla loro prima copiatura. Questo può essere imputato al fatto che il testimone A potrebbe essere stato ricopiato sulla base del testimone B.¹⁶⁷

5. 陰陽之處，奚得而固？

Yin e *yang* si incontrano, cosa è necessario che ottengano per raggiungere la stabilità?

Nel FWLX A il carattere 陰 è parzialmente rovinato , mentre dalla copia B mancano le due grafie dopo 陰 e 陽, poiché la listarella è danneggiata.



Cao identifica la grafia  (liding: 屍) come un *fangou* di *shī* 尸 “cadavere”, tipico del sistema di scrittura dello stato di Chu. Tuttavia, in base al contesto, e al fatto che nella

listarella 16 è presente una grafia simile , interpretata come corruzione di *jū* 尸, Cao sostiene che anche quella della listarella n. 2 sia da vedere come un errore di scrittura del carattere 尸. L'errore sarebbe causato dal fatto 屍 e 尸 sono simili dal punto di vista della forma. Il carattere 尸 ricorre anche nel *Laozi A* di Guodian, e in corrispondenza di esso nella versione a stampa si trova *jū* 居 “dimora, posizione”. Cao suggerisce che l'uso di 尸 nei testi di Chu equivale a scrivere *chǔ* 處, che lo *Shuowen* usa per glossare 居, indicando, quindi, che

¹⁶⁷ GU (2009a), p. 10

hanno la stessa accezione.¹⁶⁸ Il gruppo Fudan accoglie l'interpretazione dell'curatore di SB, ma suggerisce anche di leggere la grafia come *xù* 序, “ordine, sequenza”.¹⁶⁹

Benché Ji Xusheng veda la grafia come come *fangou* di 尸, non ne condivide l'interpretazione data dal curatore di SB come corruzione di 尻. Questo carattere appare nei nomi dei mesi del calendario dello stato di Chu, come ad esempio all'interno dei termini

jingshi 荆尸  o *xiashi* 夏尸 . Nei nomi dei mesi del calendario

dello stato di Qin 秦, invece, 尸 è sostituito *yí* 夷, che è la lettura che Ji Xusheng dà alla grafia in esame. Il carattere, però, non viene letto alla lettera, ma come un *jiajie* dell'omofono 彝 “principio immutabile, costante”, dando all'intero verso il senso di “come è possibile che i principi o le costanti di *yin* e *yang* [...] siano così stabili?”.¹⁷⁰ Anche nel caso di questa lezione, è necessario riportare il fatto che non tutti gli studiosi sono concordi nell'affermare che 荆尸 corrisponda ad uno dei mesi del calendario Chu: il termine, infatti, appare anche nello *Zuozhuan* 左傳, uno dei commentari al *Chunqiu*, ma alcuni commentatori credono che si riferisca ad una formazione militare delle truppe dello stato di Chu, dato che questo era chiamato anche con il nome di Jing 荆.¹⁷¹ Poiché la parola *jingshi* non è inequivocabilmente associabile alla sfera del calendario, la spiegazione fornita dallo studioso Ji Xusheng risulta priva di una solida base.

In una seconda analisi, Ji ritrae la sua prima interpretazione della grafia e ne fornisce una diversa: in questo suo nuovo esame afferma che il carattere 彝 ha un significato troppo generale per poter essere applicato a questa strofa. Quest'ultima, secondo Ji Xusheng e a differenza delle considerazioni fatte dal curatore di SB, sarebbe direttamente collegata con le prime due pericopi con cui il testo comincia. Secondo la sua visione, è l'unione e l'armonia degli elementi (*yin* e *yang*, acqua e fuoco, nella pericope successiva) che permette a tutti gli esseri e a tutte le cose di assumere la propria forma e il proprio corpo, e di venire infusi di vita.

¹⁶⁸ MA (2008), pp. 226-227

¹⁶⁹ FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008)

¹⁷⁰ “陰陽之常(縮小地說, 或即指日、月), 何以能夠這麼穩定?” JI (2009a)

¹⁷¹ DURRANT, LI & SCHABERG (2016), p. 144

Di conseguenza, la grafia 𣎵 dovrebbe essere letta come *jì* 濟 “aiuto, aiutare, essere utile a, contribuire a”, che ha valore positivo. Le lezioni 𣎵 e 序 proposte da altri, in quanto termini con un’accezione neutra, non sarebbero quindi appropriati.¹⁷² Anche in questo caso, però, non è esplicitata la giustificazione di questa scelta interpretativa.

Fan Guodong 凡國棟 suggerisce un’interpretazione ancora diversa della grafia, ossia di leggerla come *xí* 徙 “scorrere (del tempo), spostarsi”, che in questo contesto dovrebbe riferirsi al susseguirsi delle quattro stagioni dato dall’interazione di *yin* e *yang*. Secondo quanto riportato nell’articolo, la grafia 𣎵 e il carattere 徙 avrebbero lo stesso fonoforico, 尸, e quindi sarebbero intercambiabili. Lo *Shouwen*, tuttavia, riporta che il componente fonoforico di 徙 è 止, per cui i due caratteri non possono essere usati come prestiti fonetici. Esiste una variante antica di questo carattere in cui compare l’elemento 尸, ovvero 𣎵, ma anche in questo caso 尸 non è il fonoforico. Si può ipotizzare che fosse questo il collegamento individuato da Fan Guodong tra la grafia sul manoscritto e la lezione 徙. Anche *gù* 固 “stabile, solido” non viene letto alla lettera da Fan, come invece fa la maggioranza degli altri studiosi, ma interpreta come l’omofono *gù* 痼 “malattia cronica”. Secondo questa interpretazione, l’intero verso assume il senso di “con il normale ciclo dello *yin* e dello *yang* e delle quattro stagioni, come è possibile che insorgano malattie?”. Questo concetto si ritrova anche nel *Liji* e allude al fatto che nell’antichità si credeva che non rispettare l’ordine della natura imposto dai principi di *yin* e *yang* avrebbe causato calamità, disastri naturali e malattie.¹⁷³

Uno dei membri del gruppo Fudan, Wu Kejing 鄔可晶, in un articolo successivo alla pubblicazione della prima commento al FWLX da parte loro, suggerisce una nuova analisi della grafia qui in esame. In primo luogo, concorda con il curatore di SB nell’interpretazione di 𣎵 come corruzione di 𣎵; ciò sarebbe corroborato dal fatto che 𣎵 rima con il carattere finale del verso successivo, rispettando così lo schema metrico. Il motivo, però, per cui il gruppo Fudan aveva in origine interpretato la grafia come 序 è che l’espressione 陰陽之𣎵/處 risulta strana e poco familiare. Ma allo stesso tempo, nei testi antichi non si trovano occorrenze di 𣎵 letto come 序, il che lascia delle perplessità anche sulla legittimità della lezione proposta dal

¹⁷² JI (2009c)

¹⁷³ “陰陽四時的遷移, 怎么會生出痼疾呢?” FAN (2009b)

gruppo. A seguito di una seconda analisi, a detta di Wu il commento originario del curatore di SB sarebbe la più plausibile. Nei testi di Chu, infatti, sono registrate diverse occorrenze attestate del carattere 處 reso attraverso 尻. Nella copia del *Zhouyi* conservata al museo di



Shanghai compaiono altre occorrenze di quest'ultima grafia (



sulla listarella n. 26), in corrispondenza dei quali nella versione a stampa si legge 居.


Wu Kejing, però, evidenzia come sia lo stile di scrittura che l'utilizzo delle due forme di 尻 nel *Zhouyi* sia particolare, in quanto presentano caratteristiche dello stile di scrittura Chu, ma anche di quello Qin e di quelli non-Qin. L'ipotesi avanzata in seguito a questa osservazione è che probabilmente a Chu non fosse consolidato l'impiego della forma 尻 per rendere 居, e che di conseguenza la grafia del FWLX forse debba corrispondere alla più comune lezione di 處.

Tra i testi manoscritti di Yinqueshan 銀雀山 riguardanti la teoria di *yin* e *yang*, uno riporta nel titolo il carattere 居, il *Tiandi bafeng wuxing kezhu wuyin zhiju* 天地八風五行客主五音之居. Secondo i commentatori questo carattere dovrebbe essere interpretato come 居 all'interno del composto *jūchù* 居處 “dimora, abitazione”, di conseguenza il suo uso potrebbe essere analogo sia a quello nell'espressione “陰陽之居” come indicato dal curatore di SB, che a quello nel *Zhouyi* su bambù. Il sito di Yinqueshan non sorge nel territorio dell'antico stato di Chu, e i manoscritti lì ritrovati risalgono all'epoca Han, quindi la teoria di Wu Kejing riguardo il fatto che l'impiego della grafia 尻 per rappresentare la parola 居 non sia tipico di Chu risulta ragionevole. In ogni caso, qualunque sia il carattere rappresentato da 尻, la pronuncia e il significato di 處 e di 居 sono simili e non c'è una grande differenza tra l'una o l'altra



interpretazione. E a dimostrazione di ciò Wu cita l'espressione “獨尻 (處) 而樂” del manoscritto di Guodian *Xing zi ming chu*, e che è possibile osservare anche nel manoscritto di




SB *Xing qing lun*, dove 居  sostituisce 尻. Se accettiamo la lezione secondo la quale nell'espressione 陰陽之尻 (處) il significato di 尻 è simile a quello *wèi* 位 “posizione”, allora è

possibile trovare nella letteratura ricevuta alcune testimonianze della locuzione “陰陽之位”, che danno più credito e rafforzano il commento della grafia formulato dal curatore di SB. Allo stesso tempo, per Wu Kejing, anche la proposta della lettura come 序 da parte del gruppo Fudan sarebbe ugualmente applicabile.¹⁷⁴


6. 水火之和, 奚得而不詭?

Quando acqua e fuoco si armonizzano insieme, di cosa hanno bisogno per non deviare?



La grafia che appare sul manoscritto , della quale il curatore di SB effettua il *liding* come 厖, viene letta da questo come la versione antica di hòu 厚 “spesso”, dando a questa pericope il senso di il significato di “come è possibile far sì che acqua e fuoco si armonizzino insieme toccandosi?”.¹⁷⁵ Li Rui, sulla base della somiglianza della grafia con il



carattere 坐 sulla listarella 15 del medesimo testo , sostiene che anche in questa occorrenza la grafia debba rappresentare zuò 坐 “sedersi, trovarsi a” e che debba essere letta come cuò 挫 “rompere, ridurre”.¹⁷⁶ Song Huaqiang 宋華強 segue Li Rui nell’identificare 坐 come l’elemento fonoforico della grafia. Oltre a questo, modifica il *liding* di essa in 礎, ritenendo che il componente 石 a sinistra sia reso attraverso una scrittura abbreviata. Il carattere così ottenuto sarebbe per Song uno *yitizi* di cuō 磋, che nel contesto del testo dovrebbe essere letto come cuō 差 “diverso”.¹⁷⁷ Ji Xusheng ritiene che il ragionamento di Song Huaqiang sia ragionevole, facendo notare che il componente 石 è spesso reso semplicemente da 厂.¹⁷⁸

Un altro studioso che condivide il commento di Song Huaqiang, è Fan Guodong, che tuttavia ha una teoria differente riguardo il significato di 差. Continuando il discorso sulla

¹⁷⁴ WU (2009)

¹⁷⁵ “怎麼能夠使水火相融合而沒有距離” MA (2008), p. 227


¹⁷⁶ LI (2011a)


¹⁷⁷ SONG (2009a)

¹⁷⁸ JI (2009c)

relazione tra l'ordine delle cose e della natura e il nascere delle malattie, definizione data nel dizionario *Fangyan* 方言¹⁷⁹ e crede che il 差 debba essere letto con il suo significato nell'antico dialetto di Chu, ovvero quello di yù 愈 “guarire”. Il senso acquisito da questa pericope diventerebbe quello di “se acqua e fuoco si armonizzano, come è possibile non guarire dalle malattie?”.¹⁸⁰ Si è già visto, però, come l'interpretazione della pericope precedente fosse errata sulla base dell'aspetto fonetico. Dato che il significato della pericope corrente è strettamente collegato e dipende da quella precedente, anche questa lettura non può essere considerata ammissibile.

Inoltre, le interpretazioni di questi studiosi si basano tutte sull'ipotesi che 𪛗 sia un yitizi di 𪛗, tuttavia nei dizionari di varianti grafiche non si trova conferma di ciò, di conseguenza questa teoria risulta discutibile, come afferma anche Qin Hualin 秦樺林. Quest'ultimo reputa l'analisi della grafia effettuata da Song Huaqiang ragionevole, ma la interpreta come una variante grafica di wéi 危 “pericolo, pericoloso”. A favore di ciò, riporta

l'analisi svolta dallo studioso Chen Jian 陳劍 della grafia  𪛗 che compare nel manoscritto *Jian da wang bo han* 柬大王泊旱 del Museo di Shanghai, e che potrebbe aiutare a comprendere una possibile connessione tra i due caratteri: l'elemento fonetico è 坐, e tra i suoi significati si trova anche guì 跪 “inginocchiarsi”. Poiché 危 dovrebbe essere la forma arcaica di 跪, e tra 危 e 坐 esiste un rapporto stretto dal punto di vista della forma, della pronuncia e del significato, forse i due caratteri hanno la stessa origine e si sono differenziati e distinti nel tempo. La grafia del FWLX, quindi, secondo Qin Hualin, dovrebbe corrispondere a 危 ed essere letta come guǐ 詭 “rompere, cambiare, strano”. Questa interpretazione è

corroborata dalla presenza della medesima grafia sulla listarella 26 del FWLX  contenuta nell'espressione “危安存亡”, che si può trovare in diversi scritti di epoca pre-Qi come “安危

¹⁷⁹ Il *Fangyan* è un dizionario in 13 volumi compilato dal linguista, filosofo e poeta Yang Xiong 揚雄 (53 a.C.-18 d.C.) in epoca Han. Raccoglie regionalismi ed espressioni dialettali sia del periodo pre-imperiale che in uso al tempo della compilazione dell'opera, e anche le espressioni e il vocabolario tipico di alcune minoranze etniche. YONG & PENG (2008), pp. 76-94

¹⁸⁰ “水火之調和, 怎么会不康復、痊癒呢?” FAN (2009b)

存亡”.¹⁸¹ Il legame tra 跪 e 危 è testimoniato anche dallo *Shuowen*: 危 è indicato come fonoforico di 跪, e nel commentario di Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815) come suo sinonimo.¹⁸² La lettura di 𠂔 come 詭 è condivisa anche dal gruppo Fudan e da Cook.¹⁸³

Hou Naifeng 侯乃峰 supporta la teoria proposta da Qin Huaqiang riguardo la relazione tra i caratteri 坐 e 危. Tuttavia, a differenza di tutti gli altri studiosi che leggono il passaggio 水火之和 alla lettera, riferendosi quindi all’armonia tra acqua e fuoco, egli sostiene che questa espressione sia il modo in cui nell’antichità ci si riferiva al processo di cottura del cibo. Secondo la sua interpretazione, gli uomini dell’antichità non erano a conoscenza dell’effetto di riscaldamento del fuoco, ma credevano che durante la cottura questo entrasse all’interno dell’acqua della pentola. A dimostrazione della sua idea, Hou Naifeng riporta un passaggio di un testo andato perduto e di esistono oggi solo citazioni all’interno del *Taiping yulan*, il *Chunqiu neishi* 春秋内事, un testo andato perduto.¹⁸⁴ Il passaggio in questione, inoltre, è l’unico del patrimonio testuale cinese trasmesso a stampa in cui compare l’espressione 水火之和, per cui risulta difficile poter confermare la veridicità della teoria di Hou Naifeng. Inoltre, Cook ritiene che l’interpretazione di Hou Naifeng non si adatti al contesto del FWLX.¹⁸⁵

¹⁸¹ QIN (2009)

¹⁸² “跪:拜也。从足危聲。” SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/1331>

¹⁸³ FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008); GU (2009a), p. 11


¹⁸⁴ HOU (2009)

¹⁸⁵ GU (2009a), p. 11

7. 問之曰:

Si domanda:



La grafia  (*liding*: 昏) può essere letta sia come *wèn* 問 “chiedere” che come *wén* 聞 “sentire, udire”, dato che condividono lo stesso componente fonoforico. Il curatore di SB e il gruppo Fudan leggono 問.¹⁸⁶ Al contrario, Li Rui legge tutte le occorrenze della grafia che si trovano nel manoscritto come 聞, nonostante il consenso generale degli studiosi nell’interpretare i versi delle prime listarelle e di questa strofa come una serie di domande senza risposta, anche per via della presenza del sostituto interrogativo 奚.¹⁸⁷

8. 民人流形, 奚得而生?

Poiché gli uomini fluttuano nelle loro forme, di cosa hanno bisogno per vivere?

9. 流形成體, 奚失而死?

Dopo che sono fluiti nelle loro forme e hanno acquisito un corpo, qual è la cosa che perdono e che li porta alla morte?

10. 有得而成

Quando si otterrà [ciò] allora ci sarà completezza

11. 未知左右之情,

Poiché la natura di destra e sinistra non è ancora compresa,

12. 天地立終立始

Il Cielo e la Terra stabiliscono la fine e l’inizio


¹⁸⁶ MA (2008), p. 227; FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008)

¹⁸⁷ Per sua stessa ammissione, lo studioso Li Rui riconosce che i primi versi del testo sono costituiti da una serie di domande. Non è chiara, quindi, la sua scelta di interpretare la grafia come 聞. LI (2011b)

Anche in questo punto si apre un passo particolarmente dibattuto sotto diversi punti di vista. Per quanto riguarda la divisione delle ultime tre pericopi, quella riportata è quella proposta dal curatore di SB. Cook, invece, la ritiene sbagliata, in quanto non rispetterebbe lo schema metrico del FWLX. Di conseguenza, ne suggerisce un'altra, scomponendo i versi in: 有得而成 / 未知左右 / 之請天地 / 立終立始. La sua nuova divisione in versi avrebbe senso anche dal punto di vista del contenuto, in quanto le espressioni 左右 e 終始, su cui ricadono le rime, sono composte da principi opposti. I versi così distribuiti farebbero riferimento al fatto che gli uomini devono seguire la guida del Cielo e della Terra e imitarli in modo da poter distinguere la sinistra dalla destra, l'inizio dalla fine, e altri principi opposti. Un'altra possibilità di divisione dei versi nella strofa in modo da rispettare le rime è quella di invertire l'espressione “之請天地” in “天地之請”, in modo che 請 possa far rima con 成. Però, come fa notare lo stesso Cook, a partire da questa strofa cambia lo schema delle rime. Invece di seguire uno schema di tipo AABB, i versi che rimano tra di loro diventano solamente il secondo e il quarto, quindi risulterebbe poco plausibile se in questa strofa rimassero il primo, con 成 e il terzo verso, con 請.¹⁸⁸ Tutti gli altri studiosi che hanno offerto la propria interpretazione di questa strofa, però seguono la divisione in versi di Cao Jinyan, che per ragioni di praticità verrà seguita anche in questo elaborato.

Il dibattito tra gli esperti in relazione a questo punto del testo verte di più sull'interpretazione del contenuto testuale che sul riconoscimento delle grafie dal punto di vista grafico, in quanto non ce ne sono di particolarmente ambigue o di difficile lettura. In



merito alla grafia , il curatore di SB la legge alla lettera, indicando che si tratta di *qǐng* 請 “chiedere, richiedere”. “有得而成, 未知左右之情” vorrebbe dire “[egli] non sa a chi rivolgersi/a chi chiedere aiuto in modo da poter ottenere la propria forma e il proprio corpo”.¹⁸⁹ Liao Mingchun legge il binomio *zuǒyòu* 左右 “sinistra e destra, ” come il verbo “controllare”, come attestato da alcuni resoconti di tipo militare in testi a stampa. Per 請, invece, propone la lezione dell'omofono *qíng* 情, di “situazione” 情況. Secondo Liao, qui il

¹⁸⁸ GU (2009a), pp. 12-13

¹⁸⁹ “其不知道是請哪方面幫助而能夠成為形體” MA (2008), p. 228

testo si starebbe riferendo al fatto di non avere il controllo sul processo e sul mistero che porta gli esseri al conseguimento della forma e del corpo.¹⁹⁰ Al contrario, Wu Guoyuan 吳國源 interpreta 左右 come “aiuto” e 情 come “natura, origine”, ritenendo che il tema principale di queste pericopi in realtà sia il fatto che “non si conoscono le ragioni che hanno portato gli uomini ad ottenere la vita e ad assumere una forma fisica”. La risposta a questo interrogativo, come spiega Wu, si troverebbe immediatamente dopo questi versi, ovvero sono il Cielo e la Terra le due entità, che stabilendo i principi di fine e inizio, fautrici della creazione della vita e delle forme.¹⁹¹ Cao Feng, pur adottando la lezione 情, sostiene che le spiegazioni fornite dagli altri studiosi riguardo il significato di 左右 siano poco plausibili, e che siano delle forzature interpretative. Piuttosto l'espressione “左右之情” farebbe riferimento ai due principi opposti, destra e sinistra, continuando la serie di formule simili che si trovano nelle prime pericopi come 水火, acqua e fuoco, o 先後, prima e dopo. Alla fine, però, il commento di Cao Feng per quanto riguarda il senso generale di questo passaggio dall'interpretazione particolarmente problematica non si discosta di molto da quello degli altri. Anche per lui in questo punto il testo alluderebbe al fatto che, pur avendo ottenuto la vita e avendo assunto una forma fisica, gli uomini non capiscono qual è il principio che sta alla base della creazione dell'universo, e per questo motivo il Cielo e la Terra stabiliscono i concetti di inizio e di fine e le norme per poter comprendere la realtà.¹⁹²

¹⁹⁰ LIAO (2008)

¹⁹¹ 不知道促成或支配人類獲得生命、塑成形貌的原由 WU GUOYUAN (2009)

¹⁹² CAO (2011)

13. 天降五度，吾奚衡奚縱？

Il Cielo invia le Cinque Misure, quali applico orizzontalmente e quali verticalmente?

Cosa si intenda di preciso con la locuzione *wǔdù* 五度 risulta difficile definirlo con certezza, a causa dell'ambiguità del contesto. Sia il curatore di SB che Wu Guoyuan ne spiegano il significato citando il capitolo *Tian quan* 天權 dallo *Heguanzi* 鶡冠子,¹⁹³ dove le Cinque Misure 五度 compaiono in relazione a delle operazioni militari, e sono indicate come gli standard o le misure a cui aderire per ottenere successo. Sulla base di questo passaggio, Wu Guoyuan ipotizza che 五度 possa far riferimento ad una serie norme o strumenti, oppure per estensione ad una serie di cinque leggi da applicare in ambito governativo e amministrativo.¹⁹⁴ Anche *héng* 衡 “orizzontale” e *zòng* 縱 “verticale” si trovano nelle fonti classiche in ambito politico-militare, in quanto fanno riferimento alle due principali alleanze tra stati durante il periodo degli Stati Combattenti. L'Alleanza Verticale comprendeva sei stati da nord a sud, tra cui il più potente era lo stato di Chu, coalizzati per opporsi all'egemonia dello stato di Qin, a capo dell'Alleanza Orizzontale.


¹⁹³ Lo *Heguanzi* è un trattato filosofico risalente alla dinastia Zhou, attribuito tradizionalmente ad un eremita originario di Chu che redasse l'opera usando lo pseudonimo che dà il titolo all'opera, “*Heguanzi*” che significa “maestro dal berretto da fagiano”. Cappelli con le piume di fagiano erano, infatti, indossati dai guerrieri all'epoca degli Stati Combattenti. Il testo presenta una sintesi di strategia militare, moralismo confuciano, pensiero daoista e legista. LOEWE (1993), pp. 137-140

¹⁹⁴ MA (2008), p. 229, WU GUOYUAN(2009)




14. 五氣竝至，吾奚異奚同？

I Cinque *Qi* confluiscono insieme, come li distingo e come li unisco?




Cao Jinyan interpreta la grafia  come *wú* 吾, il pronome personale di prima persona. L'elemento fonoforico 虎, infatti, nei testi di Chu è spesso usato per rendere 吾,¹⁹⁵ ad esempio solamente nella listarella n. 11 del *Laozi C* di Guodian se ne trovano tre occorrenze




(,  e ) , che nel *textus receptus* sono sostituite da 吾. Li Rui, invece, sostiene che la grafia, e tutte le altre uguali presenti nel testo, debbano essere lette come *hū* 乎, il cui significato e la cui funzione corrisponderebbero a quelli della particella ritmica *xī* 兮. Le occorrenze di 兮 nella strofa 15 della versione a stampa del *Laozi*, sono sostituite da un forma



simile a quella del FWLX nel *Laozi A* di Guodian, ovvero  (*liding*: 霽). A tal proposito, Li Rui riporta anche uno studio effettuato da Liao Mingchun del *Laozi* di Guodian, secondo il quale le particelle 乎, ā 呵, *yān* 焉 e 兮 sono tutte particelle modali con valore simile, e di conseguenza possono essere usate in modo intercambiabile. La funzione di 乎 nel FWLX, non sarebbe quella di particella interrogativa finale che indica dubbio, ma di particella modale che esprime certezza e rafforza il significato delle pericopi.¹⁹⁶ Cook crede che il ragionamento di Li



Rui sia condivisibile, ma solo per quanto riguarda le occorrenze successive della grafia  . In queste due pericopi è più plausibile che corrisponda alla lezione 吾.¹⁹⁷

¹⁹⁵ MA (2008), p. 231


¹⁹⁶ LI (2011b)


¹⁹⁷ GU (2009a), p. 15


15. 五言在人，孰爲之公？


Le Cinque Dottrine sono tra gli uomini, chi può fare sì che vengano applicate con giustizia?

Il curatore di SB analizza l'espressione *wǔyán* 五言 come un'abbreviazione per la locuzione “五德之言”, che in questo caso indicherebbe le cinque virtù confuciane di benevolenza (*ren* 仁), rettitudine (*yi* 義), proprietà rituale (*li* 禮), saggezza (*zhi* 智) e sincerità, lealtà (*xin* 信).¹⁹⁸ Wu Guoyuan, al contrario, commenta 五言 con “ordine di governare”,¹⁹⁹ mentre Liao Mingchun crede che 五 si riferisca in generale ad una grande quantità.²⁰⁰ Gli unici

che ritengono che la grafia  non corrisponda al carattere *yán* 言 “parola, parlare”, ma al carattere *yīn* 音 “suono, nota” sono Li Rui e Song Huaqiang.²⁰¹ Stando a quanto affermato da loro, infatti, la grafia in questione del FWLX è diversa rispetto alle altre occorrenze di 言. Secondo Li, di solito il carattere 言 in grafia antica è scritto senza l'aggiunta del tratto orizzontale in cima, e questa sarebbe un altro indizio a favore della lettura della grafia del FWLX come 音. Tra tutte le occorrenze di 言 ad oggi attestate, però, la maggior parte presenta il tratto orizzontale in cima, come quella del FWLX. Il principale elemento di divergenza tra

 e altri esemplari di 言, però, è la presenza di un lungo tratto verticale nella parte centrale del carattere, che collega il componente superiore con quello inferiore. Nel resto del

manoscritto, come ad esempio sulla listarella n. 18  e perfino nella grafia corrispondente

della seconda copia del FWLX , il tratto verticale non compare oppure è molto più corto. Per questo motivo sostengono che la grafia in questione sia più simile a quelle

¹⁹⁸ MA (2008), p. 231

¹⁹⁹ WU GUOYUAN (2009)

²⁰⁰ LIAO (2008)

²⁰¹ Cf. CHAN (2015), p. 288; FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008)

rappresentanti il carattere 音. Tuttavia, stando a quanto riportato dal dizionario e database online *Hanyu duo gongneng ziku*, nella scrittura su ossa oracolari e in quella su bronzo il





carattere 言 è formato dai componenti 舌 e 一, come nei seguenti esemplari:



²⁰² In alcuni esempi, è possibile osservare il tratto verticale che collega la parte superiore a quella inferiore. Lo *Shuowen*, invece, riporta che 言 è composto da 冂 e dal fonoforico 辛.²⁰³ Per quanto riguarda 音, lo stesso database indica che nelle iscrizioni sui bronzi la grafia è resa da un tratto verticale, orizzontale o un cerchio all'interno del



componente 冂 di 言, come ad esempio in  oppure ; anche le versioni più tarde della grafia presentano uno o due tratti in più dentro a 冂.²⁰⁴ L'elemento discriminante che permetterebbe di distinguere 言 da 音, quindi sarebbe la presenza o meno del tratto all'interno di 冂, motivo per il quale la teoria di Li Rui e Song Huaqiang potrebbe essere scorretta. Song, però, difende la propria idea ipotizzando che la grafia in questione sia una variante particolare di 音, in cui il tratto verticale centrale entra all'interno di 冂, ma dal quale componente sia omesso il tratto orizzontale. La scelta di disegnare il tratto verticale in questo modo sarebbe stata fatta in modo che, anche senza il tratto orizzontale, la grafia potesse essere distinta dalle altre presenti nel testo che devono essere lette come 言.²⁰⁵ Anche quest'ultima affermazione merita considerazione. Se sulla copia A del FWLX la grafia in questione è stata scritta in modo “anomalo” rispetto alle altre occorrenze di 言 proprio per distinguerla e segnalare che deve essere letta come 音, perché allora non è stata replicata la stessa cosa sul FWLX B? Probabilmente, è più ragionevole ritenere che debba rappresentare 言 e non 音.

²⁰² HANYU DUO GONGNENG ZIKU,

<https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E8%A8%80>



²⁰³ SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/1470>

²⁰⁴ HANYU DUO GONGNENG ZIKU,

<https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E9%9F%B3>

²⁰⁵ LI (2011a); SONG (2009b)




Song Huaqiang esprime dei dubbi anche riguardo la lettura di  . Il curatore di SB effettua il *liding* della prima come 才, che spesso nei manoscritti antichi è scritto per rendere zài 在, che in questo caso avrebbe il significato di “dipendere da”. La seconda grafia, invece, è la forma arcaica di rén 人 “persona”. Seguendo, quindi, il discorso precedente riguardante il fatto che 五言 denoterebbero le cinque virtù confuciane, l’intera frase 五言在人 vorrebbe significare che l’applicazione di queste virtù dipende dagli uomini.²⁰⁶ Al contrario, Song ritiene che l’interpretazione più appropriata delle due grafie riprodotte a inizio paragrafo debbe essere in realtà jiàn 荐 “ripetere, più volte” e zhì 至 “arrivare”. Il fonoforico di 荐 è 存, il cui fonoforico a sua volta è 才, per cui questo può anche essere letto come 荐. Per quanto riguarda il legame tra 人 e 至, invece, nella loro pronuncia antica le iniziali simili, mentre le finali sono legate dalla correlazione *yang-ru duizhuan*. Il verso potrebbe così essere inteso come “le cinque note si susseguono in un flusso continuo”.²⁰⁷ Si è già accennato in precedenza al fatto che la teoria della correlazione *yang-ru duizhuan* è poco attendibile, per giunta ad oggi un gran numero di studiosi continuano a leggere la formula “在人” alla lettera.²⁰⁸



Cao Jinyan propone di leggere il  公 come *gōngpíng* 公平 o *gōngzhèng* 公正



“giusto, equo”.²⁰⁹ Cook afferma che, se accettiamo la lettura della grafia  come 音, allora è ammissibile leggere 公 come *gōng* 宮, la prima nota delle cinque (*wuyin* 五音) della scala musicale tradizionale cinese, e che corrisponde anche alla figura del sovrano. Nonostante ad oggi non ci siano esempi attestati che dimostrino che 公 e 宮 possono essere usati come

²⁰⁶ MA (2008), p. 231

²⁰⁷ “五音紛至沓來” SONG (2009b)

²⁰⁸ Cfr. CHAN (2015), p. 288


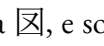
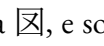
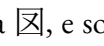
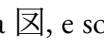
²⁰⁹ MA (2008), p. 231

prestiti fonetici l'uno dell'altro, dato che le rime sono simili, è ragionevole ipotizzare che queste due parole possano essere usate in modo intercambiabile.²¹⁰


16. 九區出謀, 孰爲之逢?

Poiché da ogni angolo del mondo vengono offerti dei consigli, chi può far sì che siano messi in pratica?



Il curatore di SB commenta la grafia  come *qū* 區 “area, regione”,²¹¹ probabilmente ritenendo che si tratti di una forma abbreviata. Un numero consistente di studiosi adottano come *liding* della grafia la forma , e sostengono che rappresenti le lezioni *yǒu* 有, *yù* 域 oppure *yòu* 囿. I tre caratteri sono tutti *tongjiazi* l'uno dell'altro e insieme a *jiǔ* 九 formano le espressioni 九有, 九域 e 九囿, che nei testi antichi vengono usate per indicare il *tianxia* 天下,²¹² ovvero il termine che nell'antichità denotava i territori governati dai sovrani cinesi, che erano considerati i Figli del Cielo *Tianzi* 天子. Ji Xusheng, la cui interpretazione viene seguita da tutti gli altri, giustifica questa scelta interpretativa indicando che il componente *yòu* 又 presente in  è il fonoforico, e di conseguenza può essere scambiato con l'omofono *yǒu* 有.²¹³ Sebbene questo sia un fenomeno molto comune nei testi manoscritti, lo *Shuowen* riporta che  ha la stessa pronuncia di 聶, *niè*.²¹⁴ Di conseguenza, 又 in questo caso non può fungere da fonoforico, e i commenti che si basano su questa teoria risultano scorretti. A differenza degli altri, Wu Guoyuan, pur adottando la forma  come *liding*, si affida alla definizione data dal commentario di Duan Yucai allo *Shuowen*, che lo glossa come *shèqǔ* 攝取



“prendere, raccogliere”.²¹⁵ La grafia  sarebbe quindi da leggere come 攝. A conferma di ciò, Wu cita altre due occorrenze di una forma simile a quella del FWLX, entrambe presenti

²¹⁰ GU (2009a), p. 15

²¹¹ MA (2008), p. 232



²¹² HE (2009); GU (2009a), p. 15; FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008); JI (2009b); FAN (2009a); SHEN (2009); FAN (2009)

²¹³ JI (2009b)


²¹⁴ SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/3907>

²¹⁵ SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/3907>


in altri testi del Museo di Shanghai e interpretate come 攝: la prima compare nella listarella n.


37 del *Cao Mo zhi zhen* 曹沫之陳 , e la seconda nella listarella n. 23 dello *Ziyi* .

In quest'ultimo caso, nel passaggio corrispondente del *textus receptus* compare il carattere 攝. Per quanto concerne il significato di questa parola, secondo Wu Guoyuan, in base a come continua la pericope, ovvero con il verbo *chū* 出, 九攝 dovrebbe essere il soggetto della frase e rappresentare una persona, in particolare una carica ufficiale. Tuttavia l'autore dell'articolo non è in grado di indicare a quale carica si riferisca, e nella letteratura a stampa non si trovano altri esemplari di questa espressione.²¹⁶ Dal punto di vista grafico, però, le grafie dello *Ziyi* e del *Cao Mo zhi zhen* sono scritte in modo diverso rispetto a quella del FWLX. In particolare, il componente esterno nelle prime due è assomiglia più alla forma di cerchio, mentre in quella del FWLX è più simile al radicale 匚, come in 區. Per questo è ragionevole affidarsi all'esegesi

del curatore di SB per individuare il carattere rappresentato da . Inoltre, la lezione 九區 è registrata nel dizionario *Grand Ricci* come un altro termine usato per riferirsi al *tianxia*.

Poiché il contesto in cui questo passaggio è inserito non è del tutto chiaro, ognuno degli studiosi che vi si è approcciato ha dato una lettura e delle interpretazioni differenti dei diversi caratteri. Per rendere la lettura più semplice, a partire da questo punto in poi, per ogni studioso verrà riassunta l'esegesi dell'intera pericope, invece di procedere grafia per grafia come in precedenza.

La grafia  successiva a 出 è compromessa nella copia A del FWLX, ma è

chiaramente visibile nel testimone B . È composta dal radicale della parola 言 a sinistra e da 母 a destra. Poiché il componente 每 si trova spesso nei testi manoscritti disegnato in maniera abbreviata come 母, come ad esempio del Laozi A di Guodian, dove 海 viene scritto

²¹⁶ WU GUOYUAN (2009)



(*liding*: 海),



il curatore di SB commenta come *bù* 誨 “insegnare,

insegnamento, consiglio, monito”. I caratteri 孰, 爲 e 之 sono tutti facilmente leggibili e non

presentano ambiguità. È diverso il caso della grafia

, che secondo Cao Jinyan rappresenterebbe *nì* 逆 con il significato di “accettare”, senza fornire ulteriori delucidazioni a riguardo.²¹⁷ Tuttavia, nei testi manoscritti 逆 è scritto in modo molto diverso rispetto a questa grafia del FWLX. Ad esempio, nel *San de* 三德, facente parte della raccolta del Museo di



Shanghai, 逆 è reso da



, nel *Xing zi ming chu* è rappresentato da

I componenti in cui questi caratteri possono essere scomposti risultano diversi rispetto a quelli che formano la grafia sul FWLX A. Confrontando quest’ultima con quella corrispondente nel FWLX B,



, è possibile osservare chiaramente che il carattere è formato dai componenti 亻, 丰 e

土. Se ne volessimo fare il *liding*, allora otterremmo 佳, come indicato dal gruppo Fudan.

Una forma del genere è molto simile a come il carattere *fēng* 封 “feudo, conferire un feudo, tracciare i confini” viene scritto in grafia antica, di cui un esemplare compare nel manoscritto



Rong Cheng Shi 容成氏 di SB sulla listarella n. 18

, con la sola differenza che la grafia del FWLX è resa attraverso l’aggiunta del radicale della persona 亻 a sinistra. Risulta più



appropriato, quindi, identificare come fonoforico di *feng* 丰.

Il gruppo Fudan concorda con l’interpretazione fornita dal curatore di SB della grafia



, ma avanza anche l’ipotesi di leggere la grafia




come *móu* 謀 “piano,

²¹⁷ MA (2008), p. 232

progetto”, presumibilmente sulla base del fatto che tra le grafie antiche di 謀 compaiono anche 晉 e 誓, in cui 母 è l’elemento fonoforico, simile a 某.²¹⁸ Per quanto riguarda l’ultima grafia della pericope, il gruppo Fudan propone la lezione *féng* 逢 “incontrare, venire ad accadere”,²¹⁹ sulla base del *liding* come 隹 e sull’elemento fonoforico 丰.

He Youzu 何有祖, condivide la lezione 謀 proposta dal gruppo Fudan, tuttavia, interpreta 出 come *zhuó* 拙 “maldestro, impacciato”, dato che l’elemento fonoforico di 拙 è

出.²²⁰ Accogliendo sempre il suggerimento del gruppo Fudan sul *liding* di , interpreta questa forma come la parola *féng* 縫 “ricucire”. Ricostruendo la pericope nella sua interezza secondo il commento fornito da He Youzu, si otterrebbe l’espressione “九有拙謀，孰為之縫？”, ossia “chi può ricucire [gli orli] dei piani mal concepiti che pervadono il *tianxia*?”²²¹

Tuttavia, dalle varie interpretazioni di questi ultimi passi, seppur in una certa misura tutte divergenti le une con le altre, si evince che il tema generale sembra essere collegato all’organizzazione della vita degli uomini, una volta che tutti gli esseri hanno ottenuto la stabilità, a partire da un precedente stato di fluidità, attraverso un corpo e una forma. In diversi punti si fa riferimento al fatto che il Cielo e la Terra inviino degli strumenti agli uomini per fare ciò. Si vedano, ad esempio, i passaggi “天地立終立始” e “天降五度，吾奚橫奚縱？”, rispettivamente alle pericopi 12 e 13. Perciò la spiegazione fornita da He Youzu risulta forzata e non totalmente coerente con il resto del testo. Inoltre, He Youzu fa parte del gruppo di esperti che accoglie l’esegesi, errata dal punto di vista fonetico, di Ji Xusheng in merito alla grafia



²¹⁸ SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/1503>

²¹⁹ FUDAN DAXUE CHUTU WENXIAN YU GUWENZI YANJIU ZHONGXIN YANJIUSHENG DUSHUHUI (2008)

²²⁰ Cfr. “拙，不巧也。从手出聲。” SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/7986>


²²¹ “拙謀遍天下，誰能彌縫？” HE (2009)

Anche Fan Guodong identifica nella grafia sulla listarella n. 18 del *Rong Cheng Shi*





una forma simile a quella che si trova nel FWLX, e di conseguenza ritiene che





corrisponda alla lezione 封. Commenta, invece, la grafia  attraverso la lezione mù 牧

“governare, controllare”. Sempre nel manoscritto *Rong Cheng Shi*, sulla listarella n. 52 牧 è



reso con , che condivide l'elemento fonoforico, 母 con , di conseguenza non ci sarebbero problemi ad accettare questa interpretazione dal punto di vista fonetico. Seguendo questa spiegazione, la pericope dovrebbe essere letta con il significato di “il *tianxia* è diviso tra i signori feudali che lo governano, ma chi è stato a stabilire i confini dei territori per loro?”²²²

Shen Pei 沈培 concorda con Fan Guodong in merito alla lettura di  come 封. Ed

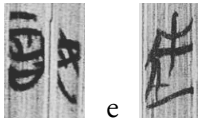
è sulla base di questa interpretazione che ritiene che  debba rendere la lezione mǔ 晦/畝, un'unità di misura agraria tradizionale cinese, che per estensione può anche definire la parola “campo”. Il fonoforico di 晦 è 每(母),²²³ quindi i due caratteri potrebbero essere usati in modo intercambiabile. La spiegazione che Shen Pei fornisce dell'espressione “出畝” suscita, però, delle perplessità. Secondo lui, infatti, è analoga ad un'espressione contenuta dello *Hanshu*, ossia “出南畝”, che in base al commento dello scrittore e storico di epoca Tang Yan Shigu 顏師古 (581-645), dovrebbe essere intesa con il significato di *gēngzhòng* 耕種 “coltivare”.²²⁴ Nonostante 封 e 畝 appartengano alla stessa area semantica, la lezione 畝 si adatta poco, non solo al contesto generale del FWLX, ma anche al contenuto di questa pericope.

²²² “天下都分封了諸侯來治理，那么又是誰給他們劃分的疆界呢？” FAN (2009a)

²²³ Cfr. “晦，六尺爲步，步百爲晦。从田每聲。” SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/9134>

²²⁴ SHEN (2009)

A causa della complessità di questo passaggio, per la traduzione ci si è affidati alla spiegazione proposta da Cook, che segue il commento del gruppo Fudan riguardo alle grafie



, leggendole rispettivamente come 謀 e 逢. Secondo Cook l'argomento principale di questa sezione del testo ruota intorno ai temi dell'amministrazione e dell'organizzazione del *tianxia*, da attuare attraverso una serie di norme e strumenti derivati dal Cielo e della Terra, che emergono in seguito alla stabilizzazione degli esseri nelle loro forme fisiche. Per quanto riguarda in modo specifico questa pericope, Cook ritiene che possa essere intesa con il significato di “i funzionari di tutto il *tianxia* propongono dei piani e dei consigli, e questi devono essere approvati dall'imperatore prima di essere applicati, chi è, dunque, colui che occupa una posizione di autorità e può occuparsi di ciò in modo imparziale?”²²⁵

²²⁵ “九州之士出謀發慮，則須要君上接受其說方可行通，然能居上位而秉公處理者，究竟其誰也？” GU (2009a)

2.6 I concetti di “fluidità” e “forma” nel *Fan wu liu xing*

Il FWLX presenta una visione del mondo secondo la quale il cosmo, allo stato primordiale, è caratterizzato da uno stato di fluidità, in cui tutti gli esseri e tutte le cose fluttuano prima di raggiungere una forma e un corpo. Per questo motivo il testo si apre con degli interrogativi a riguardo, domandando come sia possibile che questo avvenga, cosa è necessario affinché tutti gli esseri possano ottenere una forma materiale. I concetti chiave della teoria cosmologica del FWLX sono quindi due: *liu* 流 e *xing* 形, che vengono usati rappresentare e descrivere il modo in cui l’universo assume il proprio aspetto.

Liu 流 scritto con il radicale dell’acqua 氵 è solitamente associato allo scorrere dell’acqua. Lo *Shuowen* ne dà la definizione come di “corso d’acqua” (流, 水行也),²²⁶ mentre il dizionario *Guangya* indica che per estensione di significato 流 può anche essere associato alla trasformazione (流, 化也). Nelle letteratura ricevuta dello stesso periodo si trovano degli esempi in cui *liu* 流 viene messo in correlazione con *xing* 形 per indicare il costante processo dello scorrere e fluire delle cose, e la loro trasformazione da uno stato all’altro.²²⁷ Ad esempio nel *Zhouyi* si legge:

大哉乾元!萬物資始, 乃統天。雲行雨施, 品物流形。

Il grande e generativo [potere] indicato da Qian è vasto! Tutte le cose devono ad esso il loro principio—in esso è custodito tutto il significato che appartiene a (ciò che è chiamato) Cielo. Le nuvole si muovono e la pioggia viene distribuita; le varie cose appaiono nelle loro sviluppate forme.²²⁸

In base alle nostre conoscenze, non possiamo stabilire con certezza se l’espressione “*liuxing* 流形” venga intesa con lo stesso significato che ha nel FWLX in tutte le altre occorrenze nella letteratura cinese. Il fatto, però, che sia posta all’inizio della descrizione del

²²⁶ SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/7436>

²²⁷ ANDREINI (2023), pp. 13-15; CHAN (2015), p. 291

²²⁸ “Vast is the ‘great and originating (power)’ indicated by Qian! All things owe to it their beginning—it contains all the meaning belonging to (the name) Heaven. The clouds move and the rain is distributed; the various things appear in their developed forms.” (trad. James Legge) YIJING, <https://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=%E5%A4%A7%E5%93%89%E4%B9%BE%E5%85%83> (n.d.t)

processo di generazione degli esseri descritto nel FWLX, ne indica la centralità all'interno di questo specifico trattato di cosmologia.²²⁹

Xing 形, che sulle listarelle in tutte le sue occorrenze viene reso, secondo un *usus scribendi* largamente attestato nei manoscritti degli Stati Combattenti, attraverso la grafia



, *xíng* 型, viene glossato nello *Shuowen* come “carattere che rappresenta una forma”,²³⁰ ed è impiegato per riferirsi alla forma fisica, l'aspetto esteriore, il corpo di qualcosa o qualcuno, e può essere usato anche come il verbo “modellare, configurare, disporre”. *Xing* 形 è quindi il principio con il quale le cose e gli esseri ottengono la propria manifestazione fisica e possono essere chiaramente individuati e differenziati gli uni dagli altri. Nel FWLX tutto ciò di cui è costituito l'universo passano attraverso un processo trasformativo che li porta da uno stato informe e fluido ad uno caratterizzato da una forma fisica e tangibile che permette loro di acquisire un corpo completo (*ti* 體) e la vita (*sheng* 生). Lo stesso processo coinvolge anche gli uomini:

民人流形，奚得而生？流形成體，奚失而死？有得而成，未知左右之情，天地立終立始。天降五度，吾奚橫奚縱？五氣竝至，吾奚異奚同？

Secondo Perkins, la sequenza di pericopi senza soluzione di continuità che va dal fatto che anche gli uomini seguono la stessa progressione degli esseri nel prendere forma, all'elenco delle norme derivate dal Cielo suggerisce che anche quest'ultime seguano un processo naturale, in linea con il resto del cosmo. Le domande relative, infatti, danno per assodata l'esistenza di queste norme, e chiedono solamente in quale modo debbano essere applicate.²³¹

Dal processo generativo scaturiscono anche una serie di coppie di forze ed elementi considerati e percepiti nell'immaginario comune come opposti e antagonisti, quali i principi di *yin* e *yang*, acqua e fuoco. Il testo, quindi, si domanda come sia possibile che questi elementi possano coesistere, interagire e combinarsi tra di loro, contribuendo alla produzione della

²²⁹ ANDREINI (2023), p. 15

²³⁰ “形，象形也。” SHUOWEN JIEZI, <https://www.shuowen.org/view/5684>

²³¹ PERKINS (2015), p. 205

molteplicità dei fenomeni che costituiscono la realtà. Ancora una volta, la risposta a questi interrogativi è da ricercare nell'Uno. Anche se composto da principi apparentemente opposti, alla fine il cosmo viene unificato e reso un'entità unita, intera e completa grazie all'azione dell'Uno.²³²

Liu e *xing*, però, non descrivono solamente la creazione degli esseri, ma anche le caratteristiche intrinseche del *qi* 氣, che può essere tradotto come “forza o energia vitale”, e che è il componente fondamentale del cosmo, la materia di cui, secondo la filosofia tradizionale cinese, sono costituite tutte le cose. Queste si vengono a creare attraverso un processo in cui i diversi *qi* si combinano insieme e si trasformano, e anche una volta che gli oggetti hanno raggiunto la loro completezza e la loro produzione si è conclusa, i *qi* di cui sono composti non scompaiono e non si estinguono, ma prendono parte alla fase di trasformazione successiva.²³³ Secondo la cosmologia presentata dal FWLX, dunque, tutto l'universo è contraddistinto da un continuo flusso e mutamento, sia a livello macro degli esseri e delle cose, che a livello micro del *qi*.

Continuando la lettura del testo, infatti, appare chiaro che la forma materiale 形 acquisita dagli esseri non è fissa e immutabile, ma al contrario rappresenta una forma temporanea, manifestazione di uno specifico momento nel tempo e di una specifica fase del processo trasformativo a cui è soggetto l'universo. In verità il mondo è inserito in un continuo ciclo (*fu* 復) di processi reversibili (*fan* 反), in cui gli esseri sono in costante trasformazione e mantengono costantemente la loro natura fluida e instabile. Quest'ultima è derivata dal fatto che tutto si origina e, a conclusione del proprio ciclo vitale, ritorna ad un'unica fonte (*yi duan* 一端).²³⁴ L'universo, quindi, “è sempre stato, è e sarà un'entità in continua trasformazione, che si accende e spegne da sola”.²³⁵

²³² CHAN (2015), 297

²³³ *Ibid.*, pp. 291-292

²³⁴ *Ibid.*, 292

²³⁵ “Always has been, is, and will be an ever-transforming entity, kindling and going out by itself”. *Ibid.*, 293

Questo concetto è espresso tra le listarelle n. 24 e 25, che recitano:

是故陳為新，人死復為人，水復 (24) 於天。凡百物不死如月，出則或入，終則或始，至則或反。察此言，起於一端。(25)

Per questo, il vecchio si trasforma nel nuovo, dopo la morte l'uomo torna ad essere uomo, l'acqua ritorna al Cielo. Come la luna, le cento cose non muoiono; una volta uscite rientreranno, una volta finite ricominceranno, una volta arrivate torneranno. Osservando queste parole [si comprenderà che tutto] si origina da un unico germoglio.

L'Uno che governa il mondo, non è solamente la fonte da cui ogni cosa si origina e a cui ogni cosa ritorna, ma è anche l'entità ultima su cui tutti gli esseri e tutte le cose si modellano, seguendo una serie precisa di regole e istruzioni, e vengono prodotte così come le vediamo. Il compito del sovrano di uno stato è quello di comprendere e riuscire a penetrare questo principio, per poterlo applicare al mondo degli umani, in modo che anche questo possa seguire il modello fornito dall'Uno. Il termine *yi*, dunque, raccoglie al suo interno diverse accezioni: è il principio da cui tutto si genera, il punto di arrivo, a cui gli esseri, lo stato e gli uomini si devono uniformare, ma anche il modo in cui realizzare tutto ciò.²³⁶

²³⁶ *Ibid.*, 296-298

2.7 Conclusioni

Si è visto come lo studio dei manoscritti antichi cinesi, in particolare quelli su bambù, presenti numerose difficoltà e numerose sfide. In primo luogo, i metodi di produzione e le caratteristiche fisiche dei supporti in bambù, come ad esempio la possibilità di slegare i cordini di legatura per cambiare l'ordine delle listarelle, hanno avuto una profonda influenza sul modo in cui i testi venivano scritti e fatti circolare. Questi erano, fin dalle loro prime occorrenze, caratterizzati da un certo grado di fluidità, più brevi e frammentari rispetto ai testi trasmessi a stampa. Di fronte, quindi, ad un ritrovamento di manoscritti di questo tipo, il primo ostacolo al suo studio è dato dal dover cercare di ricostruire la corretta sequenza delle listarelle.

Interpretare le grafie attraverso le quali questi testi sono stati redatti è un passaggio ugualmente ostico, poiché il sistema di scrittura precedente alla fondazione dell'impero non era ancora stato standardizzato e uniformato. Per cui dai manoscritti emergono una serie di forme alternative e prestiti fonetici non sempre registrati dai dizionari e, dunque, spesso non facilmente riconoscibili.

I ritrovamenti archeologici, poi, hanno portato gli studiosi a doversi confrontare con le discrepanze tra ciò che è stato trasmesso dalla tradizione e ciò che invece è emerso dalle tombe. Da una parte, le scoperte dei manoscritti hanno portato a nuove conoscenze sulla storia redazionale dei testi di cui esiste una versione a stampa: in nessun caso l'assetto interno, e in parte anche i contenuti testuali, dei manoscritti corrispondono completamente ai relativi *textus recepti*. Dall'altra parte, la stragrande maggioranza dei manoscritti è costituita da testi sconosciuti prima del loro ritrovamento. Ciò ha permesso di ottenere una maggiore comprensione di quali fossero i titoli disponibili ai lettori dell'epoca, il contenuto degli scritti e il clima culturale, politico, filosofico e religioso da cui sono scaturiti.

Come si è dimostrato in questo elaborato, la complessità di analizzare questo tipo di scritti lascia ancora numerose questioni irrisolte. Bisogna contare anche il fatto che il materiale a nostra disposizione non è sufficiente per poter delineare un quadro completo. Nonostante il numero di manoscritti finora rinvenuti sia considerevole, circa 200000 listarelle di bambù e tavolette di legno di cui il 75% è stato rinvenuto solo nell'ultimo trentennio, è in realtà

solamente una minima quantità rispetto a quello che probabilmente circolava all'epoca e che potrà essere rinvenuto in futuro.²³⁷ Si pensi, anche, ai testi di Guodian. Sono stati rinvenuti in una zona che secondo gli esperti ospita più di 300 sepolture, tuttavia provengono tutti da una singola tomba, la tomba n. 1, la quale è anche l'unica ad essere stata aperta.²³⁸ Una scoperta del genere, tuttavia, è riuscita a stravolgere e ridimensionare completamente il panorama degli studi sinologici degli ultimi 30 anni, e indica anche che il numero di manoscritti è destinato naturalmente a salire in futuro. È auspicabile, quindi, che con il ritrovamento di nuovi esemplari si possa continuare a far luce sulla storia redazionale dei testi e sul panorama filosofico, culturale e letterario che ha dato forma e influenzato tutta la storia cinese.

²³⁷ SCARPARI (2005), p. 124

²³⁸ ANDREINI (2013), p. 876

Bibliografia

- Andreini Attilio (2004), “Scrivere, copiare, inventare: la trasmissione testuale nella Cina antica”, *Annali di Ca' Foscari*, n. 43, fasc. 3, pp. 271-292
- Andreini Attilio (2013), “La trasmissione del sapere. Forme e funzioni del testo”, *La Cina** Dall'Età del Bronzo all'Impero Han*, a cura di Scarpari Maurizio, Torino, Einaudi pp. 845-899
- Andreini Attilio (2023), “Shapes of Things”: Translating the Bamboo Manuscript(s) of the Fan wu liu xing 凡物流形, pp. 1-19
- Arcodia Giorgio. F., & Basciano Bianca (2021), *Chinese Linguistics: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press
- Bodde Derk (1938), *China's First Unifier: a study of the Ch'in dynasty as seen in the life of Li Ssü*, Leiden, Brill
- Caboara Marco (2014), “Review Article of "The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation." By Scott Cook.”, *Journal of Chinese Studies*, n. 59, pp. 253-274
- Chan Shirley (2015), “Oneness: reading the “All things are flowing in form (Fan Wu Liu Xing) 凡物流形” (with a translation)”, *International Communication of Chinese Culture*, vol. 2, pp. 285–299
- Cook Scott (2012), *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation I*, Ithaca, Cornell University East Asia Program
- Csikszentmihalyi Mark, & Nylan Michael (2003). “Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China”, *T'oung Pao*, n. 89, fasc. 1/3, pp. 59–99
- Durrant Stephen, Li Wai-ye, & Schaberg David (2016), *Zuo Tradition / Zuo zhuan: Commentary on the “Spring and Autumn Annals*, Seattle, University of Washington Press
- Galambos Imre (2004), “The Myth of the Qin Unification of Writing in Han Sources”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, n. 57, fasc. 2, pp. 181-201
- Galambos Imre (2006), *Orthography of early Chinese Writing: Evidence from newly excavated Manuscripts*, Budapest, Department of East Asian Studies, Eötvös Loránd University
- Galambos Imre (2017), “Graphic Variation in early Chinese Writing”, *China across Centuries: Papers from a Lecture Series in Budapest*, a cura di Gábor Kósa, Budapest, Department of East Asian Studies, Eötvös Loránd University, pp. 33-60
- Giele Enno (2003), “Using Early Chinese Manuscripts as Historical Source Materials”, *Monumenta Serica*, n. 51, pp. 409-438

Goldin Paul R. (2013), “*Heng Xian* and the Problem of Studying Looted Artifacts”, *Dao*, n. 12, pp. 153-160

Goldin Paul R. [et al.] (2018), *Routledge Handbook of Early Chinese History*, London, Routledge

Gu Shikao 顧史考 (2009a), “Shangbo jian ‘Fan wu liu xing’ chu tan” 上博簡〈凡物流形〉初探 (Analisi preliminare del manoscritto su bambù del Museo di Shanghai “Fan wu liu xing”), *Guoli Taiwan daxue zhhexue lunping*, vol. 38, pp. 1-32

Gu Shikao 顧史考 (2009b), “Shangbo qi ‘Fanwu liuxing’ xiabanpian shijie” 上博七〈凡物流形〉下半篇試解 (Tentativo di spiegazione della seconda parte del manoscritto “Fan wu liu xing” del Museo di Shanghai vol. 7), *Chutu wenxian yu chuanshi dianji de quanshibui yilun wenji*, pp. 1-28

Hunter Michael (2018), “The “Yiwen zhi” 藝文志 (Treatise on Arts and Letters) Bibliography in Its Own Context”, *Journal of the American Oriental Society*, n. 138, fasc. 4, pp. 763-780

Kern Martin (2010), “Early Chinese literature, beginnings through Western Han”, *The Cambridge History of Chinese Literature*, a cura di Sun Chang Kang-I e Owen Stephen, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-1115

Klein Esther (2010), “Were there “Inner Chapters” in the Warring States? A New Examination of Evidence about the Zhuangzi”, *T'oung Pao*, n. 96, fasc. 4/5, pp. 299–369

Krijgsman Rens (2018), “An Inquiry into the Formation of Readership in Early China: Using and Producing the *Yong yue 用曰 and Yinshu 引書 Manuscripts”, *T'oung Pao*, n. 104, fasc. 1-2, pp. 2-65

Lai Guolong (2017), “Textual fluidity and fixity in early Chinese manuscript culture”, *Chinese Studies in History*, n. 50, fasc. 3, pp. 172-184

Lewis Mark E. (1999), *Writing and Authority in Early China*, Albany, State University of New York Press

Liu Guozhong (2016), *Introduction to the Tsinghua Bamboo-Strip Manuscripts*, Leiden, Brill

Loewe Michael (1993), *Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California

Ma Chengyuan 马承源 [et al.] (2001), *Shanghai Bowuguan Zang Zhanguo Chu Zhushu (1)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (一) (I testi manoscritti su bambù dello stato di Chu del periodo degli Stati Combattenti custoditi al Museo di Shanghai vol. 1), Shanghai, Shanghai Guji chubanshe

Ma Chengyuan 马承源 [et al.] (2008), *Shanghai Bowuguan Zang Zhanguo Chu Zhushu (8)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (八) (I testi manoscritti su bambù dello stato di Chu del periodo degli Stati Combattenti custoditi al Museo di Shanghai vol. 8), Shanghai, Shanghai Guji chubanshe

Perkins Franklin (2015), “‘FAN WU LIU XING’ 凡物流形 (‘ALL THINGS FLOW INTO FORM’) AND THE ‘ONE’ IN THE ‘LAOZI.’”, *Early China*, vol. 38, pp. 195–232

- Qiu Xigui (2000), *Chinese Writing*, Berkeley, Society for the Study of Early China
- Richter Martin. L. (2013), *The Embodied Text. Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts*, Leiden, Brill
- Scarpari Maurizio (2005), “Aspetti formali e tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi”, *Litterae Caelestes*, n. 1, pp. 105-130
- Shaughnessy Edward L. (2006), *Rewriting Early Chinese Texts*, Albany, State University of New York Press
- Shen Zhongwei (2020), *A Phonological History of Chinese*, Cambridge, Cambridge University Press
- Venture Olivier (2009), Looking for Chu People’s Writing Habits, *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, n. LXIII, fasc. 4, pp. 943-957
- Wilkinson Endymion (2013), *Chinese History: A New Manual*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press
- Xiao Yunxiao (2017), “Restoring bamboo scrolls: Observations on the materiality of Warring States bamboo manuscripts”, *Chinese Studies in History*, n. 50, fasc. 3, pp. 235-254
- Yong Heming, & Peng Jing (2008), *Chinese Lexicography: a History from 1046 BC to AD 1911*, New York, Oxford University Press

Sitografia

Asano Yuichi 淺野裕一 (2009), “Shangbo chujia ‘Fan wu liu xing’ zhi zhengti jiegou” 上博楚簡《凡物流形》之整體結構 (La struttura completa del manoscritto di Chu “Fan wu liu xing” del Museo di Shanghai), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://fdgwz.org.cn/Web/Show/908>

Cao Feng 曹峰 (2010), “Shangbo chujian ‘Fan wu liu xing’ de wenben jiegou yu sixiang tezheng” 上博楚簡《凡物流形》的文本结构与思想特征 (La struttura del testo e le caratteristiche del pensiero filosofico del manoscritto di Chu “Fan wu liu xing” del Museo di Shanghai), *Jianbo yanjiu wangzhan*, URL: <http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1011/2013.htm>

Cao Feng 曹峰 (2011), “‘Fan wu liu xing’ zhong de ‘zuoyou zhi qing’” 《凡物流形》中的“左右之情” (L’espressione “zuoyou zhi qing” all’interno del “Fan wu liu xing”), *Jianbo yanjiu wangzhan*, URL: <http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1011/2051.htm>

Chen Wei 陳偉 (2009), “Du ‘Fan wu liu xing’ xiaozha” 讀《凡物流形》小札 (Leggendo il “Fan wu liu xing”: brevi note), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5134.html>

Chinese Text Project 中國哲學書電子化計劃, URL: <https://ctext.org/>

Chujian zixing ku 楚簡字形庫, URL: <http://www.kaom.net/jianc.php>

Fan Changxi 范常喜 (2009), “‘Shangbo qi Fan wu liu xing’ duanzha yi ze” 《上博七·凡物流形》短札一則 (Breve nota n. 1 al “Fan wu liu xing” del Museo di Shanghai vol. 7), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5142.html>

Fan Guodong 凡國棟 (2009a), “Shangbo qi ‘Fan wu liu xing’ jian 4 ‘Jiuyou chumu’ shishuo” 上博七《凡物流形》簡4“九囿出牧”試說 (Tentativo di spiegazione dell’espressione “Jiuyou chumu” sulla listarella n.4 del “Fan wu liu xing” del Museo di Shanghai vol. 7”), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5139.html>

Fan Guodong 凡國棟 (2009b), “Shangbo qi ‘Fan wu liu xing’ 2 hao jian xiaoshi” 上博七《凡物

流形》2號簡小識 (Una breve introduzione alla listarella n. 2 del testo “Fan wu liu xing” del Museo di Shanghai vol. 7), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5162.html>

Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin yanjiusheng dushuhui 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會 (2008), “Shangbo (qi) Fan wu liu xing” chongbian shiwen” (上博(七)·凡物流形)重編釋文 (Spiegazione e reinterpretazione riviste del testo “Fan wu liu xing” del Museo di Shanghai (vol. 7)), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/581>

Hanyu duo gongneng ziku 漢語多功能字庫, URL: <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk//Lexis/lexi-mf/>

He Youzu 何有祖 (2009), “Fan wu liu xing’ zhaji” 《凡物流形》札記 (Note sul testo “Fan wu liu xing”), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5127.html>

Hou Naifeng 侯乃峰 (2009), Shangbo (qi) zici zaji liu ze 上博(七)字詞雜記六則 (Sei note miscellanee sui caratteri e le parole dei manoscritti del Museo di Shanghai (vol. 7)), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/665>

Ji Xusheng 季旭昇 (2009a), “Shangbo qi chuyi” 上博七芻議 (Le mie umili osservazioni riguardo il testo “Fan wu liu xing” del volume 7 del Museo di Shanghai), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/588>

Ji Xusheng 季旭昇 (2009b), “Shangbo qi chuyi (er): Fan wu liu xing” 上博七芻議(二): 凡物流形 (Le mie umili osservazioni riguardo il testo “Fan wu liu xing” del volume 7 del Museo di Shanghai: nota n. 2), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5136.html>

Ji Xusheng 季旭昇 (2009c), “Shangbo qi chuyi san: Fan wu liu xing” 上博七芻議三: 凡物流形 (Le mie umili osservazioni riguardo il testo “Fan wu liu xing” del volume 7 del Museo di Shanghai: nota n. 3), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/603>

Li Rui 李銳 (2011a), "'Fan wu liu xing" shiwen xinbian (gao)" 《凡物流形》释文新编(稿) (Nuova compilazione di note esplicative riguardanti il testo "Fan wu liu xing" (bozza)), *Jianbo yanjiu wangzhan*, URL: <http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1011/2044.htm>

Li Rui 李銳 (2011b), "'Fan wu liu xing" shidu 《凡物流形》释读 (Interpretazione e lettura del testo "Fan wu liu xing"), *Jianbo yanjiu wangzhan*, URL: <http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1011/2045.htm>

Liao Mingchun 廖名春 (2008), "'Fan wu liu xing" jiaodu lingzha (1)" 《凡物流形》校讀零劄(一)》 (Revisione del manoscritto "Fan wu liu xing (1)"), *Jianbo yanjiu wangzhan*, URL: <http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1011/2046.htm>

Qin Hualin 秦樺林 (2009), "Chu jian 'Fan wu liu xing' zhong de 'wei' zi" 楚簡《凡物流形》中的“危”字 (Il carattere "wei" all'intero del manoscritto di Chu "Fan wu liu xing"), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: http://m.bsm.org.cn/?chujian/5152.html#_edn1

Shen Pei 沈培 (2009), "'Shangbo (qi)' zici bushuo er ze" 《上博(七)》字詞補說二則 (Nota supplementare n. 2 su grafie e parole dei manoscritti del Museo di Shanghai (vol. 7)), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/605>

Shi jing wenzi tongzheng shu 十經文字通正書, URL: <https://open.library.ubc.ca/collections/chineserare/items/1.0362467?o=1>

Shuowen jiezi 說文解字, URL: <http://www.shuowen.org/>

Song Huaqiang 宋華強 (2009a), "'Shangbo (qi) Fan wu liu xing' zhaji si se" 《上博(七)·凡物流形》札記四則 (Nota n. 4 sul testo "Fan wu liu xing" del Museo di Shanghai (vol. 7)), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5140.html>

Song Huaqiang 宋華強 (2009b), "'Fan wu liu xing' 'wuyin cai ren' shijie" 《凡物流形》“五音才人”試解 (Tentativo di spiegazione dell'espressione "wuyin cai ren" nel testo "Fan wu liu xing"), *Bamboo and Silk Manuscripts*, URL: <http://m.bsm.org.cn/?chujian/5300.html>

Wu Guoyuan 吳國源 (2009), "'Shangbo (qi) Fan wu liu xing' ling shi" 《上博(七)凡物流形》零

釋 (Spiegazione del testo "Fan wu liu xing" del Museo di Shanghai (vol. 7)), *Kongzi2000*, URL: <https://web.archive.org/web/20090409145811/http://www.confucius2000.com/qhjb/fwlx5.htm>

Wu Kejing 鄔可晶 (2009), "'Shangbo (qi) Fan wu liu xing" bushi er ze" 《上博(七)·凡物流形》補釋二則 (Note supplementari n. 2 al testo "Fan wu liu xing" del Museo di Shanghai (vol. 7)), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/747>

Yang Zesheng 楊澤生 (2009a), "'Shangbo qi" bushuo" 《上博七》補說 (Note supplementari ai testi del Museo di Shanghai (vol. 7)), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/656>

Yang Zesheng 楊澤生 (2009b), "Shangbo jian "Fan wu liu xing" zhong de "yi" si shijie" 上博簡《凡物流形》中的“一”字試解 (Tentativo di spiegazione del carattere "yi" all'interno del testo manoscritto "Fan wu liu xing" del Museo di Shanghai), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan*, URL: <http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/695>