



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea

Esegesi e/è appropriazione:

studio comparato della cosmologia nei
commentari al *Daodejing*

Relatore

Dott. Jacopo Scarin

Correlatore

Ch. Prof. Attilio Andreini

Laureanda

Ludovica De

Remigis

Matricola 892916

Anno Accademico

2024 / 2025

Abstract

La presente tesi offre un'analisi dettagliata sulla figura di Laozi e sull'opera a lui ascritta, il *Daodejing*, ponendo particolare attenzione al ruolo cruciale svolto dai commentari classici nel plasmare la sua interpretazione e comprensione nel corso dei secoli. Nel primo capitolo, si ricostruisce la figura storica di Laozi, evidenziando le principali controversie che circondano la sua esistenza. Viene inoltre analizzata la genesi del *Daodejing* e i concetti principali dell'opera, come il Tao 道 e il De 德. Il secondo capitolo si concentra sul processo di canonizzazione *Daodejing*, esaminando come l'opera sia stata progressivamente riconosciuta come uno dei testi fondanti del pensiero cinese. Successivamente, vengono introdotti i tre commentari classici che hanno influenzato profondamente l'interpretazione dell'opera nei secoli: il commentario di Heshanggong, di Wang Bi e il commentario *Xiang'er*. Viene evidenziato come ogni commentario rifletta il proprio contesto storico, culturale e filosofico. All'interno del capitolo conclusivo, viene effettuato un confronto tra i tre commentari, al fine di mostrare come questi abbiano interpretato la cosmologia dell'opera, con un'attenzione particolare al concetto di *qi* 氣. Attraverso questo confronto, la tesi illustra non solo la diversità interpretativa, ma anche la ricchezza e la complessità della tradizione esegetica del *Daodejing*.

Parole chiave: *Daodejing*, commentario, cosmologia, *Heshanggong*, *Wang Bi*, *Xiang'er*, *qi*, Tao.

前言

本论文对老子及其归属于他的作品《道德经》进行了深入而全面的分析，旨在揭示历代注释在理解和诠释《道德经》方面所起的关键作用，并探索这些注释如何在中国思想史的不同历史时期塑造了《道德经》的地位和意义。通过对主要注释者及其所处的历史文化背景的细致考察，论文希望揭示《道德经》在历代所保持的丰富解释性和生命力，以及它在不同思想流派和文化变迁中不断适应与转化的能力，凸显其作为哲学经典的独特价值。

在第一章中，论文首先重建了老子的历史形象，详细考察了司马迁在《史记》中对其生平的描述，并对学术界关于其真实性和历史地位的讨论与质疑进行了深入分析。研究全面探讨了有关老子真实身份的争议，研究了其形象如何在各个历史时期和不同社会文化背景下被重新塑造和重新解读。通过对文本证据和学术争议的考察，这一部分揭示了老子作为历史人物与作为传说人物之间的复杂关系。接着，论文深入分析了《道德经》的起源、形成过程和不同版本，特别关注了近年来的考古发现，如马王堆帛书和郭店竹简，这些发现为理解《道德经》的形成过程提供了新的视角。此外，论文还对《道德经》的核心概念，如“道”和“德”进行了详细的分析，提供了该作品的哲学框架。这一部分为后续章节对《道德经》注释的分析奠定了坚实的理论基础，突出了该作品独特的哲学意义。

第二章则聚焦于《道德经》的经典化过程，详细考察了这一文本如何逐渐确立其权威性和重要性。随后，论文深入分析了对《道德经》产生重要影响的三个注释，即河《上公注》、《王弼注》和《想尔注》。这一部分详细考察了这些注释产生的历史背景、文化传统和思想流派，分析了每位注释者如何在其所处的历史时期对《道德经》进行了重新解读和诠释。

首先，论文探讨了黄老思想对河上公注的影响。接着，研究聚焦于由天师道（天师教）产生并传播的《想尔注》，考察该注释如何作为宗教和灵修实践的指导，将《道德经》赋予更加神秘和宗教的特征。最后，论文将重点放在玄学传统上，特别关注正始时期（240-248年），探讨了王弼的思想和注释在这一背景下的发展。通过对这些注释的历史背景的分析，本章展示了《道德经》在不同历史时期的卓越适应能力。正是由于《道德经》在不同历史和文化背景下不断被重新诠释和适应，这一文本才能够在历经数个世纪后，仍然保持其重要性和权威性，确立了其作为中国哲学史上最重要且最具影响力的经典之一的地位。

第三章对这三个主要注释进行了深入研究，特别关注它们对《道德经》宇宙论的解释，尤其是对“气”概念的理解，该概念在《道德经》中共出现三次，分别位于第10章、第42章和第55章。虽然仅被提及三次，但“气”这一概念在《河上公注》和《想尔注》两个注释中都占据了核心地位。通过对这些章节的注释分析，论文探讨了这些注释如何理解和发展了“气”的概念，并揭示了它们各自对这一概念的不同理解。此外，还对《王弼注》释进行了分析，尽管他的注释缺乏关于宇宙论的讨论，但仍然提供了一个有价值的对比视角。本章不仅展示了《道德经》宇宙论的复杂性和深度，还揭示了历代注释对其哲学意涵的丰富阐释。

最后，论文强调，正是通过这些不同的诠释路径和注释传统，《道德经》才能保持其生命力和魅力，能够不断适应不断变化的历史与文化背景。论文指出，《道德经》在哲学、宗教和文化层面上，不仅对中国而且对整个世界产生了深远影响。希望通过本研究，能够为《道德经》及其注释传统提供新的研究视角，深化对这一经典作品的理解，鼓励学者从不同角度探索《道德经》的意义。这样一来，有助于弘扬这部人类思想的伟大瑰宝，巩固其作为世界文化遗产的重要地位，并激发更多关于《道德经》的学术研究与探讨。

Indice

Abstract.....	1
前言	2
1. LAOZI E IL <i>DAODEJING</i> : RICOSTRUZIONE STORIOGRAFICA.....	6
1.1 La costruzione di Laozi come personaggio storico nelle fonti antiche.....	7
1.2 L'origine del testo e le versioni principali del <i>Daodejing</i>	14
1.3 I principi filosofici dell'opera attraverso il concetto di Tao 道.....	19
1.4 <i>De</i> 德 : la Potenza secondo il <i>Daodejing</i>	26
2. I TRE COMMENTARI CLASSICI E LA LORO TRADIZIONE.....	32
2.1 Il Canone e i commentari.....	36
2.2. La tradizione Huang-Lao e il commentario di Heshanggong.....	42
2.3 I Maestri Celesti: lo <i>Xiang'er</i>	51
2.4 La <i>Xuanxue</i> e il commentario di Wang Bi.....	58
3. LA VISIONE COSMOLOGICA NEI COMMENTARI AL <i>DAODEJING</i> : IL CONCETTO DI <i>QI</i> 氣.....	65
3.1 Il Tao e il <i>qi</i> : la visione cosmologica di Heshanggong.....	68
3.1.1 Governare il corpo (治身) e governare lo Stato (治國)	74
3.2 Il <i>qi</i> nel commentario <i>Xiang'er</i> : visione cosmologica e pratiche rituali.....	83
3.3 Distinguendo Wang Bi: un confronto con Heshanggong e lo <i>Xiang'er</i>	94
Conclusioni.....	104
Bibliografia.....	107

1. LAOZI E IL *DAODEJING*: RICOSTRUZIONE STORIOGRAFICA

Il *Daodejing* 道德經, noto anche come “Il Canone della Via e della Virtù”, rappresenta uno dei testi più significativi e influenti del pensiero filosofico cinese. La paternità dell’opera è attribuita a Laozi 老子, tradizionalmente identificato come padre fondatore del Taoismo. Nel tentativo di chiarire il profilo storico di questo importante personaggio, la prima biografia a noi giunta, presente nello *Shiji* 史記 (Memorie di uno storico) e redatta dal celebre erudito Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 a.C.) fornisce un punto di partenza. Le informazioni in essa contenute, sebbene frammentarie e talvolta contraddittorie, risultano essere le più complete a nostra disposizione. Difatti, prima dello *Shiji*, la documentazione storica sulla sua figura è estremamente lacunosa.

Partendo dalla biografia di Sima Qian, il presente capitolo si propone di analizzare la figura di Laozi, evidenziando come la sua storia sia strettamente legata alla tradizione del *Daodejing*. Successivamente, il discorso si concentrerà sull’opera, se ne analizzeranno l’origine e le versioni principali. Per oltre due millenni, studiosi e interpreti del testo si sono basati sulle esigue informazioni disponibili sulla sua genesi, nutrendo la speranza che, svelando il contesto e le circostanze della sua creazione, si potessero dipanare alcune delle sue ambiguità. Nonostante recenti scoperte archeologiche, che verranno approfondite in questo capitolo, abbiano gettato nuova luce sulla sua composizione, la comprensione tradizionale del testo rimane indissolubilmente legata alla figura di Laozi. L’opera, infatti, è stata a lungo indentificata con il suo nome, seguendo l’usanza di indicare un testo con il nome del suo presunto autore. Infine, l’analisi si concentrerà sui contenuti filosofici del *Daodejing*. Come suggerito dal titolo, l’opera ruota attorno ai due concetti strettamente correlati di Via (*Tao* 道) e Potenza (*De* 德). Attraverso un’analisi approfondita di tali concetti, verrà fornito un quadro filosofico dell’opera.

1.1 La costruzione di Laozi come personaggio storico nelle fonti antiche

Intorno al VI-V secolo a.C, secondo la tradizione, vissero i primi grandi maestri della storia cinese. Tra questi, due figure si distinsero in modo particolare: Confucio e Laozi, tradizionalmente considerati i precursori delle scuole confuciana e taoista, le quali influenzarono significativamente lo sviluppo del pensiero nei secoli successivi.¹ La figura di Laozi è stata oggetto di una lunga controversia tra gli studiosi moderni. Le fonti storiche a disposizione, infatti, offrono poche informazioni sulla sua vita, rendendo difficile tracciare un profilo biografico attendibile. La prima biografia di Laozi, presente nello *Shiji*, è spesso considerato il punto di partenza per coloro che intraprendono ricerche circa la storicità di questo personaggio. La parte iniziale del resoconto di Sima Qian si articola come segue:

Laozi era originario del villaggio di Quren 曲仁[.] Il suo cognome era Li李, il suo nome proprio era Er 耳, il suo appellativo Boyang 伯陽 e il suo nome postumo Dan 聃. Egli era uno storiografo incaricato della custodia degli archivi reali della dinastia Zhou. Confucio andò a Zhou al fine di interrogare Laozi in merito ai riti. [...] Laozi coltivava il Tao e il De. Insegnò che bisognava cancellarsi e non avere fama nel mondo. Visse nello Zhou per lungo tempo e quando vide il declino dello stato partì. Quando raggiunse il passo, la guardia di confine Yin Xi 尹喜 disse: "Non ti vedremo più. Insisto perché tu scriva un libro per noi". Laozi scrisse un libro in due parti, trattando le idee della Via e della Virtù in circa 5.000 parole, e partì. Nessuno sa dove abbia concluso la sua vita.²

Il primo incontro con Confucio (Kongzi 孔子, trad. 551-479 a.C) suggerisce che Laozi visse nello stesso periodo del Maestro, mentre quello con la guardia Yin Xi gioca un ruolo fondamentale nella tradizione del testo a lui ascrivito, il *Daodejing*. In tal modo Sima Qian conclude la parte principale del suo resoconto, ciò che segue sembra essere un

¹ Andreini, Scarpari, 2007, p. 13.

² *Shiji* 63: 2139-41, traduzione ispirata a quella di Andreini, 2018, VIII.

tentativo di far collimare la figura di Laozi con diversi personaggi storici, menzionando prima un altro pensatore, contemporaneo di Confucio, chiamato Lao Laizi 老萊子 e in seguito, il Grande Scriba Dan 儋 (Taishi Dan 太史儋) che nel 374 a.C predisse l'ascesa del regno di Qin 秦. Inoltre, senza commentare il grado di affidabilità di tale informazione, aggiunge che Laozi visse centosessanta o addirittura duecento anni grazie alla sua maestria nell'abbracciare il Tao e nell'apprendere tecniche per raggiungere l'immortalità.³

Come notato da Attilio Andreini, la scelta degli appellativi utilizzati non è casuale, poiché il carattere *dan* 聃 di Lao Dan e *dan* 儋 di Taishi Dan sono varianti in grado di esprimere entrambe l'omofono carattere 聃 che significa “dalle grandi orecchie con i lobi pendenti”, caratteristica tipica degli immortali. Inoltre, dopo aver consegnato alla guardia di confine Yin Xi un testo di sole cinquemila parole nel quale è custodita la sua somma saggezza, Laozi svanisce e si dirige verso occidente che, tradizionalmente, è il luogo dove dimorano gli immortali.⁴

Le informazioni fornite da Sima Qian furono accettate senza alcun dubbio per secoli. Tuttavia, come riportato da Paulos Huang, a partire dalla dinastia Song 宋朝 (960-1297), alcuni studiosi iniziarono a mettere in discussione la loro attendibilità. Questo nuovo spirito critico, alimentato da un crescente razionalismo, portò alcune figure come Ye Shi 叶适 (1150-1223) e Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) a esaminare attentamente la tradizione

³ *Shiji* 63: 2139-41, in Andreini, 2018, IX.

⁴ Andreini, 2018, IX. Tradizionalmente, le terre degli immortali si trovavano a est, *Penglai* 蓬萊, *Fangzhang* 方丈 e *Yingzhou* 瀛洲. Come riporta Michèle Pirazzoli, 2009, p. 976, durante o alla fine del I secolo a.C., queste terre immaginarie furono trasformate e, per così dire, spostate verso l'estremo occidente, sul monte *Kunlun shan* 崑崙山, dominio della dea *Xiwangmu* 西王母, Regina Madre d'Occidente. Secondo la mitologia cinese, queste terre fungevano da dimora per le divinità e gli esseri celesti che possedevano poteri straordinari e longevità. Quest'ultimo lo vedremo menzionato nel commentario *Xiang'er*, analizzato nel terzo capitolo di questa tesi, in cui si afferma che Laozi governa sul monte Kunlun. La credenza nell'esistenza delle isole Penglai, Fangzhang Yingzhou nei mari al largo della costa orientale della Cina, come riporta Thomas E. Smith, 2008, p. 788 ha avuto origine nelle popolazioni costiere degli antichi Stati di Yan 燕 e Qi 齊 (attuale Shandong). La ricerca di queste isole divenne una preoccupazione di alcuni governanti che credevano di poter raggiungere l'immortalità consumando le erbe presenti in queste isole. Mentre, per quanto riguarda il monte Kunlun, la sua descrizione più dettagliata si trova nel *Huainanzi* 淮南子 (Libro del maestro Huinanan), del II secolo a.C, dove si narra che l'imperatore Yu 禹 sollevò il Kunlun per controllare le inondazioni. La montagna, oltre a diversi alberi e piante meravigliose, ospita un ruscello di cinabro (*danshui* 丹水) che dona l'immortalità (Cfr. Smith, 2008, p.603).

legata alla sua figura, arrivando a respingerla.⁵ Questo scetticismo si diffuse e intensificò nei secoli successivi. Nel XVII secolo, studiosi come Wang Zhong 汪中 (1744-94) e Cui Shu 崔述 (1740-1816) rifiutarono ulteriormente la narrazione tradizionale.⁶ Il dibattito raggiunse un nuovo apice nel XX secolo con la pubblicazione di una recensione critica di Liang Qichao 梁啟超 al *Zhongguo zhexue shi dagang* 中國哲學史大綱 (Cenni di storia della filosofia cinese) di Hu Shi 胡適, un'opera che sosteneva la visione della figura Laozi e del *Daodejing* così come riportata da Sima Qian.⁷ Liang Qichao confutò tale visione in maniera decisiva, dando il via a una crescente opposizione alla tradizione. Ad esempio, Chan Wing-Tsit nel 1963 sottolineò come, in alcuni circoli accademici, uno studioso era considerato arretrato se sosteneva ancora la visione tradizionale.⁸

Difatti, sebbene Sima Qian avesse fornito dettagli su luoghi, nomi, cariche e persino un elenco di presunti discendenti di Laozi, il suo resoconto risulta essere storicamente inattendibile a causa dell'ambiguità utilizzata nel riportare dettagli storici e nella sua evidente difficoltà di far luce sull'identità di questa figura. Un'importante rappresentata di tale opinione è Feng Youlan 馮友蘭 che, nel suo *Zhongguo zhexueshi xinbian* 中國哲學史新編 (Nuova [versione] della Storia della filosofia cinese), sostiene che Sima Qian, durante la compilazione della biografia di Laozi, si trovò di fronte a molteplici opinioni contrastanti, senza riuscire a stabilire quale fosse corretta. Di conseguenza, non solo rimase incerto sull'identità di Laozi, ma anche sul periodo storico in cui visse.⁹

Come sostenuto da diversi studiosi, il resoconto fornito da Sima Qian potrebbe inoltre essere il frutto di un collage di diversi personaggi, strategia forse adottata per colmare la mancanza di dati a sua disposizione, oppure un tentativo di ricomporre un quadro coerente di Laozi basandosi su descrizioni scarse e contrastanti, al punto che,

⁵ Huang, 1996, p. 19

⁶ Chan, 1963, p.35.

⁷ Huang, 1996, p. 19.

⁸ Chan, 1963, p.35.

⁹ Feng Youlan, 1964, p. 249.

stando a quanto afferma William G. Boltz, è necessario riconoscere la probabile natura fittizia della figura di Laozi.¹⁰

Tuttavia, nell'antichità le informazioni sulla figura di Laozi, come riportate nello *Shiji*, vennero arricchite e reinterpretate, diversificandosi a seconda dei contesti socioculturali in cui vennero adottate. Tali informazioni diedero vita a numerose leggende e complesse agiografie che arricchirono le già vaghe e contraddittorie informazioni sulla sua vita con elementi sempre più fantastici. In tal modo, l'evoluzione del mito di Laozi, come osservato da Attilio Andreini e Maurizio Scarpari, portò ad una progressiva canonizzazione del maestro, accompagnata ad una completa destoricizzazione del personaggio.¹¹

A partire dalla dinastia Han 汉朝, (206 a.C -220 d.C) come analizzato da Livia Kohn e Anna Seidel, Laozi venne prima elevato al rango di fondatore della scuola taoista e successivamente idealizzato come immortale, una divinità cosmica in grado di salvare l'umanità.¹² Secondo l'analisi condotta da Livia Kohn, durante le fasi iniziali del processo di mitizzazione della figura di Laozi, tre gruppi distinti contribuirono in modo significativo.¹³

Il primo gruppo era composto dai *fangshi* 方士 (maestri delle tecniche), esperti di pratiche occulte e delle tecniche per conseguire l'immortalità, i quali adottarono Laozi come loro patriarca, simbolo idealizzato dell'immortalità, come mostrano le biografie e le agiografie in testi come *Liexian zhuan* 列仙傳 (Raccolta di biografie degli immortali), storicamente attribuita al famoso bibliografo di corte Liu Xiang 劉向 (79 a.C. - 8 a.C.) e lo *Shenxian Zhuan* 神仙傳 (Biografie delle divinità e degli immortali) attribuito a Ge Hong 葛洪 (283–343). Secondo la biografia presente nel *Liexian zhuan*, ciò che elevava Laozi al di sopra dei comuni mortali era la sua capacità di nutrirsi di essenza (*jing* 精) ed energia (*qi* 氣), mantenendole nel suo corpo e impedendo loro di disperdersi, abilità

¹⁰ Boltz, 1993, p. 270. Graham, 1990, 111-124, asserisce che la biografia di Laozi nello *Shiji* riflette una fusione di diversi personaggi. Un simile conclusione è condivisa anche da Andreini, 2018, VIII e da D.C Lau, 1963, X.

¹¹ Andreini, Scarpari, 2007, p. 18.

¹² Kohn, 1998, p. 41-62; Seidel, 1969.

¹³ Kohn, 1998, p. 41-42

particolarmente ambita dai *fangshi*.¹⁴ L'immortale Laozi, inoltre, è descritto da Ge Hong come la prova vivente della possibilità di raggiungere la trascendenza.

I *fangshi*, tra la fine della dinastia Zhou 周 (tra il secolo XI e il II secolo a.C.) ebbero un notevole impatto sulla vita culturale e religiosa. Durante il periodo imperiale, non solo divennero consiglieri di potenti aristocratici locali, ma le loro teorie e tecniche per ottenere la lunga vita influenzarono anche alcuni imperatori, in particolare il Primo imperatore Qin 秦始皇帝 (r. 221-210 a.C) e l'imperatore Wu degli Han 漢武帝 (r. 140 a.C. -87 a.C.), che si circondarono di *fangshi* al fine di cogliere i segreti per ottenere la lunga vita.¹⁵

Fangshi fu anche il termine utilizzato per definire numerosi personaggi affiliati alla tradizione Huang-Lao (*Huanglao* 黃老), corrente di pensiero che prende nome dai due massimi rappresentanti delle sue idee, Laozi e Huangdi 黃帝 (Imperatore Giallo). Quest'ultimo, già in epoca preimperiale, era stato accostato a pratiche mantiche, diventando il discepolo ideale a cui i *fangshi* consegnarono i loro insegnamenti al fine di raggiungere l'immortalità.¹⁶

L'ideologia Huang-Lao ebbe un certo successo a corte durante i primi decenni della dinastia Han, specialmente durante il regno dell'imperatore Jing 景 (r. 156-141 a.C). Sotto l'influenza di questa tradizione, la figura di Laozi e i suoi insegnamenti, espressi nel *Daodejing*, arrivarono ad avere una forte influenza alla corte imperiale. Difatti, come afferma Seidel, gli adepti della corte recitavano il *Daodejing* come un vero e proprio manuale di condotta politica e sociale.¹⁷ In questo contesto, la famiglia imperiale, l'élite politica e i funzionari di corte, che veneravano Laozi come rappresentante degli ideali imperiali di unità cosmica e politica, furono il secondo gruppo che, secondo l'analisi di Livia Kohn, contribuì alla mitizzazione della sua figura.¹⁸

¹⁴ Kaltenmark 1953, p. 62.

¹⁵ Lo *Shiji* 6.252 e 247 riporta che il Primo Imperatore Qin organizzò una spedizione via mare per raggiungere le isole *Penglai* 蓬萊, *Fangzhang* 方丈 e *Yingzhou* 瀛洲, considerate la dimora degli immortali. L'obiettivo di questa spedizione era la ricerca dell'elisir di lunga vita degli immortali (*xianren bu si zhi yao*, 仙人不死之藥). Lo *Shiji* 12.455, riporta che l'imperatore Wu degli Han inviò un gruppo di *fangshi* sull'isola *Penglai* alla ricerca degli immortali e iniziò i preparativi per la trasformazione del cinabro in oro, pratica svolta da Huangdi, al fine di comunicare con gli immortali.

¹⁶ Andreini, Scarpari, 2007, p. 34-35.

¹⁷ Seidel, 1969, p. 31.

¹⁸ Kohn, 1998, p. 44-45.

Un'altra tappa importante nell'evoluzione di Laozi come figura divina si verificò nel 166 d.C, quando l'imperatore Huan 桓 (r. 147-168) offrì un sacrificio in suo onore presso il palazzo imperiale di Luoyang (*zhuo long gong* 濯龍宮).¹⁹ L'iscrizione ufficiale, il *Laozi ming* 老子銘, appositamente redatta per l'occasione dal funzionario di corte Bien Shao 邊韶 (100-170 d.C.), non solo decreta ufficialmente il culto di questa divinità, ma offre anche una preziosa testimonianza della concezione che si aveva all'epoca della figura di Laozi. All'interno dell'iscrizione troviamo una biografia, una cronaca degli eventi che condussero l'imperatore a compiere il rito e un elogio a Laozi, identificato come divinità centrale del cosmo, nata dal caos primordiale, sceso sulla terra e infine risalito al regno celeste come immortale.²⁰

Diventato una divinità venerata dall'élite della dinastia Han, Laozi era considerato il rappresentante dell'armonia cosmica sulla terra ed era riconosciuto come l'incarnazione del Tao. Il *Laozi bianhua jing* 老子變化經 (Scrittura delle trasformazioni di Laozi), risalente alla fine del II secolo, è la prima di numerose opere che associa Laozi a varie manifestazioni o incarnazioni del Tao stesso. Oltre a personificare il Tao, Laozi, noto come Venerabile Signore (*Laojun* 老君) scendeva periodicamente sulla terra per dispensare insegnamenti, in particolare ai sovrani. Come sottolinea Fabrizio Pregadio, questa duplice natura di Laozi ha due conseguenze importanti: in primo luogo, da questo momento in poi il Tao assume un ruolo attivo nel mondo umano, sia attraverso i suoi emissari divini, sia concedendo rivelazioni ad alcuni adepti. In secondo luogo, il Laozi "storico", presunto autore del *Daodejing*, non è che una delle molteplici forme che *Laojun* ha assunto al fine di guidare l'umanità.²¹

Nel II secolo d.C, tra i tumulti sociali e le calamità naturali che sconvolgevano l'impero Han, crebbero le aspettative e le profezie di un messia prossimo a venire. Inevitabilmente, questo salvatore si rivelò essere Laozi. Come tale, egli fu adottato da vari culti popolari taoisti, il terzo gruppo che, secondo Livia Kohn, contribuì al processo

¹⁹ Seidel, 1969, p. 38.

²⁰ Seidel, 1969, p. 123-128.

²¹ Pregadio, 2018, p. 35-37.

di mitizzazione di Laozi.²² Essi lo riconoscevano come il dio destinato a ritornare nel corso dei secoli per salvare il mondo.

Identificato con il Tao e come un dio che assumeva forma umana nelle sue imprese terrene, la storia di Laozi assunse caratteristiche cosmiche e divine. Il nome stesso di Laozi, non solo venne interpretato come Vecchio Maestro, ma anche come Vecchio Bambino. Questa duplice interpretazione, resa possibile dal doppio valore semantico del carattere *zi* 子, introduce la leggenda della sua nascita miracolosa: egli sarebbe venuto al mondo già canuto e anziano, e dunque saggio.²³ Ponendo l'attenzione su alcune ricostruzioni che si svilupparono tra il IV e il VII secolo, cerchiamo di definire i tre distinti miti relativi alla sua nascita che attribuiscono al Maestro tre madri diverse, di cui le prime due nate da una combinazione di energie unite da Laozi al fine di dare alla luce sé stesso.²⁴ La prima nascita sarebbe avvenuta dal lato sinistro dell'Oscura e Meravigliosa Fanciulla di Giada (Yunu 玉女). Nato con i capelli bianchi, era chiamato Laozi, ovvero il Vecchio Maestro. In seguito, durante il regno di Wuding 武丁 (r. 1200 - 1189 a.C.) della dinastia Shang 商 (1675 – ca. 1046 a.C.) tornò nel grembo della Madre Li 李, una nuova versione dell'Oscura e Meravigliosa Fanciulla di Giada, in cui rimase per ottantuno anni.²⁵ In realtà, Madre Li non è una donna dotata di una propria identità, ma è lo stesso Laozi che, trasformando il proprio corpo nella forma di madre, creò un grembo, in cui decise di entrare, restandovi per ottantuno anni in preghiera. Il secondo mito relativo alla nascita di Laozi, anche in questo caso, avviene dal lato sinistro. La terza nascita di Laozi, infine, sarebbe avvenuta dal lato sinistro della consorte del re dell'India, come Buddha, in seguito al suo viaggio in occidente dove, secondo fonti taoiste, si sarebbe recato per convertire le popolazioni barbare.²⁶

²² La tradizione Huang-Lao e i culti popolari taoisti che emersero nel II secolo d.C verranno approfonditi all'interno del secondo capitolo.

²³ Andreini, 2004, XIV.

²⁴ Kohn, 1998, p. 51.

²⁵ Andreini, 2004, XV si sofferma sull'importanza del numero 81, 9 volte 9, che ha un valore simbolico nella tradizione cinese. 81 è il numero che indica il livello più elevato di energia *yang* 陽, il principio attivo, luminoso, maschile che si contrappone, opposto e complementare, allo *yin* 陰, il principio passivo, oscuro, femminile, ed è anche il numero complessivo di stanze che costituiscono il *textus receptus* del *Daodejing*.

²⁶ Andreini, 2004, XIV.

Tale evoluzione della figura di Laozi ebbe un impatto significativo sull'interpretazione del *Daodejing* e del concetto di Tao. Vedremo, ad esempio, che nel commentario *Xiang'er*, il Tao assume la forma di una divinità benevola che, attraverso la sua apparizione nel mondo sotto forma di Laozi, mostra e insegna agli esseri umani il modo corretto di vivere e agire.

Parallelamente alla figura di Laozi, sorge un'altra incognita: la genesi del testo a lui ascritto, il *Daodejing*.

1.2 L'origine del testo e le versioni principali del *Daodejing*

Il *Daodejing*, opera centrale del pensiero taoista, è uno dei classici più studiati e interpretati sia in Cina che nel resto del mondo. Tuttavia, la paternità dell'opera, la datazione e la modalità di composizione rimangono ancora oggetto di discussione. Il *textus receptus*, si presenta come una breve opera di circa 5000 caratteri, composta da ottantuno capitoli o stanze (*zhang* 章) che, a loro volta, si dividono in due sezioni (*pian* 篇). La prima si riferisce al Tao 道 (Via), precisamente dalla stanza 1 alla 37, l'altra, dalla 38 all'81, è dedicata al De 德 (Potenza). Il *textus receptus* deriva dalle versioni a stampa trasmesse assieme ai commentari di Wang Bi 王弼 (226-49) e di Heshanggong 河上公 (II secolo a.C.? / III-IV secolo d.C.), incluse rispettivamente nelle collezioni pubblicate all'inizio del XX secolo, intitolate *Sibu beiyao* 四部備要 (Collettanea delle principali opere suddivisa secondo le Quattro Categorie) e *Sibu congkan* 四部叢刊 (Collettanea delle opere [antiche] suddivisa secondo le Quattro Categorie).²⁷

Le recenti scoperte di testi manoscritti, tuttavia, hanno sollevato domande interessanti sulla natura del testo e sulla sua attribuzione, offrendo uno sguardo inedito sulle diverse fasi che hanno contribuito al consolidamento del *textus receptus*. In

²⁷ Andreini, 2018, XX.

particolare, i ritrovamenti archeologici a Dunhuang 敦煌 nel 1900, a Mawangdui 馬王堆 nel 1973, a Guodian 郭店 nel 1993 e il manoscritto di Beida 北大 nel 2009. La struttura dei manoscritti su carta rinvenuti a Dunhuang è molto simile alle versioni a stampa sopracitate; sono il *Laozi* di *Suo Dan* 索統 e lo *Xiang'er zhu* 想爾注 (Stein 6825): quest'ultima è una versione del *Daodejing* con commentario (*Laozi Xiang'er zhu* 老子想爾注) che analizzeremo in seguito, insieme al manoscritto di Beida. Soffermiamoci ora sui manoscritti su seta rinvenuti a Mawangdui e quelli trascritti su asticelle di bambù scoperti a Guodian.

I manoscritti di Mawangdui comprendono il cosiddetto *Laozi A* (*jia* 甲) e *Laozi B* (*yi* 乙), conosciuti tra gli studiosi come *boshu Laozi* 帛書老子 (testimoni su seta del *Laozi*). Come riporta Andreini, la differenza nello stile calligrafico e il rispetto di specifici divieti nella riproduzione di termini proibiti per evitare di compromettere la suprema dignità imperiale indicano chiaramente che il *Laozi A* fu trascritto tra il 221 e il 206 a.C., mentre il *Laozi B* venne probabilmente redatto successivamente, tra il 206 e il 194 a.C.²⁸

Entrambe riportano quasi integralmente il testo, tranne che per lacune sparse dovute a danni o deterioramento della seta stessa e per alcune differenze rispetto al *textus receptus*, quali l'ordine in cui si presentano i versi e la disposizione inversa delle due sezioni (la parte De 德 precede la parte Tao 道). Sebbene entrambe denotano un livello piuttosto avanzato di sistematizzazione del testo, d'altra parte ci confermano che, all'inizio del II secolo a.C., la struttura del *Laozi* come la conosciamo oggi non era ancora definita.²⁹

Se i manoscritti di Mawangdui occupavano il posto d'onore come i più antichi manoscritti esistenti del *Daodejing*, alla fine del 1993 il ritrovamento a Guodian di un notevole numero di testimonianze, trascritte intorno al 300 a.C e riconducibili all'opera, giocano un ruolo fondamentale nella ricostruzione della genesi del *Daodejing*.

Dirk Meyer, nel suo studio dei manoscritti di Guodian, identifica due tipologie distintive all'interno dei primi testi filosofici cinesi. I primi, denominati "testi basati sull'autorità", presentano i loro argomenti in modo strutturale e progressivo, in cui idee specifiche servono come elementi nella costruzione di posizioni filosofiche. Nei

²⁸ Andreini, 2018, XXIII

²⁹ Andreini, 2004, XXII.

secondi, denominati “testi dipendenti dal contesto”, le unità di pensiero affrontano "preoccupazioni isolate" e ogni nuova unità introduce un argomento differente.³⁰ Il *Daodejing* rappresenta un esempio emblematico di quest'ultima tipologia poiché non propone un ragionamento esaustivo su un singolo tema, bensì intreccia una ricca trama di unità di pensiero distinte che, nel loro insieme, compongono un quadro di significato completo.

Le asticelle di bambù corrispondenti al *Daodejing*, in cui sono presenti 31 delle 81 stanze del *textus receptus*, non costituiscono un testo unitario. La suddivisione degli studiosi in tre diverse unità testuali, denominate *Laozi A* (*jia* 甲), *Laozi B* (*yi* 乙) e *Laozi C* (*bing* 丙), rispecchia le differenze emerse tra i tre gruppi, quali calligrafia, forma e lunghezza. Tale suddivisione evidenzia chiaramente l'indipendenza di ciascuna unità testuale, indicando che esse non sono semplici varianti o sezioni di un'unica opera, bensì opere distinte, prive di titolo e di indicazioni riguardo possibili autori. Non compare la divisione in due sezioni, né l'attuale divisione in capitoli e, ogni unità testuale, contiene parti disgiunte del testo, alcune delle quali incomplete o differenti da quelle ricevute. Il *Laozi C*, inoltre, comprende un testo inedito di circa 300 caratteri, intitolato dagli studiosi cinesi *Taiyi sheng shui* 太一生水 (Il Supremo Uno genera l'acqua). Maurizio Scarpari suggerisce di interpretare questa frammentarietà in almeno due modi: da un lato, potrebbe riflettere l'assenza di un ordine stabilito all'epoca, trattandosi principalmente di brevi testi autonomi; dall'altro, questi scritti potrebbero essere stati organizzati seguendo una logica differente.³¹

Le testimonianze archeologiche riportate suggeriscono che il *Daodejing*, anche se nella forma grezza di un'opera non ancora coerentemente organizzata, esisteva già tra il III e il IV secolo a.C. Raggiunge una forma matura - seppur non definitiva - intorno al II secolo a.C e, solo nel I secolo a.C., con l'attribuzione di un titolo e di un autore, assunse la struttura e il riconoscimento che lo contraddistinguono oggi.³²

³⁰ Meyer, 2009, p. 836.

³¹ Andreini, 2004, XXVIII.

³² Andreini, 2004, XIX riporta che, secondo la tradizione, la redazione definitiva del *Daodejing* si deve a Liu Xiang. Incaricato dall'imperatore Chengdi 成帝 degli Han (r. 33-7 a.C) di compilare il catalogo completo delle opere conservate nella Biblioteca Imperiale, egli mise mano alle diverse versioni esistenti del *Daodejing*, suddividendo il testo in due sezioni di 37 e 44 stanze, per un totale di 81 stanze.

Tali evidenze archeologiche gettano nuova luce sulla modalità di composizione del *Daodejing*. L'inattendibilità del resoconto di Sima Qian fa sì che nessun studioso sostenga la tradizionale versione secondo cui Laozi, persuaso dalla guardia di confine Yin Xi, scrisse i suoi pensieri in un unico testo di circa cinquemila caratteri. Piuttosto, bisognerebbe ritenere giusta l'ipotesi avanzata da diversi studiosi secondo cui l'opera canonizzata dalla tradizione sarebbe il prodotto di diverse versioni e avrebbe raggiunto l'attuale struttura solo dopo un lungo processo di formazione e redazione collettiva.³³ Ad esempio, D.C Lau sostiene che, piuttosto che un'opera individuale, sia più ragionevole considerare il *Daodejing* come un'antologia passata attraverso le mani di diversi compilatori che, nel corso dei secoli, hanno integrato vari insegnamenti e riflessioni.³⁴ Anche altri studiosi, come Bruce Brooks e Taeko Brooks, ritengono che il *Daodejing* sia composto da diversi strati di materiali che coprono un lungo periodo temporale, il che rende improbabile l'esistenza di un unico autore.³⁵ Chad Hansen, si è spinto oltre, affermando che non c'era un singolo autore, né Laozi.³⁶

D'altra parte, il *Daodejing*, potrebbe aver seguito un processo editoriale simile a quello di altri testi preimperiali. Va tenuto in considerazione che la natura delle opere ascritte ai cosiddetti Maestri (zhuzi 諸子), come riportato da Andreini, era essenzialmente collegiale. Questi testi erano il risultato di una stratificazione progressiva di materiali, aggiunti e adattati nel tempo dai discepoli, che nutrivano grande rispetto per i pensatori riconosciuti come guide morali e dottrinali. Di conseguenza, le figure principali dei vari orientamenti di pensiero vennero spesso identificate come gli "autori" di opere che, in realtà non avevano scritto personalmente.³⁷ Tale visione collettiva, ridimensiona necessariamente il dibattito sulla datazione dell'opera.

La datazione di un'opera assume un'importanza cruciale se il contesto storico influenza la produzione del significato. In tal senso, come sottolinea D.C. Lau, se due opere vengono considerate in relazione temporale, l'interpretazione del loro contenuto potrebbe subire una revisione qualora si scopra che l'opera ritenuta cronologicamente

³³ Andreini, 2018, XXI.

³⁴ Lau, 1963, p. 96.

³⁵ Brooks, 1998, p. 51.

³⁶ Hansen, 1992, p. 201.

³⁷ Andreini, 2018, VII.

successiva, è in realtà precedente.³⁸ Studiosi come Liu Xiaogan 刘笑敢, basandosi sulla terminologia, stile, idee espresse e riferimenti contemporanei al testo, hanno fornito prove a sostegno dell'opinione tradizionale secondo cui il *Daodejing* fu composto verso la fine del periodo delle Primavere e degli Autunni, nel VI o all'inizio del V secolo a.C.³⁹

Tuttavia, non esistendo un testo originale attribuibile a un singolo autore, risulta impossibile stabilire con certezza quando sia stato composto, trasformando così la ricerca di una datazione univoca un'impresa vana.⁴⁰

Inoltre, come verrà analizzato nel prossimo paragrafo, i principi filosofici contenuti nell'opera sembrano trascendere le convenzioni temporali e culturali, offrendo spunti di riflessione e ispirazione a lettori di ogni epoca. La sua natura criptica e simbolica, difatti, ha fatto sì che il testo, nel corso dei secoli, sia stato oggetto di innumerevoli interpretazioni, adattandosi a letture e contesti culturali differenti. In tal senso, la ricerca sulla datazione del *Daodejing*, pur interessante, risulta irrilevante per una profonda comprensione del suo contenuto filosofico.

³⁸ Lau, 1982, p. 121.

³⁹ Liu, 1997, p. 65, ha paragonato lo stile del *Daodejing* con quello dello *Shijing* 詩經 (Classico della poesia) e *Chuci* 楚辭 (Canzoni di Chu), scoprendo che l'opera è simile allo *Shijing* in tre aspetti: il modello di frase, di retorica e di rima.

⁴⁰ Lau, 1963, p. 65.

1.3 I principi filosofici dell'opera attraverso il concetto di Tao 道

Il *Daodejing* si inserisce in un genere letterario definito da alcuni studiosi come “poesia sapienziale taoista”, in cui i concetti filosofici vengono espressi attraverso un linguaggio poetico e privo di digressioni narrative.⁴¹

Sebbene il testo sia spesso criptico ed enigmatico, questa sua natura non rappresenta un ostacolo, bensì uno dei suoi punti di forza. L'alone di mistero che avvolge il testo non solo ne accresce il fascino, ma invita il lettore a scavare tra le sue righe per coglierne il significato più profondo.

Come già emerso, l'opera, probabilmente articolatasi lungo secoli e per mano di diversi autori immersi in contesti culturali non sempre eterogenei, respinge l'idea di un'interpretazione monolitica dei concetti in essa contenuti. Al contrario, il *Daodejing*, si apre a una molteplicità di letture, spesso contrastanti tra loro, che riflettono la complessità dei principi filosofici che lo permeano. Primo fra tutti il concetto che apre e che accompagna tutta l'opera: il Tao 道. Al centro della visione del *Daodejing*, scrive Ames, c'è la nozione di Tao, e qualsiasi discussione sull'opera deve necessariamente partire da un'esplicazione di questo concetto.⁴² Anche Henricks concorda sul fatto che il punto di partenza per comprendere la filosofia dell'opera, sia capire cosa si intende per Tao.⁴³

Fondamento della filosofia cinese, il Tao viene comunemente tradotto con “Via”, riflettendo la sua prima accezione che indica un percorso, un sentiero, una direzione da seguire. Quando viene usata come verbo, assume il senso di “dirigere”, “guidare” o “stabilire una comunicazione”. In tal senso, l'immagine evocata da Max Kaltenmark è quella di una persona che guida un'altra lungo un sentiero, indicandole la strada da seguire.

⁴¹ Andreini, Scarpari, 2007, p.24.; Tale peculiarità stilistica, che favorisce la recitazione e l'apprendimento mnemonico, ha portato diversi studiosi a ritenere valida l'ipotesi che un processo di trasmissione orale abbia preceduto la stesura scritta di questi insegnamenti. Schipper, 1993, p. 185 ad esempio, è tra i primi studiosi occidentali ad affermare che, data la natura del testo, buona parte del *Daodejing* proviene da un'antica tradizione orale.

⁴² Ames, 1994, p. 33.

⁴³ Henricks 1989, XVIII.

Da qui, il termine si estende al significato di “dire” o “raccontare”, sottolineando l’aspetto della trasmissione di informazioni e conoscenze. Dire e raccontare, si intrecciano con l’atto di “informare” e “insegnare”, acquisendo così l’ulteriore significato di “dottrina”. Inoltre, in tempi storici, si supposeva che i Re e gli imperatori cinesi possedessero una “virtù” (*tao* 道 o *Tao-de* 道德) con la quale potevano imporre l'ordine, non solo ai loro sudditi, ma anche a tutta la natura. Il Tao, dunque, era inteso come Ordine, o meglio il Principio dell'Ordine, che può manifestarsi in vari ambiti del reale.⁴⁴ La ricchezza di significati associati al termine Tao comporta inevitabilmente delle difficoltà interpretative. Esaminiamo come, basandosi strettamente su alcuni passaggi del testo, sia possibile definire il Tao.⁴⁵

Le celebri parole che aprono l’opera definiscono il Tao come innominabile (*wu ming* 無名) poiché esso è “immenso”, “incessante” e, pertanto, “ineffabile” (*sheng sheng bu ke ming* 繩繩不可名).⁴⁶ Perfino il termine “Tao” non è il suo vero nome, come leggiamo nella stanza 25: “Il Suo nome io ignoro, ma “Tao” Lo si designa (吾不知其名, 字之曰道).⁴⁷

L’opera, dunque, ci introduce un’entità indifferenziata, che trascende ogni possibilità di definizione e nominazione, ma che verrà chiamata “Tao” per mancanza di un’opzione migliore.

Il termine *ming*, generalmente tradotto come “nome”, per gli antichi cinesi possedeva un valore di prestigio. Ogni cosa dotata di un nome occupa, difatti, un posto preciso all’interno di un universo gerarchico. Per tale motivo, uno dei temi principali che preoccupavano i filosofi antichi era il rapporto tra nomi e realtà. Alcuni sostenevano la natura arbitraria delle denominazioni, giustificate unicamente dalla consuetudine sociale; altri, invece, rimarcavano il potere coercitivo dei nomi, soprattutto quelli relativi a gradi e statuti, che tendono a confinare gli esseri viventi in categorie, limitandone le azioni.⁴⁸ Per tale ragione, nessun nome può essere dato al Tao, all’Assoluto, poiché essendo

⁴⁴ Kaltenmark, 1969, p. 22.

⁴⁵ La traduzione del *Daodejing* utilizzata nelle seguenti rese delle stanze è quella proposta da Andreini, 2018.

⁴⁶ *Daodejing*, stanze 1 e 14.

⁴⁷ *Daodejing*, stanza 25.

⁴⁸ Kaltenmark, 1969, p. 29.

“incessante”, “immenso” e “illimitato”, qualsiasi nome o definizione lo delimiterebbe inevitabilmente.

Proseguendo nell’esplorazione, nel testo ci sono diversi passaggi in cui il Tao è presentato come il principio, l’origine del cosmo. Viene descritto come “qualcosa nato di Cielo e Terra pria” (*xian tiandi sheng* 先天地生), l’Antenato (*zong* 宗) dei Diecimila Esseri, da cui “tutti dipendono” (*wanwu shi zhi* 萬物恃之).⁴⁹ In altri capitoli, il *Daodejing* indica lo stesso attraverso metafore, che descrivono il Tao come la Madre (*mu* 母), e simboli come il femminile (*pin* 牝), o la valle (*gu* 谷).⁵⁰ Come verrà discusso nel terzo capitolo di questa tesi, i passaggi in cui il Tao appare come l’inizio del processo cosmologico hanno dato vita a diverse interpretazioni che, nel corso della storia, ne hanno profondamente influenzato la comprensione.

Il Tao, inoltre, nelle sue descrizioni è spesso introdotto con termini quale “pare”, “sembra”, accompagnato da aggettivi come “insipido” (*dan* 淡 o *wu wei* 無味) o “inesauribile” (*bu zu ji* 不足既).⁵¹ È anche descritto come “impercettibile” (*yi* 夷), “silente” (*xi* 希 o *xi* 寂), “minuto” (*wei* 微) “forma di forma priva” (*wu zhuang zhi zhuang* 無狀之狀) poiché “del niente è immagine” (*wu wu zhi xiang* 無物之象);⁵² ma anche “arcano” (*xuan* 玄), “celato” (*yin* 隱), “vago” (*liao* 寥).⁵³

Emerge che, se da un lato qualsiasi nome o descrizione non può propriamente attribuirsi al Tao, dall’altro bisogna trovare un modo, seppur imperfetto, per far comprendere la sua natura, tentando di descriverlo in termini di qualità tangibili.⁵⁴ Per coglierne l’essenza, dunque, si ricorre alla via apofatica, ovvero alla definizione per via di negazioni, strategia comunemente impiegata “per approcciare l’Assoluto”.⁵⁵ L’utilizzo dell’apofatismo, sottolinea Andreini, rappresenta l’unica strategia possibile per parlare dell’indicibile, una strategia che parte da una precisa riflessione sul linguaggio stesso, evidenziandone la sua natura convenzionale e ingannevole.⁵⁶

⁴⁹ *Daodejing*, stanze 25, 4 e 34.

⁵⁰ *Daodejing*, stanze 1, 25, 52, 6, 61 e 28.

⁵¹ *Daodejing*, stanze 35 e 63.

⁵² *Daodejing*, stanza 14.

⁵³ *Daodejing*, stanze 1, 6, 10, 15, 51, 56, 65, 41 e 25

⁵⁴ Lau, 1963, XV.

⁵⁵ Andreini, 2018, p. XXIX.

⁵⁶ Andreini, 2018, XXX.

Il linguaggio, considerato uno strumento per rivelare e comunicare la realtà, nell'opera viene utilizzato come mezzo per sovvertire certezze e verità assolute. Questo relativismo, definito da Tateno Masami come uno degli elementi centrali della visione del mondo nel sistema filosofico del *Daodejing*, invita il lettore a un ribaltamento delle proprie convinzioni e ad una riflessione sulle limitazioni delle sue prospettive e dei suoi giudizi.⁵⁷ Il *Daodejing* dimostra che l'atto stesso di distinguere genera *ipso facto* una coppia di correlativi che non possono opporsi perché complementari: il “bene” non esisterebbe senza “il male”, il “bello” non esisterebbe senza il “brutto”, “presenza” e “assenza”, recita la stanza 2, l'un l'altro genera, “difficile” e “facile” l'un l'altro completa (有無相生難易相成).⁵⁸ Ogni elemento che comunemente viene ritenuto positivo non esisterebbe senza la sua corrispondenza negativa.

Ma perché, dunque, questa enfasi sull'opposizione? Alcuni esegeti la interpretano come una chiave per comprendere la natura stessa del reale. Secondo questa visione, ogni cosa nasce e si definisce attraverso relazioni di opposizione. Per cogliere appieno l'essenza di un'entità, non è sufficiente osservarne solo gli aspetti presenti, manifesti o positivi, ma è necessario abbracciare anche i suoi complementi opposti, poiché è solo nella dualità che si rivela la totalità di ogni cosa.⁵⁹ Difatti, la stanza 40 recita: “La Moltitudine degli Esseri, sotto il Cielo, vive nel dominio della realtà manifesta, e quel che è manifesto, da quel che non è manifesto trae vita” (天下萬物生於有有生於無).⁶⁰ Inoltre, il *Daodejing* non si limita a suggerire di considerare gli opposti per una comprensione più profonda, ma ne sottolinea anche il valore intrinseco: l'enfatizzazione di quei tratti comunemente ritenuti non desiderabili è cruciale per aderire pienamente al Tao.⁶¹ L'opera ci incoraggia, ad esempio, ad assumere una posizione inferiore, ad esaltare la femminilità, valore da custodire in contrapposizione all'ostentazione della forza e della virilità, tipica dell'uomo: “Chi, pur consapevole della propria mascolinità, la femminilità custodisce con cura, diventa, di tutto quel che sta sotto il Cielo, la forra” (知其雄, 守其雌, 為天下谿)⁶² che, come spiegato nel commento di Heshangong:

⁵⁷ Masami, 1999, p. 211.

⁵⁸ *Daodejing*, stanza 2.

⁵⁹ Chen Guying, 2020, p. 9.

⁶⁰ *Daodejing*, stanza 40.

⁶¹ Andreini, 2018, p. 7.

⁶² *Daodejing*, stanza 28.

Il maschio esemplifica il più onorevole, la femmina la più umile. Sebbene un uomo sappia d'essere onorevole e illustre, dovrebbe mantenersi umile e oscuro, eliminando la forza e la violenza attenendosi alla morbidezza e all'armonia della femmina. In tal modo, il mondo accorre a lui, come l'acqua scorre verso le gole profonde.⁶³

Per realizzare la piena adesione al Tao, dunque, è necessario che ci si liberi dai confini della definizione e della categorizzazione umana, che si abbandonino i propri preconcetti, abbracciando e accettando la realtà “così com'è”.⁶⁴ Questo introduce un altro concetto fondamentale del taoismo, presente nel *Daodejing: ziran* 自然.⁶⁵ Il *Daodejing* non offre una definizione esplicita di tale concetto, ma gli ultimi versi del capitolo 25 forniscono uno spunto per interpretarne il significato: “L'uomo fa della Terra il proprio modello (*ren fa di* 人法地), la Terra lo fa del Cielo (*di fa tian* 地法天), il Cielo, del Tao (*tian fa dao* 天法道) e il Tao ha per modello ciò che così-è, da sé” (*da fa ziran* 道法自然).⁶⁶ Partendo da questo verso, il concetto di *ziran* è stato interpretato in diversi modi, connessi tra loro, quali: “da sé”, “spontaneità” o “naturalità”, “ciò che è in quanto tale”. Una delle interpretazioni fondamentali del concetto di *ziran* si trova nel Commentario di Heshanggong, in cui il verso viene interpretato come *dao xing ziran, wu suo fa ye* 道性自然, 無所法也, che è possibile tradurre come “la natura del Tao è *ziran*. Non c'è nulla che emuli”.⁶⁷ *Ziran*, dunque, viene inteso come lo stato di non dipendere o esistere in base a nulla di esterno. In tal senso il Tao è auto-esistente e auto-determinato, distinguendosi così dalle tre entità che lo precederono: Uomo, Terra e Cielo che, al contrario del Tao, emulano qualcosa al di fuori di loro stesse.⁶⁸

Secondo un altro approccio esegetico, trovato per la prima volta nel commento di Wang Bi, *ziran* avrebbe il significato di “spontaneità” o “naturalità”, nel senso di seguire lo sviluppo e la trasformazione delle cose esterne senza interferire:

⁶³ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 28.

⁶⁴ Andreini, 2018, p. 106.

⁶⁵ Liu, 1999, p. 215 nota che nella letteratura classica il concetto di "naturalità" ha chiaramente origine dal *Daodejing* poiché non si trova menzionato in nessuno dei testi precedenti.

⁶⁶ *Daodejing*, stanza 25.

⁶⁷ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 25.

⁶⁸ Tadd 2020, p. 108.

“Modellare” significa seguire regole specifiche. L'uomo non agisce contro le regole della terra, e così ottiene sicurezza e conforto: questo vuol dire “modellarsi sulla terra”. La terra non agisce contro (le regole del) cielo, e quindi può sostenere (tutte le cose): questo è ciò che significa “modellarsi sul cielo.” Il Cielo non agisce contro (le regole del) Tao, e quindi può dare rifugio (a tutte le cose): questo è ciò che significa “modellarsi sul Tao”. Il Tao non agisce contrariamente a ciò che è naturalmente così, e così realizza la sua natura. Modellare ciò che è naturalmente tale significa seguire le regole del quadrato mentre si è all'interno del quadrato, o seguire le regole del cerchio mentre si è all'interno del cerchio; cioè aderire senza eccezione a ciò che è naturale.⁶⁹

Anche Liu Xiaogan traduce *ziran* come “naturalità”, nel senso di “agire in modo naturale” o “lasciare che le cose si sviluppino da sole”. Secondo l’interpretazione da lui fornita, questa stanza sottolinea il ruolo chiave che *ziran* gioca nel *Daodejing*: ciò che distingue e rende grande la Via deriva dal suo agire in modo naturale. *Ziran* non è un’entità concreta, differisce così dall’Uomo, dalla Terra, dal Cielo e persino dal Tao stesso, eppure, rappresenta il modello a cui tutto tende. Questa naturalità diviene, dunque, il valore cardinale nel sistema filosofico del *Daodejing*.⁷⁰ Inoltre, nel termine *ziran* vi è il carattere *zi* 自, che indica “riflessività”. Il *Daodejing* descrive i processi naturali come “spontanei” nel senso di “auto (自)-determinati”, cioè non determinati da altro, bensì da se stessi. Il Tao, pur essendo la fonte primaria di tutta l’esistenza (la Madre, l’Antenato, l’Origine), non ne agisce da “padrone” (*bu wei wang* 不為主).⁷¹ Dunque, non impone la propria volontà altri esseri, né esige alcun tipo di venerazione o sottomissione (功成而弗居).⁷² Nella sua imparzialità, e nel suo non reclamare alcun merito, lascia spazio alle singole cose di svilupparsi secondo il proprio corso naturale (*ziran*).⁷³

Nella pratica, il concetto di *ziran* è collegato a *wu wei* 無為, il metodo principale per attuare la naturalità. Come indicato da Alan Watts, *wu wei*, ovvero il principio della non-azione, non è da intendere come pigrizia o semplice passività, bensì come un modo di agire in conformità con il Tao.⁷⁴ Nel *Daodejing*, dunque, vengono date istruzioni per delirare la figura di un Saggio che vive in armonia con il Tao e ne incarna i principi nella

⁶⁹ Laozi Wang Bi zhu, commento alla stanza 25, traduzione a cura di Wagner, 2003, p. 203.

⁷⁰ Liu, 1998, p. 217; 1999, p. 220-221.

⁷¹ *Daodejing*, stanza 34.

⁷² *Daodejing*, stanza 2.

⁷³ Onnis, 2019, p. 74.

⁷⁴ Watts, 2011, p. 115.

sua vita quotidiana. Il Saggio, come sottolineato da Liu Xiaogan, è l'agente principale del *wu wei*.⁷⁵ Egli, come afferma la stanza 2: “bada ad assolvere le proprie mansioni senza adoperarsi” (處無為之事) senza interferire con il corso degli eventi, perché “solo agendo senza adoperarsi non vi è cosa che non sia ben governata” (為無為則無不治).⁷⁶ Nel suo “non-agire”, il Saggio non fa altro che seguire il Tao, la cui inazione è il segreto della sua efficacia: “Il Tao mai s'adopera, eppure non v'è cosa che non trovi compimento” (道常無為而無不為).⁷⁷

Come il Tao che ha per modello la spontaneità, il Saggio, allo stesso modo, lascia che le cose si evolvano secondo il loro corso naturale, permettendo all'equilibrio di manifestarsi spontaneamente. Come conseguenza, “le genti hanno l'ardire di credere ‘A noi si deve!’” (百姓皆謂我自然), ovvero il popolo crederà di aver fatto tutto da solo.⁷⁸ Inoltre, come descritto nel *Daodejing* il Saggio fugge da ogni forma di ostentazione e violenza.⁷⁹ Come il Tao, eternamente senza desio (*chang wu yu* 常無欲) abbandona ogni desiderio, accumulo, ricchezza e potere;⁸⁰ non cerca fama o riconoscimento;⁸¹ elimina la saggezza, l'umana premura e la destrezza.⁸² In tal modo egli diventa il modello di tutto ciò che sta sotto il Cielo.⁸³ Adottando questa condotta, dunque, il Saggio agisce in conformità con il Tao, coltivando e manifestando la sua Potenza (*de* 德).

⁷⁵ Liu, 1998, p. 218.

⁷⁶ *Daodejing*, stanze 2 e 3.

⁷⁷ *Daodejing*, stanza 37.

⁷⁸ *Daodejing*, stanza 17.

⁷⁹ *Daodejing*, stanze 30 e 31.

⁸⁰ *Daodejing*, stanze 9, 15 e 34.

⁸¹ *Daodejing*, stanza 8.

⁸² *Daodejing*, stanza 19.

⁸³ *Daodejing*, stanza 22.

1.4 De 德 : la Potenza secondo il *Daodejing*

Analogamente al Tao, il De rappresenta un concetto complesso, soggetto a molteplici interpretazioni a seconda del contesto in cui viene utilizzato. Negli studi dedicati al *Daodejing*, il concetto di De ha ricevuto minore attenzione rispetto al Tao, tanto che D.C Lau arriva ad affermare che nell'opera “non è particolarmente importante”.⁸⁴ In realtà, il termine ricorre frequentemente nel testo e ricopre un ruolo significativo all'interno dell'opera. La sua importanza, infatti, è testimoniata dalla stessa struttura del *textus receptus*, suddiviso in due sezioni dedicate rispettivamente al Tao e al De.

La complessità e la ricchezza del termine si manifestano nella molteplicità di interpretazioni e traduzioni, che si discostano spesso dal modo in cui viene reso in altre scuole di pensiero. Ad esempio, nel *Lunyu* 論語 (Dialoghi) il carattere viene solitamente tradotto con Virtù, per enfatizzarne la connotazione etica e morale.⁸⁵ Nel *Daodejing* viene spesso reso come “Potere”, “Efficacia”, “Possanza” o, come suggerito qui, “Potenza”. Tale resa del termine designa sia la Potenza del Tao, tanto che diversi interpreti traducono il titolo *Daodejing* come “Il Classico della Via e della sua Potenza”⁸⁶, sia la Potenza di un determinato individuo. Max Kaltenmark presenta un resoconto lucido di questo punto di vista:

De implica sempre una nozione di efficacia e di specificità. Ogni creatura che possiede un potere di qualsiasi tipo, naturale o acquisito, si dice che abbia De [...] Il significato di De è vario e va dalla potenza magica alla virtù morale. Quest'ultimo è un significato derivato, poiché in origine De non era necessariamente buono [...] Tuttavia, è generalmente usato in senso positivo: è una potenza interiore che influenza favorevolmente coloro che sono vicini a chi la possiede, una Potenza che è benefica e vivificante.⁸⁷

⁸⁴ Lau, 1963, XXXVII.

⁸⁵ Il *Lunyu* (Dialoghi) è una raccolta di circa cinquecento conversazioni, aforismi e aneddoti raccolti in venti libri e attribuiti al maestro *Kong zi* 孔子 (Confucio). È considerata la principale fonte degli insegnamenti del Maestro ed è un punto di riferimento essenziale nel dibattito filosofico e politico cinese.

⁸⁶ Waley, 1958, ad esempio, traduce il titolo come “The Way and its power.”

⁸⁷ Kaltenmark, 1969, p. 27-28

Al fine di approfondire la concezione del De nel *Daodejing*, è necessario analizzare alcuni passaggi del testo. I versi che aprono la stanza 38, la prima della sezione “De”, evidenziano il contrasto tra *shang de* 上德 e *xia de* 下德, traducibili rispettivamente come Potenza Eccelsa e Potenza minore. I primi due versi sono stati resi da Andreini come: “Eccelsa è la Potenza che tale non sembra, sicché Potenza è già; minore è la Potenza che [all’apparenza] mai difetta, sicché vera Potenza non è” (上德不德是以有德, 下德不失德是以無德). Hektor K. T. Yan, che traduce il termine come “Virtù”, propone una traduzione più letterale: “[La persona di] virtù superiore non agisce in modo virtuoso, quindi ha virtù; [La persona di] virtù inferiore agisce o cerca di non perdere la virtù, quindi non ha virtù”.⁸⁸ Entrambe le traduzioni conferiscono alla Potenza un carattere paradossale, confermato anche nella stanza 41: “Eccelsa Possanza [bassa] è, come il gorgo” (*shang de ruogu* 上德若谷).

Il significato, dunque, sembra chiaro: la persona che custodisce la vera Potenza, quella eccelsa, non ne fa sfoggio, non agisce in modo ostentato per dimostrarla. Al contrario, appare quasi come se la non possedesse. D’altra parte, la persona che possiede la Potenza minore, tende a metterla in mostra, a vantare le proprie capacità e, proprio tale ostentazione, risulta essere la prova evidente della sua carenza. Inoltre, la ricerca stessa della Potenza produce di per sé l’effetto contrario, ossia la mancanza o la diminuzione di essa.⁸⁹ Paradossalmente, come il Tao che non ostentando la sua grandezza è veramente grande, anche la Potenza Eccelsa, che tale non sembra, è davvero eccelsa.⁹⁰ Allo stesso modo, propongo di tradurre il v.3 e il v. 4 come: [La persona di] Potenza eccelsa, non agendo, dà prova di non essere mossa da secondi fini. [La persona di] Potenza minore, agendo, dà prova di essere mossa da secondi fini (上德無為而無以為, 下德為之而有以為).

Notiamo che la Potenza può manifestarsi in due modi: la Potenza eccelsa si manifesta in chi non-agisce o interferisce, o meglio agisce senza secondi fini o desideri egoistici (*wu yiwei* 無以為). Tale persona non si sforza, non cerca deliberatamente di agire in modo “virtuoso”, cosicché, come visto precedentemente, qualsiasi merito

⁸⁸ Yan, 2009, p. 175.

⁸⁹ Yan, 2009, p. 175.

⁹⁰ *Daodejing*, stanza 34.

maturato verso di lui è involontario, naturale (*ziran*). Al contrario, la Potenza minore si manifesta in colui che agisce, interferisce (*wei* 為) e, dunque, ha secondi fini o desideri egoistici (*you yiwei* 有以為).

In seguito, nella stanza vengono citate tre virtù sostenute dai confuciani, quali: Benevolenza (*ren* 仁), Rettitudine (*yi* 義) e Condotta rituale (*li* 禮). Il v.5 afferma che “s’adopera chi in Bontà eccelle, seppur secondi fini non abbia (上仁為之而無以為)” suggerendo che, colui che possiede la Benevolenza, sebbene agisca, non lo fa per ragioni predeterminate. Al contrario, colui che eccelle in Rettitudine, come espresso nel v. 6, non solo agisce, ma la sua azione è caratterizzata da ragioni predeterminate e, quindi, con secondi fini (上義為之而有以為). Infine, nel v.7, colui che eccelle nell’osservanza dei Riti, non solo agisce e ha secondi fini, ma impone anche una costrizione se questi non vengono seguiti (上禮為之而莫之應則攘臂而扔之).

Infine, il testo presenta una scala discendente che riflette la progressiva perdita del Tao: “Se smarrito è il Tao, confida nella Potenza (*shi dao erhou de* 失道而後德), smarrita la Potenza, confida nella Benevolenza (*shi de erhou ren* 失德而後仁), smarrita la Benevolenza, confida nella Rettitudine (*shi ren erhou yi* 失仁而後義), smarrita la Rettitudine, non restano che i Riti (*shi yi erhou li* 失義而後禮).

Mentre molti studiosi si concentrano sull’aspetto anti-confuciano di questa stanza, Andreini e Hektor K. T. Yan, si soffermano sulla relazione tra Potenza, le altre virtù morali, azione e intenzione. Hektor propone di interpretare il capitolo come due diverse osservazioni sulla Potenza: inizialmente la stanza descrive chi possiede Potenza eccelsa e chi la Potenza minore, in seguito esplora la relazione tra Potenza, azione e intenzione. Vengono contrapposti diversi stati di De (*xia de, shang de*) e altri ideali di virtù morale (*ren, yi, li*) le cui differenze non risiedono nelle azioni stesse, ma nel loro utilizzo strumentale o meno.⁹¹ Andreini, allo stesso modo, concorda sul fatto che il capitolo riveli l’invasività dell’azione morale.⁹² Il Saggio, colui che possiede la Potenza eccelsa, rappresenta dunque l’antitesi della persona ambiziosa e desiderosa. Come abbiamo visto, egli non agisce, non ricerca successo né si lascia guidare dai desideri effimeri. Al

⁹¹ Yan, 2009, p. 176.

⁹² Andreini, 2018, p. 101.

contrario, egli regredisce allo stadio di un infante (*chizi* 赤字) che, come espresso nel testo, custodisce la pienezza della Potenza (*she de zhi hou* 舍德之厚).⁹³

Nel *Daodejing*, l'allusione all'infante non implica una vera e propria regressione, piuttosto egli simboleggia il paradosso della Potenza. L'infante detiene la pienezza della Potenza in virtù di ciò che non fa: non-desidera, non-parla e soprattutto, non-agisce.⁹⁴ Proprio come un infante che con la sua pacatezza conquista il favore altrui, così il Saggio, attraverso il suo non-agire, ottiene il sostegno e la fiducia del popolo. L'interpretazione di *chizi*, inoltre, potrebbe essere associata anche al popolo stesso. In tal senso, il Saggio assume il ruolo di guida e protettore del popolo, accudendolo come un genitore fa con i propri figli.⁹⁵ L'infante, dunque, con la sua innocenza e spontaneità, diviene la metafora perfetta per delineare la figura del Saggio ideale, un essere capace di governare naturalmente, senza bisogno di ricorrere alla forza o coercizione.

Come affermato precedentemente, vi sono diversi modi per interpretare il concetto di Potenza all'interno del *Daodejing*. A partire da Wang Bi, c'è stata una tendenza a leggere la Potenza come strettamente correlata al concetto di Tao. Tale interpretazione deriva dall'identificare De come sinonimo e omofono di *de* 得 “acquisire”, “ottenere”. In quest'ottica, il De viene inteso come “ciò che si ottiene dal Tao”.⁹⁶

Attraverso l'utilizzo di uno stile parallelo e ad incastro, nel capitolo 51 viene esemplificata tale interpretazione: tutti gli esseri viventi nascono dal Tao (*dao sheng* 道生之); una volta ricevuta l'esistenza, il De li alimenta (*xu* 畜), li fa crescere (*zhang* 長), li alleva (*yu* 育), li forgia (*ting* 亭), li fa maturare (*du* 毒), li nutre (*yang* 養) e li ripara (*fu* 覆).⁹⁷ Wang Bi, dunque, commenta: “Il Tao è il luogo in cui tutte le cose si manifestano. Il De è ciò che tutte le cose ottengono (dal Tao)”.⁹⁸ In altre parole, il Tao dona la vita agli esseri viventi; il “dono” che il Tao offre è il De, che garantisce il loro mantenimento.⁹⁹

Tale virtù, d'altra parte, non è un semplice dono, ma può essere sviluppata e coltivata da coloro che si conformano ai principi del Tao. Come sottolinea A.C. Graham:

⁹³ *Daodejing*, stanze 10, 20, 28, 40 e 55.

⁹⁴ Andreini, 2018, XXXIII.

⁹⁵ Andreini, 2018, p. 154.

⁹⁶ Chan, 2000, p. 21.

⁹⁷ *Daodejing*, stanza 51.

⁹⁸ *Laozi Wang Bi zhu*, commento alla stanza 51, traduzione a cura di Wagner, 2003, p. 292.

⁹⁹ Andreini, 2018, p. 140.

la Via è intesa come il corso naturale della miriade di esseri vivente, il modo in cui le cose sono "così come sono", mentre la Potenza rappresenta la capacità di agire secondo la Via.¹⁰⁰ Roger T. Ames, definisce il De come il correlato diadico di Tao, e lo identifica come l'emergere del particolare all'interno di un processo cosmico in continuo divenire.¹⁰¹ Cheng Guying ribadisce questa connessione, affermando che Il Tao è il principio fondamentale che governa il cosmo, mentre il De è la sua funzione, la sua espressione nel mondo.¹⁰² In altre parole, il De rappresenta la manifestazione concreta della Via nel mondo fenomenico.

Tuttavia, studiosi come LaFargue, propongono una lettura alternativa, in cui il De viene letto come un concetto indipendente piuttosto che come una manifestazione del Tao. Secondo LaFargue, all'epoca della composizione dell'opera, il termine De era già utilizzato per descrivere genericamente il buon carattere e le qualità morali di una persona. Nel *Daodejing* dunque, il termine viene impiegato per definire la concezione del più alto tipo di bontà umana, a volte ipostatizzato come un'energia o forza vitale quasi indipendente che si accumula internamente attraverso l'auto-coltivazione (ad esempio, nel capitolo 59, "Se continuo sarà l'accumulo di Potenza, nulla al nostro dominio si sottrarrà (重積德則無不克).¹⁰³ LaFargue, inoltre, sottolinea che l'attrazione verso il termine da parte dei "Laoisti" deriva dalle sue connotazioni più antiche di potere/carisma, legate all'influenza sottile ma potente che il Saggio esercita su coloro che sono sotto di lui.¹⁰⁴ Ivanhoe, in linea con LaFargue, considera il De come un concetto indipendente al Tao. Egli analizza come il *Daodejing* preservi e al contempo alteri le caratteristiche tradizionali associate alle persone che possiedono il De: potere attrattivo, capacità di influenzare gli altri e l'abilità nell'applicare la non-azione nell'ambito del governo. Confrontando il concetto di De nel *Lunyu* e nel *Daodejing*, Ivanhoe evidenzia come quest'ultimo ridefinisca tali caratteristiche in maniera originale. Ad esempio, nel *Lunyu*, colui che possiede il De attira le persone verso di sé attraverso il potere della sua eccellenza etica, che ispira comportamenti e atteggiamenti simili negli altri. Al contrario, nel *Daodejing*

¹⁰⁰ Graham, 1989, p. 13.

¹⁰¹ Ames, 2016, p. 160.

¹⁰² Chen, 2020, p. 40.

¹⁰³ *Daodejing*, stanza 59. Come vedremo nel terzo capitolo, questa definizione di De è in linea con l'interpretazione di Heshanggong.

¹⁰⁴ LaFargue, 1992, p. 247.

l'attrazione del popolo si ottiene ponendo la propria persona in secondo piano, come evidenziato nel capitolo 66: “Se [il Saggio] intende precedere il popolo, alle sue spalle dovrà porsi” (欲先民必以身後之).¹⁰⁵

Come è emerso in questo capitolo, il concetto Via e Potenza, insieme ai principi filosofici che guidano l'opera, come *ziran* e *wuwei*, risultano essere concetti complessi e profondi. Per meglio comprenderli, non si può prescindere dai commentari classici che, nel corso dei secoli, hanno plasmato l'interpretazione dell'opera. Tra questi, assumono un'importanza cruciale il commentario di Wang Bi e di Heshanggong sopracitati, che, insieme al commentario *Xiang'er*, saranno oggetto di discussione nel capitolo seguente.

¹⁰⁵ Ivanhoe, 1999, p. 242–50.

2. I TRE COMMENTARI CLASSICI E LA LORO TRADIZIONE

Il titolo *Daodejing*, oltre a racchiudere i concetti già approfonditi di Tao e De, presenta il carattere *jing* 經, comunemente tradotto come Scrittura, Canone o Classico. Questo termine, applicato ad un testo o ad un gruppo di testi, conferisce loro grande autorità, designandoli come le opere migliori e più rappresentative di una tradizione letteraria o culturale.

Non possiamo chiederci quando o come il *Daodejing* sia diventato un *jing* senza prima approfondire il significato stesso di questo termine. Il primo commento al carattere *jing*, riportato nello *Shuowen Jiezi* 说文解字, attribuisce al termine un significato legato al mondo della tessitura.¹⁰⁶ La parola, rappresentata dal carattere 經, mostra a destra l'ordito teso su un telaio (罍)¹⁰⁷, che fornisce la struttura e la stabilità al tessuto, proprio come i testi canonici che costituiscono l'ordito di base della civiltà letteraria, mentre sulla sinistra troviamo il radicale di seta (糸), che allude al materiale pregiato utilizzato per la stesura dei testi canonici.¹⁰⁸ Il termine *jing*, inoltre, è correlato al termine *wei* 緯 (trama), anch'esso legato alla sfera tessile, che rappresenta i commenti, o talora gli apocrifi (*chenwei* 讖緯 o *weishu* 緯書) che si collegavano ai Classici, proprio come la trama (*wei* 緯) all'ordito (*jing* 經) in un tessuto.¹⁰⁹

Questa metafora tessile non è l'unica associata al carattere. Nell'antico dizionario *Shiming* 釋名 il termine è usato come glossa omofona di *jing* 徑 che, con il radicale di passo, assume il significato di strada o percorso.¹¹⁰

Alla luce di queste definizioni, Mark Edward Lewis esamina diversi caratteri che contengono *jing* 莖. Con il radicale "erba" forma *jing* 莖 "stelo" di erba o "tronco" di

¹⁰⁶ *Shuowen Jiezi*, volume 14 *juan shisi* 卷十四, *sibu* 糸部.

¹⁰⁷ Karlgren 1957, p. 219.

¹⁰⁸ Schaberg, 2017, p. 170

¹⁰⁹ Bujard, 2013, p. 770.

¹¹⁰ *Shiming*, *shi dian yi* 釋典藝, "Jing 經 sta per jing 徑. Come una strada, non c'è nulla che non attraversi e può essere costantemente utilizzata".

albero. Applicato al corpo umano, figura con il radicale "carne" in *jing* 脛 “polpaccio” mentre con il radicale di “testa” in *jing* 頸 “collo”. Con l'aggiunta del radicale "forza" forma *jing* 勁 forte, originariamente nel senso di "rigido, inflessibile”, come indica il suo uso nel carattere *jing* 瘳, “contrazioni convulsive” in cui i muscoli si bloccano. Dunque, egli deduce che in tutti i termini che contengono *jing* 𠄎, esso indica l'elemento centrale che attraversa qualcosa o lo tiene insieme, con il senso associato di "forte" e "inflessibile”.¹¹¹ Inoltre, nella medicina cinese, il composto *jingmai* 經脈, indica le vie principali attraverso cui l'energia vitale (*qi* 氣) e il sangue circolano per regolare le funzioni corporee. Con il senso di via principale, dunque, il termine *jing* 經 si riferisce anche alla “via comune”, al “principio guida” o alla “norma costante”.¹¹²

Questo insieme di parole indica il campo semantico all'interno del quale, durante la fine del periodo degli Stati Combattenti 战国 (453-221 a.C), il carattere inizia ad essere utilizzato nei titoli di testi o di capitoli, o ad essere associato ad uno specifico corpus di opere ritenute costanti e universali nel loro valore.¹¹³ Come ben spiegato da Jiang Boqian 蔣伯潛, in questo periodo il termine assunse un significato più specifico, diventando il nome di una categoria speciale di testi, poiché ciò che era chiamato *jing* era tenuto in grande considerazione e rispetto.¹¹⁴

Nel quattordicesimo capitolo dello *Zhuangzi* 莊子 (Libro del Maestro Zhuang 莊, trad. 365-290 a.C), viene riportato un dialogo tra Laozi e Confucio dove, quest'ultimo, afferma di avere studiato a lungo per padroneggiare i Sei Classici (*Liu Jing* 六經) ovvero Odi (*Shi* 詩), Documenti (*Shu* 書), Riti (*Li* 禮), Musica (*Yue* 樂), Mutamenti (*Yi* 易) e gli

¹¹¹ Lewis, 1999, p. 297-298.

¹¹² Appare in questo senso in un passo del *Mengzi* 孟子 che definisce il gentiluomo come colui che "ritorna alla norma costante" (*fan jing* 反經) o una frase simile nello *Xunzi* 荀子 che descrive il buon ordine come "ritorno alla norma costante" (*fu jing* 復經).

¹¹³ Sabattini, Santangelo, 2004, p.108 riportano che il periodo degli Stati Combattenti fu caratterizzato da un'intensa rivalità tra i vari stati che lottavano per la supremazia. In questo contesto di conflitto e instabilità si assistette ad un notevole sviluppo di movimenti e scuole di pensiero le quali, seppur spesso in conflitto tra loro, erano tutti uniti dall'obiettivo comune di trovare una soluzione al caos che affliggeva la società dell'epoca. Lewis, 1999, p. 297-299, dunque, afferma che identificare testi o passaggi di importanza unica con il carattere *jing* rifletteva la pratica dei tardi Stati Combattenti e dei primi imperi di rivendicare la propria autorità attraverso la valorizzazione della propria tradizione di pensiero come la più completa e autorevole. Difatti, l'uso del termine come categoria bibliografica si diffuse nello stesso momento in cui gli scolastici di quel periodo iniziarono a rivendicare la superiorità delle dottrine della propria tradizione.

¹¹⁴ Jiang, 1983, p. 1-2.

Annali delle Primavere e degli Autunni (*Chunqiu* 春秋).¹¹⁵ Questa risulta essere la più antica attribuzione al rango di Classico a un nucleo di opere poi divenute tali nel 124 a.C., con la fondazione dell'Accademia Imperiale (*Taixue* 太學) da parte dell'imperatore Wu. L'Accademia aveva l'obiettivo di formare i futuri funzionari statali attraverso lo studio approfondito di questi testi e, i membri più abili, ottenevano incarichi a corte come esperti e insegnanti di uno specifico Classico. Tali opere, divennero così il fondamento del sapere comune, requisito indispensabile per qualsiasi ambizione sociale e bagaglio intellettuale irrinunciabile per chiunque aspirasse ad essere considerato una persona colta e di valore.¹¹⁶

Tuttavia, come sottolinea David Schaberg, la loro rilevanza era già consolidata ben prima che venissero raggruppate sotto il termine *jing* e prima che tale denominazione fosse applicata ad ognuna di esse durante la dinastia Han.¹¹⁷ Questo suggerisce che tali testi non siano stati necessariamente i primi a essere considerati come *jing*. Anzi, il primo esegeta noto del *Daodejing*, Han Feizi 韓非子, vissuto secondo la tradizione tra il 280 e 233 a.C., nell'opera omonima a lui attribuita trattava il *Daodejing* come una sorta di Classico producendo “spiegazioni” (*jie* 解) e “delucidazioni” (*yu* 喻) per passaggi selezionati.¹¹⁸

Difatti, Mark Edward Lewis, basandosi sugli scritti di Wang Chong 王充, erudito della dinastia Han Orientale, sostiene che la presenza di un commentario, o “tradizioni” di interpretazione (*zhuan* 傳), è un fattore determinante per classificare un testo come *jing*. Egli spiega che:

“Quando Wang Chong sosteneva che il *jing* ha bisogno dello *zhuan*, intendeva dire che solo con un commento si poteva comprendere il Classico. In pratica, l'aggiunta di un commento certificava un testo come norma costante, mostrandone la profondità nascosta o l'applicazione polivalente a molte situazioni”.¹¹⁹

Secondo questa prospettiva, l'indicatore più significativo per definire un dato testo come un *jing* è la presenza di una lettura secondaria, un'interpretazione che ne chiarisce

¹¹⁵ *Zhuangzi*, capitolo XIV.

¹¹⁶ Bujard, 2013, p. 768.

¹¹⁷ Schaberg, 2017, p. 171.

¹¹⁸ Schaberg, 2017, p. 171

¹¹⁹ Lewis, 1999, p. 301.

il significato o lo utilizza per sostenere nuove argomentazioni. È importante sottolineare che non è necessaria un'interpretazione univoca e universalmente accettata per conferire valore e autorevolezza a un testo, come non è necessario valutare se le diverse interpretazioni concordino sul significato dei versi. L'aspetto principale è l'atto stesso dell'interpretazione che, più di qualsiasi decreto politico, determina la posizione di qualsiasi opera come *jing*.¹²⁰

D'altra parte, come osserva Alan Chan, sebbene il *Daodejing* fosse già noto e discusso, la sua canonizzazione ufficiale, durante il periodo Han, diede inizio ad un fiorente periodo di studio e interpretazione dell'opera.¹²¹

In questo capitolo ci addentreremo nell'esplorazione del *Daodejing* come Canone. In seguito, approfondiremo nel dettaglio i tre commentari che hanno avuto un'influenza profonda sulla comprensione dell'opera, ovvero quello di Heshanggong, di Wang Bi e il commentario *Xiang'er*. Questi risultano essere i più antichi commentari al *Daodejing* e le loro visioni, come affermato da Chan, hanno stabilito lo standard per le interpretazioni successive.¹²² In questa sezione verranno analizzati i contesti o le tradizioni all'interno dei quali questi commenti sono stati prodotti: inizieremo esaminando il taoismo Huang-Lao, che ebbe un'influenza profonda sui testi e sul pensiero dell'era Han. Le tracce di questa influenza si trovano principalmente nel commento di Heshanggong.

Successivamente, verranno analizzati i primi movimenti religiosi taoisti emersi durante la tarda epoca Han, in particolare la comunità dei Maestri Celesti (*Tianshi* 天師) all'interno della quale venne prodotto e diffuso il commentario *Xiang'er*. Quest'ultimo, che risulta essere uno dei pochi testi che sappiamo esser stato redatto, o quantomeno adottato dai Maestri Celesti, offre una prospettiva unica del modo in cui questo movimento si appropriò del *Daodejing* per supportare le loro pratiche e credenze.¹²³ Infine, l'attenzione sarà rivolta alla tradizione *Xuanxue*, focalizzandoci sulla sua fase iniziale, durante l'era Zhengshi 正始 (240-248 d.C.), contesto in cui si sviluppò il pensiero e il commentario di Wang Bi.

¹²⁰ Di Fiori, 2018, p. 49.

¹²¹ Chan, 1998a, p. 106.

¹²² Chan, 1991, p.2.

¹²³ Puett, 2004, p. 12

2.1 Il Canone e i commentari

Le recenti evidenze archeologiche sopra riportate sembrano avvalorare la tesi, sostenuta anche da Chan Wing-Tsit 陳榮捷, secondo cui fino all'inizio della dinastia Han il libro era semplicemente chiamato *Laozi* e non Classico.¹²⁴ Tuttavia, pur non essendo riconosciuto come tale, il primo dominio Han favorì notevolmente le teorie dell'opera. Secondo lo *Shiji*, la più importante sostenitrice del *Daodejing* alla corte fu l'imperatrice vedova Dou 竇皇后 (205-135 a.C), moglie dell'imperatore Wen 文 (r. 179-157 a.C), madre dell'imperatore Jing 景 (r. 156-141 a.C) e nonna dell'imperatore Wu, la quale contribuì alla sua diffusione tra i funzionari e gli studiosi.¹²⁵ Fu durante il regno del figlio, l'imperatore Jing che, secondo diversi studiosi, il *Daodejing* acquisì lo status di scrittura canonica.¹²⁶ A sostegno di questa ipotesi, David J. Lebovitz, riporta una citazione del Wu shu 吳書 (Storia di Wu) conservata nel *Fayuan zhulin* 法苑珠林 (Foresta delle Gemme nel Giardino del Dharma) che recita: “l'imperatore Han Jing considerava lo *Huangzi* 黃子 e il *Laozi* 老子 particolarmente profondi di significato ed essenza, quindi li cambiò da *zi* 子 in *jing*”.¹²⁷ Inoltre, come spiega Anna Seidel, l'imperatore, seguace dell'ideologia Huang-Lao, emanò un editto che ne raccomandava la recitazione regolare in tutto l'impero.¹²⁸

La canonizzazione del *Daodejing* fu il risultato di un insieme di fattori. Secondo Ding Sixin 丁四新, le opere possono raggiungere lo status di scrittura canonica solo quando possiedono un alto grado di stabilità e di auto-identità. Per diventare un Canone, il *Daodejing* doveva soddisfare quattro condizioni: in primo luogo, doveva preesistere una versione relativamente stabile che fungesse da presupposto testuale della sua canonizzazione, che all'epoca si trovava nelle versioni del manoscritto di Mawangdui; in

¹²⁴ Chan 1963, p.74.

¹²⁵ *Shiji* 49.16 riporta che “L'imperatrice vedova Dou apprezzava le parole dell'Imperatore Giallo e di Laozi; quindi, l'Imperatore Wen e il principe ereditario (il futuro Imperatore Jing) dovettero leggere "l'imperatore Giallo" e "Laozi" e onorare le loro tecniche”. Viene ulteriormente ribadito in altri passaggi, come *Shiji* 121.8 e *Shiji* 121.11.

¹²⁶ Cfr. Chan, 1998b, p. 105, riporta che Jiao Hong 焦竑 (1540-1621) fu il primo ad avanzare questa ipotesi.

¹²⁷ Cfr. Lebovitz, 2021, p. 306.

¹²⁸ Seidel, 1969, p.24.

secondo luogo, doveva esistere una corrente di pensiero di forte sostegno, all'epoca rappresentata dalla corrente Huang-Lao; in terzo luogo, la canonizzazione doveva derivare dalla necessità e dall'affermazione della costruzione di un'ideologia di Stato e, infine, il testo doveva raggiungere un alto grado di ordine e doveva armonizzarsi o manifestare le idee filosofiche del tempo.¹²⁹ In definitiva, il processo di canonizzazione dell'opera fu il risultato di una convergenza tra l'esistenza di un testo abbastanza stabile, il sostegno di una corrente di pensiero, la necessità di un'ideologia di Stato e l'allineamento del testo con le idee filosofiche del tempo.

L'ipotesi secondo cui il termine *jing* venne attribuito formalmente all'opera dall'imperatore Jing sembra essere confermata dal fatto che Liu Xin 劉歆 (46 a.C. - 23 d.C.), figlio di Liu Xiang, nel suo *qi lüe* 七略 (Sette cataloghi) indicò con *jing* le due sezioni dell'opera;¹³⁰ ma anche dal manoscritto di Beida. Le listarelle di bambù acquisite nel 2009 dalla Peking University (Beida) riportano una versione quasi completa dell'opera, suddivisa in due sezioni intitolate *Laozi shang jing* 老子上經 (Laozi, Scrittura canonica, parte prima) e *Laozi xia jing* 老子下經 (Laozi, Scrittura canonica, parte seconda). La datazione del manoscritto, tra il 141-87 a.C, durante il regno dell'imperatore Wu della dinastia Han, sembra confermare che l'opera avesse già acquisito lo status di scrittura canonica.¹³¹

D'altra parte, il manoscritto di Beida conferma che il titolo *Daodejing* si affermò solo successivamente. La data esatta in cui il classico divenne noto con questo nome rimane incerta. Alcuni studiosi, come Ma Xulun 馬敘倫, sostengono che il titolo era già utilizzato durante l'inizio della dinastia Han. Hatano Taro, pur non contestando l'affermazione di Ma Xulun, osserva che durante il periodo Han il testo era più probabilmente chiamato *Laozi jing*, mentre il titolo *Daodejing* sembra essere stato ampiamente riconosciuto verso la fine della dinastia Han, ipotesi sostenuta anche da Maurizio Scarpari.¹³² Infine, Victor H. Mair ritiene che la prima menzione esplicita dell'opera con questo nome si trovi nella biografia del famoso calligrafo Wang xizhi 王羲之 (321-379), contenuta nel *Jin shu* 晉書 (Storia della dinastia Jin).¹³³ Ciò

¹²⁹ Ding, 2017, p. 177.

¹³⁰ Cfr. Henricks, 1982, p. 502.

¹³¹ Andreini, 2018, XXVII-XXVIII.

¹³² Cfr. Chan, 1998b, p.105-106; Andreini, 2004, VII.

¹³³ *Jin shu* 80.28, in Mair, 1990, p.130.

sembrerebbe indicare che il classico era ben noto con il suo titolo ormai consueto sotto la dinastia Tang 唐朝 (618-907), periodo in cui l'opera trovò la propria consacrazione. Un ruolo determinante in questo processo fu svolto dall'imperatore Xuanzong 玄宗 (r. 712-56), il quale, nel 731 d.C., decretò che tutti i funzionari dovessero possedere una copia del testo e lo inserì nell'elenco dei testi da esaminare per gli esami di servizio civile.¹³⁴ Inoltre, egli compose un commento esegetico dell'opera e ne promosse la compilazione di un'edizione ufficiale che, nel 738, venne scolpita su una stele di pietra. Questo atto conferì all'opera una forma più stabile e contribuì in modo significativo alla sua diffusione e al suo status di opera canonica.¹³⁵

Come già indicato, il *textus receptus* è diviso in due parti, composte da un totale di 81 capitoli. Questa divisione sembra risalire a tempi antichi, trovando conferma già nella biografia di Laozi redatta da Sima Qian. La stessa struttura, seppur con ordine inverso rispetto a quello odierno, si ritrova nei manoscritti di Mawangdui, risalenti al II secolo a.C. La suddivisione in 81 capitoli, d'altra parte, non è attestata né nei manoscritti su seta del *Laozi A* né in quelli del *Laozi B*. Tuttavia, il *Laozi A* presenta alcuni punti disposti in una maniera che sembra segnalare l'inizio di un capitolo, mentre i manoscritti di Guodian, pur non presentando la divisione in due sezioni, riportano in alcuni punti un segno quadrato nero che sembra indicare la fine di un capitolo. Chan, dunque, deduce che sebbene la divisione in capitoli sia relativamente tarda, alcuni tentativi di organizzazione sono evidenti fin dalle prime fasi della storia testuale del *Daodejing*.¹³⁶

L'attuale divisione in 81 capitoli è generalmente attribuita ad Heshanggong. Tuttavia, studiosi come Chan Wing-Tsit mettono in dubbio questa attribuzione e ipotizzano che tale divisione sia avvenuta durante la dinastia Sui 隋朝 (581-618) o Tang. Difatti, fonti tradizionali riportano l'esistenza di alcune versioni prive di divisione in capitoli, mentre altre divise in 64, 68 o 72 capitoli. Ad esempio, l'esegeta Yan Zun 嚴遵 (83 a.C.-10 d.C.) divise il libro in 72 capitoli, basandosi sul concetto che 72 è il prodotto di otto, la via dello *yin* e di nove, la via dello *yang*. Propose così 40 capitoli per la Prima Parte, e 32 per la seconda parte. Il filosofo taoista Ge Hong, invece, ritendendo che il cielo fosse costituito dalle quattro stagioni e la terra dai cinque agenti (*wuxing* 五行),

¹³⁴ Chan, 2000, p. 23.

¹³⁵ Andreini, 2018, XVIII.

¹³⁶ Chan, 2018.

ovvero acqua, fuoco, legno, metallo e terra, assegnò 36 capitoli (4 x 9) alla prima parte e 45 (5 x 9) alla seconda, ottenendo così 81, il prodotto di 9x9.¹³⁷ Non condividendo la struttura tradizionale, alcuni esegeti, come Wu Cheng 吳澄 (1249-1333), hanno tentato di riorganizzarlo seguendo lo stile e le logiche del linguaggio. Raggruppando le frasi per affinità tematica, e dividendolo poi in capitoli, hanno cercato di conferirgli una nuova organizzazione.¹³⁸

Tuttavia, sebbene queste riorganizzazioni del testo siano state utili, sono stati i commentari ad assumere un ruolo più costruttivo. Come precedentemente anticipato, il *Daodejing* acquisì grande popolarità verso la fine del periodo degli Stati Combattenti e, all'inizio della dinastia Han, le sue idee dominavano il discorso politico e filosofico. Sotto il patrocinio imperiale, gli studiosi dedicarono grande attenzione all'opera e, nel periodo successivo alla dinastia Han, la conoscenza del *Daodejing* era requisito fondamentale per appartenere all'élite intellettuale. In questo contesto di crescente interesse, i pensatori iniziarono a commentare e a scrivere sul *Daodejing*, dando vita a una moltitudine di interpretazioni che contribuirono sia a far conoscere il Classico ad un pubblico più vasto sia a plasmare il corso del pensiero intellettuale cinese.

Mentre alcuni lettori ignorano volutamente la tradizione dei commentari per non esserne influenzati nella propria lettura, altri li ritengono essenziali per una comprensione approfondita dell'opera. Ma perché sono necessari per comprendere il *Daodejing*? Una risposta è che svolgono un ruolo fondamentale nel guidare la lettura dell'opera. Difatti, il *Daodejing* si distingue per la sua natura criptica, dove l'enfasi su un elemento serve a sottolineare l'importanza dell'opposto, in cui un'espressione può negare ciò che altre affermano e viceversa. Pertanto, come sostengono John Henderson e On-Cho Ng, il ruolo del commentatore è quello di salvare il testo dalle contraddizioni.¹³⁹ Inoltre, grazie al suo linguaggio altamente condensato, paradossale, metaforico e spesso incomprensibile l'opera risulta essere particolarmente attraente per gli esegeti, poiché lascia ampio spazio per sviluppare la propria interpretazione.¹⁴⁰ Per molti lettori, dunque, un attento esame dei commentari è essenziale per cogliere i significati dell'opera. Tuttavia, data la vastità della tradizione esegetica, il lavoro non è semplice. Alan Chan, cita lo studio di W.C.

¹³⁷ Chan, 1963, p. 75.

¹³⁸ Henricks, 1982, p.506.

¹³⁹ Henderson e Ng, 2014, p. 41.

¹⁴⁰ Robinet, 1998, p. 121-122; Chan, 2000, p. 1.

Chan, il quale afferma che esistono circa 700 commenti cinesi, di cui circa 350 ancora esistenti, numeri confermati anche da Isabelle Robinet.¹⁴¹ Come osserva quest'ultima: "Un libro è un dialogo, un gioco relazionale tra il libro e il lettore", un'interazione dinamica che coinvolge sia l'oggetto della lettura (il libro) sia il suo soggetto (il lettore). Questo gioco relazionale impone al lettore un compito attivo: la lettura non è una mera decodifica passiva del testo, ma un processo di ricostruzione e ricreazione del suo significato. Attraverso la lettura, il lettore modifica il libro, plasmandolo con la propria interpretazione e arricchendolo con la sua prospettiva.¹⁴²

I singoli commentatori possono utilizzare approcci diversi nel loro lavoro: alcuni possono concentrarsi sugli aspetti filologici, analizzandone la grammatica e lessico, mentre altri discutono sul significato del testo nel suo complesso. A tal proposito, Chan offre una preziosa panoramica delle diverse interpretazioni al *Daodejing*, pur sottolineando che non è esaustiva e che sono possibili molteplici combinazioni:

[...] è un manuale di auto-coltivazione e governo? È un trattato metafisico o nasconde profonde intuizioni mistiche? Secondo alcuni, il *Daodejing* riflette al suo interno una profonda coscienza mitologica. [...] Altri ancora vedono il *Daodejing* principalmente come un'opera filosofica, che fornisce un resoconto metafisico della realtà. [...] Per molti, inoltre, il *Daodejing* offre essenzialmente una filosofia di vita, incentrata sulla naturalezza e sulla spontaneità, che si traduce in uno stile di vita semplice, calmo e libero dalla tirannia del desiderio. Molti concordano anche sul fatto che l'opera si preoccupa soprattutto di realizzare il regno della grande pace. Per altri è un capolavoro etico e politico destinato alla classe dirigente, con suggerimenti strategici concreti volti a porre rimedio ai disordini morali e politici che affliggevano la Cina degli ultimi Zhou.¹⁴³

Tuttavia, come si interroga Zhu Daxing 朱大星, le numerose interpretazioni accumulate nel tempo ci aiutano a cogliere il significato originale dei Classici? O, al contrario, ostacolano la nostra comprensione del loro significato originale? Quale interpretazione è più coerente con il loro significato originale? Oppure non esiste un'unica interpretazione che catturi davvero il suo significato?¹⁴⁴

Michael LaFargue offre una possibile risposta. Egli sostiene che elevare un libro al rango di Classico significa sottrarlo da qualsiasi contesto specifico, svincolandolo dalle

¹⁴¹ Robinet, 1998, p. 119.

¹⁴² Robinet, 1998, p. 121-122.

¹⁴³ Chan, 2000, p.17-19.

¹⁴⁴ Zhu Daxing, 2007, p. 187.

preoccupazioni e dai presupposti di una particolare persona o gruppo.¹⁴⁵ In quest’ottica, le molteplici interpretazioni non ostacolerebbero la comprensione, anzi la amplierebbero, rivelando nuove sfaccettature di significato. Isabelle Robinet, sottolinea che non abbiamo a che fare con un testo che dice quel che si vuole poiché, per quanto molteplici siano gli approcci e le interpretazioni, non tutte le varianti di lettura sono possibili. Tuttavia, afferma che la natura dell’opera, “intrinsecamente polisemica” invita ogni lettore a una personale esplorazione del testo, basata sulle proprie esperienze e convinzioni.¹⁴⁶ Questa consapevolezza è ben espressa da Du Daojian 杜道堅 (1237-1318), noto commentatore del *Daodejing* della dinastia Song, il quale afferma che l’arrivo del Tao nel mondo si diffonde in ogni epoca e varia a seconda dei tempi. In tal senso, i commentatori seguono le tendenze del loro periodo storico e ognuno di essi tende ad interpretarlo secondo la propria prospettiva. Così, i commentatori della dinastia Han hanno prodotto il *Laozi Han*, i commentatori della dinastia Jin hanno prodotto il *Laozi Jin* e i commentatori delle dinastie Tang e Song hanno prodotto il *Laozi Tang e Song*.¹⁴⁷ Difatti, vedremo che ogni commento non solo interpreta a proprio modo i diversi principi filosofici che guidano l’opera, ma che tali differenze sono un prodotto di determinate tradizioni, epoche e contesti differenti.

¹⁴⁵ LaFargue, 1998, p.256.

¹⁴⁶ Robinet, 1998, p. 122.

¹⁴⁷ Cfr. Chan, 1991, p.4.

2.2 La tradizione Huang-Lao e il commentario di Heshanggong

La prima versione integrale del *Daodejing* a noi pervenuta è allegata al commentario di Heshanggong, leggendario eremita dell'epoca Han che, secondo la tradizione, sarebbe vissuto in solitudine, dedicandosi alla meditazione e allo studio dell'opera in una misera capanna ai margini di un fiume. Da qui deriverebbe il suo nome, letteralmente “venerabile saggio [che dimora] sulla sponda del fiume” che, come quello di Laozi, è chiaramente fittizio.¹⁴⁸

La versione più matura della leggenda di Heshanggong, che si trova nella prefazione all'edizione del commento presente nel *Sibu congkan* 四部叢刊, attribuita a Ge Xuan 葛玄 (164-244), prozio del famoso Maestro taoista Ge Hong. Viene inizialmente riportato che l'imperatore Wen nutriva una profonda passione per gli insegnamenti di *Laozi*, tuttavia, vi erano diversi passaggi che non riusciva a comprendere. Pertanto, quando venne a sapere dell'esistenza di Heshanggong, descritto come un venerabile taoista che viveva in una capanna di paglia vicino alla riva del fiume e che leggeva assiduamente il *Daodejing*, inviò un messaggero per chiedergli delucidazioni sui passaggi oscuri.¹⁴⁹

A causa della leggenda il commentario è stato tradizionalmente datato al tempo dell'imperatore Wen della dinastia Han (circa II secolo a.C). Tuttavia, questa ipotesi è oggi ampiamente contestata a causa dell'assenza di prove a sostegno dell'esistenza di Heshanggong e del suo commento in quest'epoca. Difatti, come afferma Eduard Erkes, è quasi impossibile che un commento dedicato personalmente all'imperatore non sia menzionato nel catalogo dei libri degli Han (*Han shu* 漢書) e che non si parli di lui in tutta la letteratura del tempo degli Han.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Andreini, 2004, XVI.

¹⁴⁹ Cfr. Kaltenmark, 1969, p. 16-17.

¹⁵⁰ Erkes, 1958, p. 125.

In assenza di prove, ci troviamo di fronte a teorie molto divergenti sulla data di composizione. Ogni commentario, abbiamo visto, è fortemente influenzato dal contesto storico e culturale in cui viene redatto. Pertanto, cercare di stabilire la sua collocazione temporale è cruciale per comprendere meglio le ragioni che potrebbero aver guidato Heshanggong nella sua interpretazione dell'opera.

Come ben riassunto da Alan Chan, esistono tendenzialmente due schieramenti principali in questo dibattito: alcuni studiosi, basandosi sulla compatibilità di alcuni concetti con la filosofia del periodo, ritengono plausibile collocare l'opera e il testo del *Daodejing* che lo accompagna durante il periodo degli Han Orientali, mentre altri datano testo e commento al periodo medievale, ovvero tra il III e VI secolo della nostra era, poiché ritengono che il commento includa riferimenti a concetti e termini mistici che iniziarono a svilupparsi solo in questo periodo.¹⁵¹

Tra le numerose teorie esistenti, la spiegazione più plausibile sull'identità e l'origine dell'appellativo Heshanggong proviene da Rao Zongyi 饒宗頤. Innanzitutto, Rao rifiuta la veridicità storica del racconto di Ge Xuan e sviluppa una teoria sul nome Heshanggong e sulla sua relazione con il personaggio Heshang Zhangren 河上丈人 (ca. III sec. a.C.), indentificato da Sima Qian come figura chiave del lignaggio Huang-Lao insieme al suo allievo Anqisheng 安期生. Rao osserva che la prima menzione storica di Heshanggong appare insieme a quella di Heshang Zhangren nello *Shengxian Gaoshizhuan* 聖賢高士傳 (Biografie dei Saggi e dei Nobili) di Ji Kang 嵇康 (223-263 d.C.), dove viene menzionato anche un suo studente di nome Anqiu 安丘. Dunque, collega ulteriormente questo studente ad Anqisheng e ad altre due figure: Anqiu Wangzhi 安丘望之, noto anche come Anqiu Zhangren 安丘丈人, che, secondo lo stesso *Shengxian Gaoshizhuan*, incontrò Chengdi 成帝 (r. 32-7 a.C.) e Anqiu 安邱 il cui commento al *Daodejing* (*Laozi zhangju* 老子章句) simile a quello di Heshanggong, viene citato nel *Gaoshizhuan* 高士傳 (Biografie di Nobili Maestri) di Huangfu Mi 皇甫謐 (215-282 a.C.). Esaminando questi nomi, egli ipotizza una complessa confusione di personaggi: Heshang Zhangren (III sec. a.C.) viene confuso con Heshanggong, Anqisheng (III sec. a.C.) con Anqiu Zhangren (I sec. a.C.) e Wendi (II sec. a.C.) con Chengdi (I sec. a.C.). Rao, dunque,

¹⁵¹ Chan, 1991, p. 107-108.

conclude che il commentario sia un prodotto della comunità di Anqiu, nel periodo della dinastia degli Han Orientali (II secolo d.C.).¹⁵²

Sebbene questa teoria rimanga speculativa, la maggior parte degli studiosi contemporanei, tra cui Erkes Eduard, Reid Dan G. e Chan Alan, concordano nel collocare il commento in questo periodo.

Eduard Erkes sostiene che il linguaggio impiegato indichi una datazione posteriore al II secolo a.C. D'altra parte, afferma che non può essere stato scritto neanche molto più tardi. Secondo lo studioso, la sua esistenza era già consolidata verso la fine della dinastia Han. A sostegno di questa tesi, Erkes evidenzia delle interessanti somiglianze tra il commento di Heshanggong al *Daodejing* e quello di Gao You 高誘 (c. 168–212 d.C.) al *Huainanzi* 淮南子 (Libro del Maestro Huainan), specialmente nell'interpretazione del termine *xuan tong* 玄同. Gao You attribuisce al termine *xuan* il significato di "cielo", un'interpretazione che, probabilmente, deriva proprio da Heshanggong. Quest'ultimo, infatti, interpreta sempre *xuan* come cielo, come leggiamo nel suo commento al verso 9: "ciò si definisce Arcana Comunanza" (是謂玄同) del capitolo 56: "*Xuan* è il Cielo. Se l'uomo è capace di compiere queste grandi azioni, significa che insieme al Cielo si unisce al Tao."¹⁵³ Tuttavia, sebbene sia teoricamente possibile, le somiglianze potrebbero derivare dal fatto che entrambi i commentari riflettono lo stesso ambiente metafisico che ha caratterizzato questi secoli.¹⁵⁴

Dan G. Reid, al fine di collocare il commento in un periodo storico più preciso, propone una nuova analisi basandosi su alcuni elementi linguistici e contenutistici. Reid ritiene che l'utilizzo del termine "le dieci direzioni" (*shi fang* 十方), presente nel commento al capitolo 10, potrebbe indicare un'influenza buddhista poiché, prima dell'arrivo del Buddhismo in Cina (metà del I secolo d.C.), le direzioni erano comunemente indicate come "le otto direzioni" (*baji* 八極).¹⁵⁵ La presenza di questo termine, suggerisce che Heshanggong scrisse dopo l'introduzione del Buddhismo in Cina.

¹⁵² Cfr. Tadd, 2020, p. 205.

¹⁵³ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 56. La traduzione del commentario di Heshanggong al *Daodejing* utilizzata nelle seguenti rese è frutto di una mia elaborazione, basata su un confronto approfondito delle traduzioni di Tommasini, 1977; Chan, 1991, Reid, 2019 e Tadd, 2013.

¹⁵⁴ Boltz, 1993, p. 274.

¹⁵⁵ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 10, "Perciò dice che [il Tao] a guardarlo non lo vedi, ad ascoltarlo non l'odi. Il suo riflesso si diffonde nelle dieci direzioni, radioso e splendente".

Inoltre, Reid osserva che all'interno del commento appaiono termini come "le cinque nature (*wuxing* 五性)" e "amare e nutrire/allevare (*ai yang* 愛養)" che emergono nei testi rispettivamente intorno alla metà e alla fine del I secolo d.C. La loro presenza, indica che Heshanggong non poteva aver scritto prima di questo periodo. Infine, il racconto leggendario, suggerisce che Heshanggong fosse già una figura mitologica ai tempi di Ge Xuan. Ciò indica che deve essere trascorso un lasso di tempo considerevole tra la vita di Heshanggong e l'epoca di Ge Xuan, affinché le storie locali su di lui potessero diventare leggendarie. Dunque, Reid propone di collocare Heshanggong intorno al 130 d.C.¹⁵⁶

Alan Chan, infine, discutendo sui primi commenti più influenti del testo, colloca quello di Heshanggong nel II secolo d.C., pur confermando che riflette idee precedenti, ovvero quelle della tradizione Huang-Lao.¹⁵⁷

Come accennato, la Huang-Lao dominava la scena intellettuale e politica del primo periodo Han, prima di essere soppiantata dal confucianesimo.¹⁵⁸ Ma in che modo il commentario incorpora e riflette le idee di questa tradizione?

Per rispondere a questa domanda, è utile delineare le caratteristiche principali della Huang-Lao. Nonostante la sua indubbia influenza, i contorni precisi di questa tradizione, i suoi esponenti chiave, i testi fondanti e il suo sistema filosofico rimangono ancora oggi oggetto di acceso dibattito tra gli studiosi. Storicamente, la fonte in cui appare per la prima volta il nome di una dottrina chiamata Huang-Lao è, ancora una volta, lo *Shiji* di Sima Qian, dove il termine è legato a biografie di personaggi importanti che coprono un ampio periodo storico.¹⁵⁹ Poiché molte di queste figure erano attive nella famosa Accademia Ji Xia 稷下, alcuni studiosi, come Guo Muoruo 郭沫若, hanno definito la Huang-Lao come una tradizione affine a questa scuola.¹⁶⁰

Li-Kuei Chen e Winnie Sung, forniscono un'interessante panoramica del contesto storico in cui iniziarono le interazioni delle idee che contribuirono a definire il profilo della corrente Huang-Lao. Secondo la visione tradizionale, la Huang-Lao ebbe origine nello stato nord-orientale di Qi 齊, durante il turbolento periodo degli Stati Combattenti. Secondo questo punto di vista, la propagazione del pensiero Huang-Lao probabilmente

¹⁵⁶ Reid, 2019, XV-XVI.

¹⁵⁷ Chan, 1991.

¹⁵⁸ Michael, 2015, p.54.

¹⁵⁹ Seidel, 1969, p.20

¹⁶⁰ Cfr. Chan, 1991, p.96.

iniziò con la casa regnante Tian 田. Usurpato il trono nel 379 a.C., il nuovo sovrano dei Tian desiderava legittimare il proprio potere e, al contempo, levarsi di dosso l'immagine di usurpatore. Per tale motivo, intraprese una serie di iniziative intellettuali, religiose e politiche. Un'iscrizione in bronzo fusa per il re Wei di Qi 齊威王 (357 - 320 a.C) menziona Huangdi come l'antenato in alto della casa reale di Tian. Associarsi a una figura così venerata, serviva a conferire legittimità alla dinastia e a riparare il danno arrecato alla sua reputazione. Oltre a nobilitare le proprie origini, i Tian desideravano anche attrarre intellettuali di spicco. Fondarono, dunque, l'Accademia Jixia, un centro di scambio culturale che divenne il fulcro della diffusione del pensiero Huang-Lao. Non a caso, quindi, le figure associate nello *Shiji* a questa corrente ebbero un legame con l'Accademia.¹⁶¹

Tra i numerosi studi su questa tradizione, citiamo Chan Alan che identifica storicamente e filosoficamente due diverse linee di sviluppo nell'ascesa della scuola Huang-Lao: da un lato la tradizione legata al leggendario maestro taoista Heshang Zhangren, prima citato in correlazione a Heshanggong, definito nello *Shiji* come il patriarca della scuola Huang-Lao; dall'altro il pensiero politico legalista degli Stati Combattenti di pensatori come Shen Buhai 申不害 (400-337 a.C.), Shen Dao 慎到 (360-285 a.C.) e Han Fei, che lo stesso *Shiji* definisce allievi di Huang-Lao.¹⁶² Difatti, nella Cina continentale, la tendenza è stata quella di arrivare al punto di identificare Huang-Lao come una unificazione di Taoismo e Legalismo.¹⁶³ Un approccio divergente è quello di Mark Csikszentmihalyi, il quale sostiene che la Huang-Lao sia composta da “gruppi o tradizioni complesse”. Pertanto, egli critica l'idea di un fenomeno definito e chiamato Huang-Lao poiché, tale ipotesi, non riesce a cogliere le diverse dimensioni degli scritti che vengono generalmente etichettati sotto questa tradizione.¹⁶⁴

Harold D. Roth, attraverso un'attenta analisi dell'intera gamma di testi degli Stati Combattenti e dei primi Han che, molto probabilmente, appartengono o sono influenzati da questa tradizione, identifica tre orientamenti principali: la questione cosmologica, che riconosce il Tao come forza unificante predominante del cosmo; le tecniche di coltivazione interiore, al fine di raggiungere l'armonia con il Tao, e il pensiero politico,

¹⁶¹ Chen, Sung, 2015, p. 244-245.

¹⁶² Chan, 1998b, p.124.

¹⁶³ Cfr. Chan, 1998b, p.124.

¹⁶⁴ Csikszentmihalyi, 1994, p.9.

ovvero l'applicazione di questa cosmologia e di questo metodo di autocoltivazione ai problemi del governo.¹⁶⁵ In tal senso, la stabilità politica era considerata come una delle espressioni dell'armonia cosmica, in cui tutti i livelli funzionano nella massima armonia.¹⁶⁶

Esaminiamo ora questi punti in relazione al commentario di Heshanggong. Come vedremo, l'esegeta interpreta la cosmologia presentata nel *Daodejing* in modo molto simile ad altre opere del periodo Han, condividendo la visione che riconosce il Tao non solo come fonte e fondamento del cosmo, ma anche come il modello ideale a cui i Diecimila Esseri devono conformarsi. Secondo Heshanggong il Tao, e il suo modo di agire, diventano accessibili all'uomo attraverso la coltivazione dell'energia vitale (*qi* 氣) e l'adozione di quei principi che, lo stesso *Daodejing*, chiama “vuoto” (*kong* 空) e “non-azione.” Questi principi, che riguardano tanto il governo del corpo quanto quello dello stato, sottolineano l'interconnessione tra autocoltivazione e capacità di governo, un doppio registro che, come afferma Isabelle Robinet, è sviluppato e giustificato attraverso una visione cosmologica sistematica e definita, in linea con la tradizione Huang-Lao.¹⁶⁷ Nel commentario, infatti, sono onnipresenti espressioni come *zhishen zhiguo* 治身治國 che si riferisce all'eguale sostentamento della nazione e del corpo, esplicitamente stipulata nel commento al *Daodejing* al capitolo 59 “Per la nazione e per il corpo, è lo stesso” (*guo shen tong ye* 國身同也).¹⁶⁸

Inoltre, come sottolineato da Andreini, nelle teorie della corrente Huang-Lao, gli aspetti legati alla realizzazione individuale (concetto di immortalità, pratiche di meditazione etc.) non solo sono congiunti a teorie dirette alla formazione di uno Stato ideale avente il cosmo stesso come modello di riferimento, ma anche sull'ideale del leader di governo che deve essere “interiormente saggio, esteriormente sovrano” (*neisheng waiwang* 內聖外王).¹⁶⁹ Questa interconnessione tra interiorità ed esteriorità riflette la convinzione che gli individui in grado di governare il corpo attraverso l'autocoltivazione, siano capaci di creare e mantenere società armoniose e ben ordinate.¹⁷⁰ Difatti, come

¹⁶⁵ Roth, 1999, p. 7.

¹⁶⁶ Seidel, 1984, p.165.

¹⁶⁷ Robinet, 1981, p.38.

¹⁶⁸ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alle stanze 3 e 59.

¹⁶⁹ Andreini, Scarpari, 2007, p. 34.

¹⁷⁰ Kalmanson, 2021, p.11.

sottolinea Romain Graziani il processo di coltivazione, non mira a un unico scopo, bensì si orienta verso diversi obiettivi, tra cui il miglioramento della salute fisica, il raggiungimento della perfezione morale e l'acquisizione del potere politico.¹⁷¹

Su quest'ultimo tema, ricordiamo che numerosi studiosi concordano nel ritenere che il composto Huang-Lao sia un riferimento all'Imperatore Giallo (*Huangdi*), che rappresenta il sovrano ideale, e Laozi, archetipo del saggio per eccellenza. Anna Seidel, in particolare, osserva che Laozi non è visto come un filosofo o mistico distaccato dalla società, ma piuttosto come un maestro che agisce come consigliere o ministro, ritirandosi solo quando il governo è inadeguato. L'imperatore Giallo, invece, non è mai un maestro, ma un discepolo che raggiunge la saggezza attraverso gli insegnamenti ricevuti.¹⁷²

Nella tradizione Huang-Lao, dunque, il saggio assume un ruolo centrale, superiore a quello del sovrano. Tale priorità trova pieno riscontro nella leggenda di Heshangong e nel suo commentario. Difatti, Ge Hong, continua il suo racconto affermando:

Heshangong pretese che l'imperatore si recasse da lui personalmente. L'imperatore Wen, dunque, si presentò al suo cospetto, ma iniziò subito a rimproverare il saggio per la sua arroganza: "Non c'è luogo sotto il cielo che non sia il dominio dell'imperatore. Non c'è abitante di questo dominio che non sia vassallo dell'imperatore. Anche se possiedi il Tao, sei pur sempre un mio suddito. Non stai esagerando rifiutandoti di inchinarti? Tieni presente che posso rendere ricco o povero, potente o miserabile chiunque io voglia." Heshangong si alzò immediatamente dal suo seggio e si librò a mezz'aria a gran altezza. Poi, rivolgendosi all'imperatore, disse: "Non essendo né in cielo, né tra gli uomini, né sulla terra, sono ancora tuo suddito?". L'imperatore Wen capì di avere a che fare con una figura sovranaturale, si scusò e ricevette quindi da Heshangong il *Daodejing* con il suo commento.¹⁷³

Vediamo che il protagonista della leggenda è il saggio, il cui status è superiore a quello del sovrano. È quest'ultimo, infatti, a porsi come allievo del Tao, seguendo gli

¹⁷¹ Graziani, 2009, p. 498; Graziani esplora i testi antichi, come i capitoli de "L'arte della mente" (*Xinshu* 心術) nel *Guanzi* 管子, che affrontano il tema della centralità del cuore-mente (*xin*) come organo sovrano del corpo. Egli sottolinea come la pacificazione e la purificazione del *xin* possano portare a una maggiore armonia interiore e, di conseguenza, a una più efficiente capacità di governo. Inoltre, Graziani, 2009, p. 469-470, sottolinea che l'autocoltivazione comprende pratiche che riguardano non solo la salute fisica e la percezione sensoriale, ma anche il controllo delle emozioni e l'efficienza nelle azioni, tutte collegate alla costruzione di un sovrano ideale.

¹⁷² Seidel, 1969, p. 51.

¹⁷³ Cfr. Kaltenmark, 1969, p. 16-17.

insegnamenti del saggio, il quale attira l'interesse del sovrano grazie alla sua conoscenza e intuizione del Tao.

Allo stesso modo, si vedrà che il commentario di Heshanggong interpreta alcune stanze del *Daodejing* presentando il saggio come campione della coltivazione e della saggezza del Tao, mentre il ruolo del sovrano è quello di imitarlo. Per Heshanggong, infatti, il *Daodejing* è innanzitutto un manuale sull'arte di governare ed è quindi rivolto direttamente al sovrano. Tuttavia, poiché l'autocoltivazione e l'arte del governare sono aspetti integrati di un unico processo, il sovrano, per governare efficacemente, deve prima intraprendere un percorso di apprendimento basato sulla coltivazione interiore, seguendo le orme dei saggi taoisti.¹⁷⁴

Nonostante l'insistenza di Heshanggong sull'eguale sostentamento della patria e del corpo, è evidente una preferenza per quest'ultimo. Come notato da Jan A. M. De Meyer, nel corso della dinastia Han, il pensiero di Huang-Lao assistette a uno spostamento dell'enfasi dalla politica e dalla società alla longevità (*yangsheng* 養生), e il commento di Heshanggong testimonia questa evoluzione.¹⁷⁵

Pertanto, il Tao costante (*changdao* 常道), presente nella prima stanza del *Daodejing* è spiegato come "la Via per raggiungere spontaneamente la longevità"¹⁷⁶, mentre nel commento alla stanza 64 leggiamo che "la gente [comune] studia l'amministrazione del paese, mentre il saggio studia la gestione del corpo."¹⁷⁷

Dunque, l'inquadramento del commentario di Heshanggong come prodotto, o quantomeno influenzato dalla variegata tradizione Huang-Lao, trova fondamento nella suddivisione di temi cruciali in esso evidenziati, come il rapporto tra il saggio e il sovrano che, come ben mostrato dalla leggenda, vede il primo come maestro del secondo, la priorità alle tecniche di coltivazione rispetto alla sfera politica e l'interesse per una cosmologia basata sull'idea di un Tao che fornisce un modello da seguire.

In termini di stile e orientamento interpretativo, il commento, come suggerito dal titolo *Laozi Heshanggong zhangju*, utilizza uno dei metodi esegetici più diffusi nel periodo Han, ovvero *zhangju* 章句 (letteralmente capitoli e frasi). Questo approccio si

¹⁷⁴ Michael, 2015, p.54.

¹⁷⁵ De Meyer, 2004, p. 73-74

¹⁷⁶ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 1.

¹⁷⁷ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 62.

articola in due fasi: la prima è la segmentazione, ovvero divisione del testo in sezioni e frasi, che permette all'esegeta di analizzare il testo originale in modo sistematico, esaminando ogni sezione e ogni riga in maniera approfondita; la seconda è spiegazione, cioè l'aggiunta di commenti esplicativi subito dopo ogni frase che hanno l'obiettivo di chiarire i termini ambigui, riformulare le frasi per facilitare la comprensione, oppure offrire approfondimenti o riflessioni personali sul testo.¹⁷⁸ Ad esempio, si prenda il verso di apertura del *Daodejing*:

Tao che, come Tao, può essere preso (*dao ke dao* 道可道) • Indica il Tao della maniera dei libri canonici e della dottrina del buon governo. **Eterno Tao non è** (*fei chang dao* 非常道) • Non è la Via per raggiungere spontaneamente la longevità. [...].¹⁷⁹

Nel commento, dunque, viene divisa in due la frase di apertura del *Daodejing* “Tao che, come Tao, può essere preso, Eterno Tao non è” al fine di fare una distinzione più chiara tra quello che è il Tao Eterno e il Tao espresso nei testi e nelle leggi. Questo permette all'esegeta di dedicare la seconda parte alla descrizione del Tao Eterno senza rischiare di confondere il lettore.

Oltre alla divisione delle singole frasi, il genere *zhangju* prevede un ulteriore livello di analisi che si concentra sugli *zhang*, ovvero i capitoli. Come già anticipato, Heshanggong divide il *Daodejing* in 81 capitoli al fine di individuare una coerenza interna in ogni sezione. Per rafforzare e giustificare questa suddivisione, ogni capitolo è provvisto di un titolo specifico. Poiché il commentario di Heshanggong accompagna una delle principali edizioni trasmesse del *Daodejing*, l'impatto di questa suddivisione è stato profondo e duraturo, tanto da essere ancora oggi considerata la suddivisione standard.

Inoltre, come riporta Chan, gli esegeti che utilizzano questa tipologia di commento ritengono che parole o concetti presenti nell'opera si riferiscano a particolari oggetti presenti in natura o che traggano origine da eventi o figure storiche, anche mitologiche. In tal senso, l'approccio del commentatore può essere definito referenziale, cioè utilizza riferimenti esterni al testo senza preoccuparsi di aderire al significato originale.¹⁸⁰ Pertanto, il commentario di Heshanggong può essere definito ermeneutico piuttosto che

¹⁷⁸ Makeham, 2003, p. 373; Tadd, 2013, p. 6.

¹⁷⁹ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 1.

¹⁸⁰ Chan, 1998a, p.89.

esegetico, poiché l'obiettivo non è quello di scoprire il significato originale del testo, bensì di fornire una sua comprensione in chiave contemporanea.¹⁸¹

2.3 I Maestri Celesti: lo *Xiang'er*

Tra i manoscritti rinvenuti all'inizio del XX secolo in una grotta di Dunhuang, vi era un'edizione del *Daodejing* che accompagna il *Xiang'er zhu* (Commentario di *Xiang'er* [al *Daodejing*]).¹⁸² Il manoscritto, seppur incompleto, conserva pressoché intatta la sezione corrispondente alle stanze 3-37 del *textus receptus*, e si conclude con una nota che riporta: “Laozi, Scrittura del Tao, parte prima, *Xiang'er* (*Laozi Daojing, shang, Xiang'er* 老子道經, 上, 想爾).” Come ipotizza Bokenkamp, ciò suggerisce l'esistenza di un commento dedicato alla parte seconda (*xia* 下), o “*De*”, del *Daodejing*.¹⁸³

Come già anticipato, mentre la Huang-Lao influenza la scrittura e la lettura del commento di Heshanggong, lo *Xiang'er* è il prodotto di un'altra tradizione che nasce e si sviluppa negli ultimi decenni della dinastia Han, ovvero quella dei Maestri Celesti. Sebbene il testo sia andato perduto per molti secoli, diverse fonti ne attestano l'esistenza, mettendolo in relazione al movimento e ai suoi fondatori. La prima menzione dello *Xiang'er* si trova nella raccolta *Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing* 正一法文天師教戒科經 (Scrittura dei comandamenti insegnata dai Maestri Celesti, dal Canone dell'Unità Ortodossa) del 789 d.C., il quale contiene alcuni dei più antichi testi della Via dei Maestri Celesti risalenti al periodo dei Tre Regni (*san guo* 三國, 220-265 d.C.). Un'ulteriore citazione compare nel *Dadao Jialing jie* 大道家令戒 (Comandi e avvertimenti per le famiglie del Grande Tao) del 255 d.C, in cui ci si riferisce allo *Xiang'er* come un libro al quale i fedeli dovrebbero prestare attenzione. L'importanza del commento è ulteriormente avvalorata dalla sua posizione nella classificazione dei testi taoisti riportata nel

¹⁸¹ Chan, 1998a, p.90.

¹⁸² Il testo fu scoperto da Sir Aurel Stein (1862-1943 d.C.), ed è identificato come numero S6825 tra i manoscritti di Stein.

¹⁸³ Bokenkamp, 1997, p.58.

Chuanshou jingjie yi zhujue 傳授經戒儀註訣 (Commento e istruzioni per i riti di trasmissione testuale), dove figura al terzo posto, dopo lo stesso *Daodejing* e dopo il commentario di Heshanggong. Infine, l'imperatore Xuanzong ne decreta l'importanza, posizionandolo come il commento più importante all'opera, in virtù della sua attribuzione al patriarca dei Maestri Celesti.¹⁸⁴

L'aspetto centrale del commentario risiede nella sua interpretazione distintiva del *Daodejing*, poiché può essere definito come il primo tentativo di leggerlo come un'opera sacra, una rivelazione della parola divina. Lo *Xiang'er*, infatti, non è solo una semplice esegesi del *Daodejing*, ma fornisce anche preziose informazioni sulla dottrina e sulle pratiche dei Maestri Celesti. Dunque, per comprendere il commentario, è essenziale analizzare la storia dei Maestri Celesti, la prima importante e influente istituzione religiosa taoista di cui disponiamo di una documentazione sostanziale.¹⁸⁵

La storia di questo movimento religioso può essere ricostruita attraverso diverse fonti. Tra le più importanti troviamo le storie dinastiche e i testi all'interno del *Daozang* 道藏 (Canone Daoista).¹⁸⁶ Nella prima categoria è possibile collocare il *Sanguozhi* 三國志 (Registrazione dei Tre Regni) e l'*Hou Hanshu* 後漢書 (Libro degli Han Posteriori) insieme a storie locali come la *Huayangguo zhi* 華陽國志 (Annali dei Regni a Sud del Monte Hua), mentre nella seconda categoria ci sono gli scritti all'interno della stessa tradizione, come il *Dadao jia lingjie*. Tuttavia, come mostrano chiaramente i lavori di Kleeman e Bokenkamp, queste testimonianze sono tutt'altro che coerenti tra loro. Le storie dinastiche, pur offrendo informazioni preziose, tendono spesso a descrivere il movimento in modo marcatamente negativo, associandolo spesso a movimenti di rivolta, mentre le fonti interne si concentrano su questioni dottrinali e rituali, risultando meno attendibili a livello storico.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Schipper, 2004, p.75.

¹⁸⁵ Bokenkamp, 1997, p. 1.

¹⁸⁶ Il *Daozang*, noto anche come Tesoro del Tao o Canone Taoista, è una vasta raccolta in cui sono confluite le principali Scritture delle diverse correnti taoiste esistite fino al XV secolo. Si stima che contenga più di 1.400 testi, che spaziano da opere filosofiche classiche come il *Daodejing* e lo *Zhuangzi* a trattati pratici su alchimia, medicina e meditazione. La compilazione del *Daozang* iniziò nel V secolo d.C. e continuò per secoli, con l'aggiunta e la modifica di testi nel tempo. La versione finale, composta nel 1442 durante la dinastia Ming, è quella che conosciamo oggi.

¹⁸⁷ Bokenkamp, 1997, p. 33-37.

Ciò che sappiamo è che il movimento, sorto nel II secolo d.C, si inserisce in un contesto di turbolenze politiche ed economiche legate al declino della dinastia Han. In questo clima di caos, sorsero gruppi di ribelli che si opposero all'oppressione governativa e alle condizioni sociali precarie. Questi movimenti popolari, spesso connotati da elementi religiosi, iniziarono ad organizzarsi militarmente, minacciando la stabilità della dinastia al potere. Il movimento più rilevante fu quello dei Turbanti Gialli (*huangjin* 黃巾), guidato da Zhang Jue 張角 (?-184 d.C.), adepto della dottrina Huang- Lao. Scoppiato tra il 173 e il 184 d.C., il movimento mirava a rovesciare gli Han e ad aprire le porte ad una nuova epoca caratterizzata da armonia e uguaglianza, quella della Suprema Pace (*Taiping* 太平). I testi cui gli adepti s'ispiravano erano il *Daodejing* e, in modo particolare, il *Taipingjing* 太平經 (Classico della Suprema Pace).¹⁸⁸ Parallelamente, nel Sichuan e alle frontiere dell'attuale provincia dello Shanxi, nacque e si sviluppò la comunità dei Maestri Celesti.¹⁸⁹ La maggior parte degli studiosi nota numerose somiglianze fra i due movimenti, tuttavia, le precise connessioni non sono del tutto chiare a causa della scarsità di fonti storiche.

Secondo la tradizione, il movimento dei Maestri Celesti ebbe inizio nel 142 d.C. quando Laozi, nella sua forma divinizzata di Laojun (Venerabile Signore), apparve a un eremita di nome Zhang Ling 張陵 (il nome onorifico era Zhang Daoling 張道陵) sul monte Heming 鶴鳴山, sul quale egli si era ritirato per studiare il Tao. Qui, il Vecchio Maestro trasmise a Zhang Ling alcune Scritture Celesti, conferendogli il titolo di Maestro Celeste e rivelando un messaggio nuovo: il Patto dell'Uno ortodosso (*Zhengyi mengwei* 正一盟威).¹⁹⁰ Dettagli di questa rivelazione provengono da Ge Hong:

Improvvisamente scese un personaggio celeste, con uno strascico di mille carrozze e diecimila cavalieri, carri dorati con baldacchini piumati, draghi e tigri nelle briglie, così tanti da non poter essere contati. Uno del gruppo si annunciò come Archivista, un altro come Giovane del Mare Orientale, e questi due conferirono a Zhang Ling l'appena promulgata Via dell'Uno Ortodosso. Una volta ricevuta,

¹⁸⁸ Andreini, Scarpari, 2007, p. 38.

¹⁸⁹ Bujard, 2013, p. 800.

¹⁹⁰ Andreini, Scarpari, 2007, p.40; La Via dei Maestri Celesti è nota anche il nome di "Via delle cinque staia di riso" (*Wudoumi dao* 五斗米道), e trae questo nome dal contributo rituale richiesto ai fedeli: durante i tre incontri annuali, ogni famiglia era tenuta a donare cinque staia di riso per sostenere le spese della comunità. Essendo convinti dell'ortodossia delle loro pratiche e della correttezza della loro concezione del Tao, inteso come "Uno" (*yi* 一), è chiamata anche "Via dell'Uno Ortodosso" (*Zhengyi dao* 正一道).

Zhang Ling divenne in grado di curare le malattie. Così, la gente comune accorreva a lui, acclamandolo e servendolo come proprio maestro.¹⁹¹

Mentre nel *Dadao jia lingjie*, vengono descritte le ragioni di questa rivelazione:

Sebbene la casa Han fosse così consolidata, la sua ultima generazione si mosse in contrasto con la volontà del Tao. I suoi cittadini perseguivano il profitto e i forti combattevano aspramente con i deboli. Il Tao piangeva il destino del popolo, perché una volta partito [il Tao], il suo ritorno sarebbe stato difficile. Così, il Tao fece sì che il Cielo conferisse il suo pneuma, chiamato "Signore Lao appena emerso", per governare il popolo [...] Poi il Signore Lao fece il suo conferimento a Zhang Daoling, rendendolo Maestro Celeste. Era il più venerabile e il più spirituale e così fu nominato maestro del popolo.¹⁹²

Tali fonti, descrivono la fondazione dei Maestri Celesti come una reazione al declino morale della dinastia Han. Come accade spesso nella storiografia cinese, la nascita e l'evoluzione di nuove dottrine filosofiche e religiose vengono spiegate facendo riferimento a una visione negativa del presente, spesso accompagnata da un senso di nostalgia per un passato ideale che funge da modello per un futuro utopico di pace e armonia. Questi movimenti, dunque, oltre a promettere un benessere generale, avevano anche una visione apocalittica o escatologica che descriveva la fine del mondo come imminente. Possono quindi essere compresi in termini di millenarismo e messianismo.¹⁹³

Le informazioni sulla vita di Zhang Daoling a noi giunte sono scarse, tuttavia sappiamo che alla sua morte trasmise la guida del movimento al Zhang Heng 張衡 (c. 78 - 179) questi, in seguito, al nipote Zhang Lu 張魯 (c. 190- 220), stabilendo la linea ereditaria dei Maestri Celesti, mantenuta ininterrotta fino ad oggi.

Sin dalle sue origini, la Via dei Maestri Celesti, si proponeva di fornire un modello esemplare e completo di organizzazione religiosa e sociale. Sotto la guida di

¹⁹¹ Cfr. Campany, 2002, p. 350-351.

¹⁹² Cfr. Bokenkamp, 1997, p. 170-171.

¹⁹³ Cfr. Hendrichke, 2000, p.135, riporta che il millenarismo è stato descritto per la prima volta come un fenomeno religioso occidentale, il quale affonda le sue radici nello Zoroastrismo, fiorito tra il I e il II a.C. Questo ha portato alla nascita del movimento di Gesù che poi è diventato il Cristianesimo. Le caratteristiche principali del millenarismo includono un'unica divinità suprema che crea e controlla il mondo, una rivelazione personale immediata a un rappresentante umano selezionato da questa divinità, un dualismo tra bene e male, una concezione lineare del tempo che presto raggiungerà la sua fine e la visione di una cataclismatica battaglia finale a cui sopravviveranno solo i membri giurati del culto, il popolo eletto del dio supremo. In base a quanto sappiamo sulle prime credenze taoiste, almeno nella misura in cui sono rappresentate nei documenti del V secolo, esse dividevano molte di questi elementi.

Zhang Lu, i Maestri Celesti fondarono una comunità autonoma e teocratica nel sud-ovest della Cina che riuscì a mantenersi fino al 215, allorché Zhang Lu ottenne un titolo nobiliare in cambio della sua sottomissione al generale Cao Cao 曹操 (155-220). Questo evento determinò lo smembramento e la redistribuzione della comunità in tutto il territorio del Regno di Wei 魏 guidato da Cao Cao. Di conseguenza, i Maestri Celesti furono costretti a riorganizzarsi.¹⁹⁴

La comunità, sotto la guida di Zhang Lu, era basata su una suddivisione del territorio in 24 circoscrizioni (*zhi* 治) e amministrata dai libatori (*jijiu* 祭酒) che, oltre a vantare un notevole potere temporale, rappresentavano la massima autorità religiosa dopo il Maestro Celeste. Attraverso la recitazione corale del *Daodejing*, i libatori istruivano i fedeli e li conducevano verso una più profonda comprensione del Tao.¹⁹⁵

All'interno della comunità, vigeva una struttura gerarchica: ogni adepto, attraverso un rituale di ordinamento religioso, otteneva un registro (*lu*, 籙), che gli assegnava un gruppo di divinità protettrici (*shen* 神) e dettava dei precetti da seguire, i quali aumentavano con il progredire del proprio rango.¹⁹⁶ Questo sistema di credenze si basava sull'idea che all'interno del corpo di ogni individuo risiedessero divinità protettive (*shen* protettivi) e soprannaturali (*shen* soprannaturali), le quali operavano come emissari, inviando ad un burocrate celeste i resoconti sulla condotta morale di ogni adepto. Il burocrate celeste, valutando il comportamento dell'individuo in base al suo livello di sviluppo personale e al suo rango, ne annotava le azioni su due abachi distinti: quello di sinistra (*zuoxie* 左契) per le azioni positive e i meriti, le quali aumentavano la sua durata di vita, e quello di destra (*youxie*, 右契) per le azioni negative e i demeriti che, al contrario, la diminuivano.¹⁹⁷ Le azioni negative, intese come trasgressione del Tao, la divinità suprema che poteva manifestarsi come il “Supremo signor Lao” (*Taishang Laojun* 太上老君) o come un trio di dignitari chiamati “I tre puri” (*Sanqing* 三清), erano considerate la causa delle malattie individuali e delle calamità nel mondo.¹⁹⁸ Pertanto, la guarigione divenne il fulcro della loro pratica religiosa, vista come il primo passo verso il dominio

¹⁹⁴ Bujard, 2013, p. 800.

¹⁹⁵ Bokenkamp, 1997, p.36.

¹⁹⁶ Kleeman, 2016, p.5.

¹⁹⁷ Kleeman, 2016, p. 84.

¹⁹⁸ Kleeman, 2016, p. 4.

delle tecniche di longevità e il raggiungimento dell'immortalità. A tal fine, istituirono le camere del silenzio, luoghi in cui i malati si rifugiavano per riflettere sulle loro azioni negative e condurre il rituale della confessione.¹⁹⁹

Inoltre, attraverso la recitazione corale del *Daodejing*, i libatori istruivano i fedeli e li conducevano verso una più profonda comprensione del Tao.²⁰⁰ Lo *Xiang'er*, di conseguenza, offre un'interpretazione dell'opera pensata per la comunità, rielaborando le sezioni chiave dell'opera per adattarle a idee e pratiche che rispondono agli obiettivi dottrinali dei Maestri Celesti. Come ben riassume Isabelle Robinet, lo *Xiang'er* è un testo pratico con un obiettivo ben preciso: indottrinare e guidare i fedeli nella comprensione del funzionamento del Tao nel mondo e nell'agire in accordo con esso.

Attualmente esistono diverse teorie sull'autore e sulla data di composizione, tuttavia, diversi studiosi sostengono l'ipotesi avanzata da Rao Zongyi, che indica Zhang Ling o Zhang Lu come probabili autori. Secondo questa teoria, la stesura risalirebbe alla fine del II o all'inizio del III secolo.²⁰¹

Anche lo stile del commento è, per molti aspetti, lo stesso impiegato da qualsiasi commento classico di questo periodo.²⁰² Tale metodo, noto come *xungu* 訓詁 (letteralmente glossare termini antichi), si concentra sulle parole chiave, spiegandole attraverso una presunta affinità etimologica di grafie omofone.²⁰³ Ad esempio, il verso di apertura della stanza numero 6 del *Daodejing* afferma: “Lo Spirito del gorgo nella valle non muore: ‘Arcano Femminino’, viene detto” (谷神不死是謂玄牝).²⁰⁴ Dunque, lo *Xiang'er* spiega la prima frase attraverso un carattere quasi omofono: “La valle (*gu* 谷) significa desiderare (*yu* 欲).”²⁰⁵

Altro aspetto interessante è, senza dubbio, il titolo dell'opera. Bokenkamp mostra diverse teorie sull'enunciazione del titolo. Secondo lo scrittore del periodo Tang, Sun Simiao 孫思邈 (581-682 d.C.), *Xiang'er* potrebbe essere il nome di un immortale. Chen Shixiang 陳世驥 ha ipotizzato un legame con la pratica di visualizzazione taoista

¹⁹⁹ Kohn, 1998, p.144-145.

²⁰⁰ Bokenkamp, 1997, p.36.

²⁰¹ Rao, 2015, p.4; in accordo con questa teoria troviamo anche Bokenkamp, 1997, p.58-62.

²⁰² Bokenkamp, 1997, p. 37.

²⁰³ Bokenkamp, 1997, p. 37.

²⁰⁴ *Daodejing*, stanza 6.

²⁰⁵ *Laozi Xiang'er zhu*, commento alla stanza 6.

chiamata *cunxiang* 存想 (visualizzazione e immaginazione), una tecnica di longevità che combina la creazione di un'immagine interiore di energia spirituale con la visualizzazione della propria presenza corporea. Tuttavia, la teoria più accreditata, condivisa da Rao e Ofuchi, vede nel titolo il tentativo di descrivere la benevolenza della divinità che pensa all'adepto. A sostegno di questa tesi, i due studiosi citano testi successivi in cui i due termini, *xiang* ed *er*, compaiono in contesti in cui le divinità pensano letteralmente agli esseri umani, e gli adepti li contemplano. Inoltre, il *Dadao Jialing jie* riporta uno slogan che coincide con il titolo del commento: “se pensi al Tao, il Tao penserà a te”. In tal senso, potremmo tradurre il titolo come “pensandoti”, oppure il Tao “ti pensa”.²⁰⁶

Lo stesso *Xiang'er*, come vedremo, ribadisce più volte questo concetto, interpretando il concetto di Tao non solo come principio cosmico fondamentale, ma anche come divinità cosciente e antropomorfa, personificandosi nella figura del divino Laozi. Questa divinità, non si limita a governare l'universo, ma assume un ruolo attivo, comunicando direttamente con gli esseri umani per impartire comandi e ammonimenti morali alla comunità. Questo perché, come spiega il commentario e come ribadito da Isabelle Robinet, lo *Xiang Er* è un testo pratico con un obiettivo ben preciso: indottrinare e guidare i fedeli nella comprensione del funzionamento del Tao nel mondo e nell'agire in accordo con esso.²⁰⁷ Per questo motivo, il linguaggio utilizzato è semplice e diretto, spesso critico verso dottrine rivali, proponendo un'unica verità da seguire. Inoltre, come approfondiremo nel capitolo successivo, lo *Xiang'er* offre anche una guida pratica per la coltivazione e la preservazione dell'individuo e della sua energia vitale (*qi*).

Attraverso rituali, leggende, esempi e precetti, il commento testimonia le idee e le pratiche di culto di una comunità che sopravvive fino ai giorni nostri, quella dei Maestri Celesti.

²⁰⁶ Bokenkamp, 1997, p.61-62.

²⁰⁷ Robinet, 1981, p. 41.

2.4 La *Xuanxue* e il commentario di Wang Bi

A differenza dei commentari analizzati in precedenza, in cui l'autore e il periodo di stesura rimangono avvolti nell'incertezza, il *Laozi Dadejing zhu* 老子道德經主 di Wang Bi, grazie alla storicità dell'autore, si distingue per la sua collocazione precisa all'interno di un contesto storico e filosofico ben definito. Wang Bi viene descritto da diverse fonti come un bambino prodigo, che si distinse fin dalla giovane età come interprete eccezionale dei classici, tra cui il *Daodejing*.²⁰⁸ La sua insaziabile sete di conoscenza lo portò ad eccellere in diverse discipline letterarie, in particolare nei dibattiti filosofici, attività intellettuale di grande rilievo tra le classi dirigenti dell'epoca.²⁰⁹ Attraverso questi dibattiti, conosciute come le “conversazioni pure” (*qingtan* 清談), gli intellettuali si confrontavano sulla tradizione e condividevano oralmente le loro idee su argomenti prettamente filosofici, che spaziavano dall'ontologia del Tao e il suo rapporto con la natura umana, a questioni di carattere politico. Queste discussioni, sebbene si svolgessero in ambienti privati, assumevano un valore culturale e politico di primaria importanza; i maestri, infatti, acquisivano fama e venerazione, raggiungendo spesso posizioni di rilievo anche nel panorama politico.²¹⁰

Grazie alle sue eccezionali doti intellettuali, già da adolescente Wang Bi catturò l'attenzione di He Yan 何晏 (195-249 d.C.), capostipite delle conversazioni pure e uno dei leader di un movimento filosofico che fiorì durante il periodo Wei 魏 (220–265) e dominò la scena intellettuale cinese fino al sesto secolo: la *Xuanxue*.²¹¹

La comprensione della *Xuanxue* è ostacolata sin dall'inizio dalla difficoltà di tradurre il termine *xuan* 玄 che, letteralmente, denota un colore che varia dal rosso scuro al nero, ed è usato nel *Daodejing* per suggerire il mistero o la profondità del Dao.²¹²

²⁰⁸ Lynn, 2015, p.374 riporta che la fonte primaria per la vita di Wang Bi è una nota biografica scritta da He Shao 何劭 (III-IV secolo d.C.), un prolifico saggista e storico che scriveva di personaggi ed eventi del suo tempo, conservata nel commento di Pei Songzhi 裴松之 (372-451) alla sezione della Storia dei Wei (*Weishu* 魏書) del *Sanguozhi*.

²⁰⁹ Kohn, 2019, p. 42.

²¹⁰ D'Ambrosio, 2016, p.624.

²¹¹ Kohn, 2019, p. 42.

²¹² Specialmente nella stanza numero 1, “[il Tao] Dell’Arcano ancor più Arcano.”

Da questo significato, Erik Zürcher traduce *Xuanxue* come “Apprendimento oscuro”²¹³, mentre Richard Lynn la definisce “Dottrina Arcana”.²¹⁴ Altri studiosi, tra cui Feng Youlan 冯友兰, traducono la corrente con il termine “Neo-Taoismo”.²¹⁵ Alan Chan, invece rifiuta qualsiasi traduzione e tenta di superare il problema lasciando il termine non tradotto poiché *xuan*, di per sé, indica già qualcosa di oscuro e intraducibile.²¹⁶ In questo lavoro, non si entrerà in questo dibattito; seguirò Alan Chan, utilizzando il termine *Xuanxue* non tradotto.

Difatti, indipendentemente dalla scelta di traduzione del termine, tutti gli studiosi concordano nell'affermare che la *Xuanxue* rappresenta un punto di svolta nel pensiero cinese, poiché rappresenta una risposta filosofica e intellettuale a un'epoca di profondi sconvolgimenti. La Cina, dopo oltre quattrocento anni di unità sotto la dinastia Han, sprofondò in un periodo di divisione destinato a durare altrettanto tempo. Questo periodo, spesso paragonato al nostro Medioevo, è generalmente considerato dalla storiografia occidentale come una fase di transizione, caratterizzata da instabilità politica ma anche da un'incredibile fioritura culturale, in cui emersero nuove correnti di pensiero che lasciarono un'impronta indelebile sulla storia socioculturale della Cina. Questi eventi si inseriscono in un contesto di profondo rinnovamento politico, sociale e culturale, che emerge e si sviluppa nel vuoto lasciato dal crollo della dinastia Han.

In questo contesto, l'élite intellettuale dell'epoca si trovò a confrontarsi con la necessità di ristabilire l'ordine e l'armonia. Wang Bi, come anche altri influenti intellettuali dell'epoca, avviarono un'ampia reinterpretazione dell'eredità classica, dando vita a un fermento di nuove idee. Tuttavia, un filo conduttore univa i pensatori: la convinzione che qualsiasi progetto di pace e armonia duratura dovesse basarsi su una profonda comprensione del Tao. Pertanto, trassero ispirazione soprattutto dai tre trattati chiave che svelano il mistero del Tao, vale a dire l'*Yijing* 易經, il *Daodejing* e lo *Zhuangzi*, che allora venivano chiamati i “Tre [Classici] profondi” (*sanxuan* 三玄).²¹⁷

²¹³ Zürcher, 1959.

²¹⁴ Lynn, 2015.

²¹⁵ Cfr. D'Ambrosio, 2016, p.622.

²¹⁶ Cfr. D'Ambrosio, 2016, p.622.

²¹⁷ Chan, 2019.

D'altra parte, come sottolinea Paul J. D'Ambrosio, i pensatori della *Xuanxue*, non trascurarono i classici confuciani, anzi, reinterpretarono i testi di entrambe le tradizioni, evidenziandone i temi comuni.²¹⁸ I letterati di quest'epoca erano convinti che gli insegnamenti dei Classici, espressione del pensiero di Confucio e degli antichi Saggi, possedessero una coerenza interna. Tuttavia, ritenevano che questi insegnamenti fossero nascosti e, dunque, bisognosi di interpretazioni innovative per decodificarli. Il problema, secondo loro, non era il pensiero di Confucio in sé, quanto piuttosto l'errata interpretazione dei suoi insegnamenti.²¹⁹

Già durante la dinastia Han, sorsero diverse scuole di pensiero e testi alternativi (commentari *zhuan* o testi apocrifi *chenwei*) che sostenevano di conoscere gli insegnamenti "segreti" di Confucio.²²⁰ Al contempo, emersero forti critiche a queste interpretazioni e ai metodi esegetici utilizzati, come il metodo *zhangju*, ritenuti colpevoli di non riuscire a cogliere il vero significato del testo. Di conseguenza, si cercò di risolvere il problema attraverso la creazione di commentari incentrati sull'indagine del significato ultimo (*dayi* 大義) dei Classici.²²¹ La tradizione *Xuanxue* si sviluppò adottando questo approccio innovativo, ovvero la ricerca del significato profondo e nascosto delle parole dei Saggi.

Tang Yongtong 汤用彤, uno dei maggiori e più noti esperti della *Xuanxue*, propone una suddivisione in tre fasi per l'evoluzione di questa corrente filosofica: un primo periodo che si colloca nell'epoca *Zhengshi*, caratterizzata dalle figure di He Yan e Wang Bi; la seconda fase dominata dalla visione dei cosiddetti "Sette Savi della foresta di bambù" (*zhulin qixian* 竹林七賢), tra cui Ji Kang 嵇康 (223-262 d.C.) e Ruan Ji 阮籍 (210-266 d.C.) e un terzo periodo associato al sistema filosofico di Guo Xiang 郭象 (252-312 d.C.).²²² Questo articolo si concentrerà esclusivamente sulla prima fase, in

²¹⁸ D'Ambrosio, 2016, p. 623.

²¹⁹ Wagner, 2000, p.31-33.

²²⁰ Wagner, 2000, p.32.

²²¹ Wagner, 2000, p. 35-46 propone un'interpretazione del termine *dayi*, traducendolo come "significato generale", "grande idea", "grande significato" o "significato universale." Tuttavia, Wagner non sostiene che gli studiosi dell'epoca Han cercassero un'idea unificante nei Classici. Piuttosto, propone un'evoluzione nell'interpretazione di questi testi: al posto della competenza ristretta dello studioso specializzato, subentra la competenza dello studioso che possiede una conoscenza onnicomprensiva.

²²² Cfr. D'Ambrosio, 2016, p. 623.

quanto l'attenzione è rivolta all'analisi del commentario di Wang Bi al *Daodejing* in relazione al suo contesto storico-filosofico.

Ripercorrendo brevemente il contesto storico, il sorgere della dinastia Wei, sulle ceneri della corrotta dinastia Han, lasciava il posto a un nuovo governo, desideroso di rinnovamento. Fondata da Cao Pi 曹丕 (187-226 d.C.), figlio del potente generale Cao Cao, la dinastia Wei prometteva di riportare ordine e stabilità e sotto il suo regno, e quello del suo successore Cao Rui 曹叡 (205-239 d.C.), l'impero godette di un periodo di relativa prosperità. Tuttavia, la sua morte segnò l'inizio del declino: l'assenza di eredi diretti costrinse alla nomina di un lontano parente ancora bambino, Cao Fang 曹芳 (231-274 d.C.). Nonostante l'epoca relativa al suo regno fosse chiamata *Zhengshi*, letteralmente "il giusto inizio", a dominare la scena politica erano due figure: da un lato, il reggente e zio dell'imperatore, Cao Shuang 曹爽 (?-249), il quale deteneva il potere a corte; dall'altro, il generale Sima Yi 司馬懿 (179-251 d.C.), del clan Sima, che mirava ad accrescere il proprio potere. Le tensioni tra le due fazioni crebbero, alimentate da intellettuali come He Yan e da esponenti di importanti famiglie aristocratiche e, nel 249 d.C., Sima Yi orchestrò un vero e proprio colpo di stato, detronizzando e giustiziando Cao Shuang. Questo evento segnò la fine dell'era *Zhengshi* e l'inizio del declino del clan Cao.²²³

Da un punto di vista filosofico, l'epoca *Zhengshi* si caratterizzò come un periodo permeato da un'atmosfera di rinnovamento e ottimismo, che alimentò un fervore intellettuale e una profonda ricerca filosofica. Inoltre, fu caratterizzata da un nuovo approccio allo studio dei classici, in cui concetti come il Tao, vennero rielaborati alla luce di una prospettiva che integrava elementi Confuciani e Taoisti.²²⁴ Tale vivacità intellettuale viene testimoniata dalle parole di Liu Xie 劉勰 (465-522 d.C.), autore del *Wenxin Diaolong* 文心雕龍 (Ornamenti nel cuore della letteratura) che descrive la fase *Zhengshi* come un periodo in cui regnava un profondo desiderio di preservare il patrimonio letterario e in cui fiorivano dibattiti accesi su diverse tematiche filosofiche. Figure come He Yan e Wang Bi ebbero un ruolo centrale nel promuovere queste discussioni, che vedevano contrapporsi le idee di Laozi e Zhuangzi a quelle di Confucio. Inoltre, Liu Xie, sottolinea l'alto livello di questi dibattiti, apprezzando l'indipendenza di

²²³ Dien, Knapp, 2019, p. 39-49.

²²⁴ D'Ambrosio, 2016, p. 623.

pensiero, l'originalità e il rigore argomentativo dei filosofi *Xuanxue*, definendoli "esempi eccellenti" di confronto intellettuale.²²⁵

È in questo contesto di che troviamo il giovane Wang Bi. Rifiutando il metodo esegetico tradizionale Han (*zhangju*), ritenuto colpevole di allontanare il testo dal suo vero significato, egli adotta un approccio totalmente innovativo nell'interpretare il *Daodejing*. Wang Bi, infatti, vuole penetrare nelle profondità dell'opera, individuando il suo significato interno. Ciò diverge nettamente dal modello ermeneutico Han che, come abbiamo visto, presupponeva che le parole abbiano significati fissi localizzati in referenti esterni.²²⁶

Come sottolinea Chan, all'interno del pensiero *Xuanxue* vi è l'idea che questo metodo negava di fatto l'autonomia del testo stesso, portando a una lettura frammentata che viola la coerenza e l'unità dei classici.²²⁷

Questa critica si inserisce in un più ampio dibattito sulla *Xuanxue*, incentrato sull'indagine della corrispondenza tra linguaggio e significato (*yanyizhibian* 言意之辯).²²⁸ Il linguaggio, secondo i filosofi di questa corrente, spesso fallisce nel trasmettere emozioni intense o concetti complessi. Difatti, pur riconoscendone l'importanza, lo consideravano comunque insufficiente per una comprensione profonda del significato. Tra i sostenitori di questa idea Wang Bi, fornisce un argomento più completo, soffermandosi sul rapporto tra "immagini e parole":

Le immagini sono ciò che produce significato. E le parole sono ciò attraverso cui le immagini possono essere comprese. Per esprimere pienamente il significato, non c'è niente di meglio delle immagini; per far emergere pienamente le immagini, non c'è niente di meglio delle parole. [...] Così, le parole sono il veicolo attraverso il quale le immagini vengono comprese; una volta che le immagini sono state afferrate, le parole stesse vengono dimenticate. Le immagini sono ciò che contiene il significato; una volta afferrato il significato, le immagini stesse vengono dimenticate. [...] Per questo motivo, chi si attiene solo alle parole non ha raggiunto l'immagine; chi si attiene solo alle immagini

²²⁵ Cfr. Lynn, 1999, p. 15-16

²²⁶ Sul metodo *zhangju*, si veda pag.45.

²²⁷ Chan, 1998a, p.100-101.

²²⁸ D'Ambrosio, 2016, p.621, riporta lo studio Tang Yongtong, il quale afferma che i temi che caratterizzano questo movimento possono essere riassunti in tre aree principali: in primo luogo, la ricerca sul rapporto tra nomi (*ming* 名), realtà (*shi* 實) o forma (*xing* 形) che mira a conciliare la teoria confuciana della "dottrina dei nomi" (*mingjiao* 名教), con il concetto taoista alla "spontaneità" (*ziran*); In secondo luogo l'indagine sulla corrispondenza tra linguaggio e significato (*yanyizhibian* 言意之辯), e, infine, la relazione tra "Essere e Non Essere" (*wu* 無 e *you* 有) spiegata in termini di radice e rami (*ben* 本 e *mo* 末).

non ha raggiunto il significato [...] (夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。[...] 故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。[...] 是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也 [...]).²²⁹

Secondo la visione di Wang Bi, quindi, le parole e le immagini, servono come indicatori della realtà ma, se vengono trasformate in icone con significati predefiniti estranei al testo, possono ostacolare la comprensione. È necessario, dunque, “dimenticarle”, ovvero andare oltre il significato letterale per penetrare nel mondo di idee che le anima. In altre parole, la vera comprensione si ottiene cogliendo le sfumature e le connessioni profonde che legano parole e immagini alla realtà da esse evocata.²³⁰

Tale visione è inconciliabile con quella degli esegeti Han, compreso Heshangong, i quali, come esposto da Wang Bi nel suo saggio intitolato *Laozi wei zhi lüeli* 老子微指略例 (Struttura degli indicatori del Laozi):

A seconda di ciò che i loro occhi percepiscono, assegnano il nome; a seconda di ciò che preferiscono, si aggrappano a quel significato. Questo causa teorie confuse e sbagliate tra le diverse tendenze e interpretazioni (随其所鉴而正名焉，顺其所好而执意焉。故使有纷纭悞错之论，殊趣辩拊之争，盖由斯矣).²³¹

Da una nuova prospettiva ermeneutica, i filosofi della *Xuanxue* si sforzarono quindi di allontanarsi dalle interpretazioni “esterne” al testo per tornare alle “radici”, ovvero al significato originario trasmesso dai Saggi.²³² Pertanto, il commentario di Wang Bi si distingue nettamente dai due commentari precedentemente analizzati: figlio del suo tempo, egli legge il *Daodejing* come un testo coerente che tenta di rivelare le basi imprescindibili della realtà. Non vi è alcun riferimento agli immortali, non c'è un Laozi divinizzato o qualsiasi altra comprensione del Tao come essere divino. L'interesse di

²²⁹ *Zhouyi lüeli* 周易略例 (Osservazioni generali sui cambiamenti degli Zhou). Traduzione a cura di Chan, 1991, p.32-33.

²³⁰ Chan, 1998a, p.101-103.

²³¹ *Laozi wei zhi lüeli* 老子微指略例 (Struttura degli indicatori del Laozi), traduzione a cura di Wagner, 2003, p.91-92

²³² Tale obiettivo trova conferma nel saggio *Laozi wei zhi lüeli* 老子微指略例 (Struttura degli indicatori del Laozi), incluso nel *Daozang* e attribuito a Wang Bi: “Il libro di *Laozi*, impenetrabile e oscuro, può essere riassunto in una frase. Esaltare la radice per lenire e nutrire i rami, questo è tutto.” Cfr. Wagner, 2003, p. 97.

Wang Bi non è la speculazione cosmologica o le tecniche di coltivazione, poiché il *Daodejing*, come lo definisce Wang Bi, non è fundamentalmente interessato all'arte della “lunga vita”, ma offre profonde intuizioni sulla radicale alterità del Tao come fonte dell'essere e sulle implicazioni pratiche che ne derivano.²³³

Il suo commento non è una guida pratica rivolta ai Sovrani o un mezzo per influenzare le politiche e promuovere un determinato sistema di governo, né sembra voler trasmettere un messaggio diretto e universale. Al contrario, egli si dedica a svelare la coerenza intrinseca del testo, nella convinzione, però, che il *Daodejing* sia il prodotto di una figura illuminata che ha colto il fondamento ultimo della realtà. In questo senso, i destinatari del testo sono coloro che partecipano alle “conversazioni pure”, ovvero gli intellettuali del tempo.

Lontano da speculazioni cosmologiche e religiose, la sua interpretazione ha attirato prima l'interesse dei letterati confuciani e poi quello degli intellettuali occidentali. Schipper, ad esempio, osserva come il commento di Wang Bi fosse particolarmente apprezzato al di fuori della cerchia taoista in Cina.²³⁴ Egli, inoltre, sottolinea come questa sua interpretazione, di natura fortemente filosofica, colpì profondamente i suoi contemporanei, guadagnandosi un'ampia approvazione, mentre i commentari sopra citati vennero trascurati.²³⁵

Tale lettura profondamente filosofica è indubbiamente uno dei motivi principali per cui, a tempo debito, il commento di Wang Bi divenne l'interpretazione tradizionale delle idee espresse nel *Daodejing*.²³⁶

²³³ Cfr. Chan, 2000, p.15

²³⁴ Shipper, 1993, p. 86.

²³⁵ Shipper, 1993, p. 193-194.

²³⁶ Kohn, LaFargue, 1998, p.9.

3. LA VISIONE COSMOLOGICA NEI COMMENTARI AL *DAODEJING*: IL CONCETTO DI *QI* 氣

Come emerso in precedenza, il *Daodejing* non può essere considerato un testo lineare, il che spiega come, da un testo così conciso, siano nate letture diverse e talvolta contrastanti. Come osserva Andreini, nell'opera emerge il tema della cosmologia, che si intreccia profondamente con il tema della cura di sé e dell'azione di governo, formando un trionomio di valori che coesistono senza escludersi.²³⁷

La prospettiva cosmologica del *Daodejing* si articola vividamente nella stanza 42, dove troviamo una descrizione simbolica dell'origine e dell'evoluzione cosmica. Il celebre passaggio recita: “Il Tao generò l'Uno, e dall'Uno furono Due, e dal Due, Tre, e, dal Tre, i Diecimila Esseri trassero vita (道生一，一生二，二生三，三生萬物).²³⁸

Come si nota, questi versi sono estremamente concisi nel descrivere il processo cosmogonico, pertanto, per cercare di comprendere questo passaggio possiamo solo affidarci alle interpretazioni fornite dai tre commentari classici.

Mentre il *textus receptus* presenta una cosmogonia che si evolve dal semplice al complesso senza categorizzare esplicitamente le fasi di questa evoluzione, i commentari di Heshanggong, Wang Bi e il perduto, ma ricostruibile, *Xiang'er* offrono interpretazioni originali e dettagliate, ma anche notevolmente diverse. Vedremo come il primo, in linea con la tradizione Huang-Lao, attribuisce ai numeri un significato che segue la tradizione cosmologica del periodo Han. Wang Bi, al contrario, si distacca dall'interpretazione strettamente cosmologica, offrendo una più astratta riflessione filosofica. Infine, sebbene il commentario diretto dello *Xiang'er* sia andato perduto, la sua interpretazione può essere ricostruita attraverso testi della medesima tradizione.

I versi successivi di questo capitolo, nella versione proposta da Andreini, recitano: “Bifronti – ombra dietro e luce davanti– i Diecimila Esseri, all'armonia giungono dal miscelarsi dell'energia vitale (萬物負陰而抱陽，沖氣以為和).²³⁹ Dunque, oltre al

²³⁷ Andreini, 2018, XXIX-XXX.

²³⁸ *Daodejing*, stanza 42.

²³⁹ *Daodejing*, stanza 42.

processo cosmogonico, questa stanza è particolarmente significativa perché incorpora antichi concetti della filosofia cinese: accanto al Tao, troviamo il concetto di Uno (*yi* 一), che appare in diverse stanze dell'opera, lo *yin* 陰 e lo *yang* 陽, qui menzionati per la prima e unica volta, e il *qi* 氣. Quest'ultimo sarà oggetto di disamina in questo capitolo.

Il concetto di *qi*, oltre che nella stanza 42, viene esplicitamente menzionato nella stanza 10 (專氣致柔，能嬰兒乎) e nella stanza 55(心使氣曰強).²⁴⁰Come vedremo, a seconda delle letture offerte dai tre commentari, esistono diverse possibilità di tradurre e interpretare questi versi.

Nonostante le rare menzioni, il concetto di *qi* assume un ruolo centrale nei commentari di Heshanggong e dello *Xiang'er*. Attraverso l'analisi delle interpretazioni a questi passaggi, questo capitolo si propone di esplorare come tali commentari abbiano interpretato e sviluppato il concetto di *qi*, mettendo in luce anche le differenze delle loro rispettive visioni. Infine, verrà analizzato il commentario di Wang Bi, che, sebbene privo di speculazioni cosmologiche, offre una prospettiva utile per una comparazione con le altre due interpretazioni. Inoltre, conformemente all'analisi di Andreini, questo capitolo non solo esaminerà la cosmologia presentata nei commentari, ma esplorerà anche la sua connessione con la sfera politica e personale, evidenziando come questi tre ambiti siano inscindibilmente collegati.

Prima di proseguire con l'analisi delle varie interpretazioni, è fondamentale chiarire uno dei concetti chiave e più sfuggenti del pensiero cinese: il *qi*.

Il concetto di *qi* permea l'intera filosofia cinese, ma una definizione univoca e precisa risulta particolarmente complessa. Gli studiosi hanno proposto numerose traduzioni del termine, tra cui "forza materiale", "pneuma" o, come tradotto qui, "energia vitale". Nonostante ciò, alcuni ritengono che sia preferibile considerare il *qi* come un concetto intraducibile. Robert Campany, ad esempio, ha descritto il *qi* come un termine fondamentale per la visione del mondo cinese, ma al contempo così polisemico da rendere impossibile trovare una traduzione univoca e soddisfacente in lingue occidentali.²⁴¹

Secondo il dizionario etimologico *Shuowen jiezi* 說文解字, il termine *qi* viene interpretato come una forma arcaica di *xi* 饗, che significa "offrire in dono a un viandante

²⁴⁰ *Daodejing*, stanze 10 e 55.

²⁴¹ Campany, 2003, p.18.

pietanze a base di grano o riso" e come *yunqi* 雲氣, ovvero "vapore delle nubi". Fonti manoscritte più recenti rivelano numerose varianti grafiche di *qi*, tra cui 炁, che include l'elemento *huo* 火 (fuoco), evocando l'idea di un'energia calda, leggera ed eterea, che si diffonde verso l'alto.²⁴² Alla luce di queste definizioni, Andreini sostiene che le interpretazioni più comuni di *qi*, come "materia o energia psico-fisica" e "energia vitale", debbano essere integrate con l'idea di un "vapore che infonde vita e vigore attraverso calore e nutrimento".²⁴³ Livia Kohn, invece, deduce che *qi* vada inteso come la qualità che nutre e riscalda, presente sia negli alimenti che consumiamo sia nell'aria che respiriamo, dunque, per estensione, il *qi* denota qualsiasi cosa percepibile ma intangibile: atmosfera, fumo, aroma, vapore, fino a includere il senso di intuizione o presentimento; più sottilmente, rappresenta l'energia vitale all'interno del corpo umano, base di tutta la vitalità fisica.²⁴⁴

Tuttavia, come osserva Donald Harper, non è del tutto chiaro se l'etimologia del termine *qi* sia originariamente legata a significati come vapore e umidità e, per analogia, sia poi divenuta la fonte primigenia della vita (in ambito taoista *yuan qi* 元氣, ovvero *qi* originario o primordiale), oppure se il termine indicasse inizialmente i principi nutritivi estratti da cibo, bevande e aria, estendendosi successivamente a comprendere la l'energia che costituisce l'intero universo vivente.²⁴⁵

Sebbene la questione etimologica rimanga oggetto di dibattito e sia preferibile considerare il *qi* come un concetto intraducibile, in questo lavoro verrà reso anche come "energia vitale", poiché, come sottolineato da Andreini, questa traduzione riesce a rispettare la natura di un elemento che, pur nella sua eterea e pervasiva volatilità, mantiene comunque una componente fisica e materiale.²⁴⁶

²⁴² Andreini, 2011, p.74-75.

²⁴³ Andreini, 2011, p.75.

²⁴⁴ Kohn, 2013, p.18.

²⁴⁵ Harper, 2013, p.697.

²⁴⁶ Andreini, 2011, p.74.

3.1 Il Tao e il *qi*: la visione cosmologica di Heshanggong

Come discusso in precedenza, uno dei tratti distintivi del commentario di Heshanggong al *Daodejing* è l'uso del metodo esegetico *zhangju*, caratterizzato dall'integrazione di riferimenti esterni volti a chiarire e ad arricchire il testo. Tale approccio consente di introdurre concetti quasi assenti nel *textus receptus* e permette di sviluppare un'interpretazione innovativa dei concetti chiave dell'opera. Un esempio significativo si trova nel commento al capitolo 42, dove Heshanggong propone una nuova lettura a uno dei passaggi più enigmatici dell'opera, reinterpretando i suoi simboli numerici, uno, due e tre, attraverso le teorie filosofiche e cosmologiche dominanti nell'epoca Han:

Il Tao generò l'Uno (道生一) • Ciò che la Via produsse all'inizio fu l'Uno (道使所生者一也) **E dall'Uno furono Due (一生二)** • L'Uno ha generato lo *yin* e lo *yang* (一生陰與陽也). **E dal Due, Tre (二生三)** • Lo *yin* e lo *yang* diedero vita all'armonioso, al chiaro e al torbido, tre tipi di *qi* che si differenziarono e divennero Cielo, Terra e Uomo (陰陽生和、清、濁三氣、分為天地人也). **E, dal Tre, i Diecimila Esseri trassero vita (三生萬物)** • Il Cielo, la Terra e l'Uomo hanno dato vita ai Diecimila Esseri. Il Cielo li ha messi in moto e la Terra li ha trasformati. L'umanità li ha cresciuti e nutriti (天地人共生萬物也、天施地化、人長養之也).²⁴⁷

Heshanggong, interpreta questa stanza spiegando che il Tao ha generato l'Uno, dal quale emerse il Due, ossia lo *yin* e lo *yang* e dal Due il Tre, un riferimento all'interazione di tre tipi di *qi* che si manifestarono come Cielo, Terra e Uomo. Questo processo cosmogonico culmina nella creazione dei Diecimila Esseri, ovvero tutte le entità esistenti. Come affermato da Chan, la cosmogonia qui presentata non è esclusiva di Heshanggong, al contrario, si trova comunemente nella letteratura Han.²⁴⁸

²⁴⁷ Laozi *Heshanggong zhu*, commento alla stanza 42.

²⁴⁸ Chan, 1991, p.126 riporta, ad esempio, un passaggio del *Huainanzi* che recita: “Prima che il cielo e la terra prendessero forma, c'era solo l'informe indifferenziato. Per questo è chiamato il grande inizio. Il Tao ebbe origine nel vuoto e dal vuoto nacque l'universo. L'universo ha prodotto il *qi*. Il chiaro e la luce si sono spinti verso l'alto e sono diventati il Cielo. Il pesante e il torbido si solidificarono e divennero Terra”

Al vertice di questa catena si trova il Tao, la cui natura, come discusso nel primo capitolo di questo lavoro, è il tema principale della prima stanza del *Daodejing*, che viene così interpretata da Heshanggong:

“Senza-nome” è, di Cielo e Terra, la radice (無名天地之始) • Il “senza nome” si riferisce al Tao. Il Tao è senza forma, quindi non è nominabile. [...] Emettendo il *qi*, disponendo le trasformazioni, producendo nel vuoto, non agendo, [il Tao] è l’avvio e la radice del Cielo e della Terra (無名者謂道，道無形，故不可名也。[...] 吐氣布化，出於虛，無為天地本始也).²⁴⁹

Come emerge dal commento a questo capitolo e come presente in tutto il commentario, al di là della definizione di Tao come ciò che è vuoto, privo di forma e quindi innominabile, c'è poca discussione sulla natura del Tao in quanto tale. Pur riconoscendo la sua natura trascendente, nel commentario l'enfasi viene posta sul suo potere creativo e sul suo ruolo nel generare e nutrire tutte le cose, introducendo in questo contesto il concetto di *qi*.²⁵⁰ Ciò è particolarmente evidente nei commenti al capitolo 21 e 25:

Con esso [il Tao] possiamo mostrare il punto d’avvio dei Diecimila Esseri (以閱眾甫) • [...] Dice che il Tao mostra come i Diecimila Esseri sono iniziati a sorgere. Mentre erano guidati dal Tao, hanno ricevuto il *qi* (言道稟與萬物始生，從道受氣) **Come so, io, che l’avvio della Moltitudine degli Esseri tale sembianza ebbe? (吾何以知眾甫之狀哉)** • [In altre parole] Da che so che i Diecimila Esseri ricevono il *qi* dal Tao? (吾何以知萬物從道受氣) **Da ciò (以此)** • Da ciò (*ci* 此) sta per ora (*jin* 今). [Lo so per il fatto che] ora i Diecimila Esseri, ottenendo il *qi* essenziale dal Tao, vengono alla vita, si muovono e agiscono. Se non fosse per il Tao non sarebbe così (以今萬物皆得道精氣而生，動作起居，非道不然).²⁵¹

(天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始生虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地).

²⁴⁹ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 1.

²⁵⁰ Chan, 1991, p.123; Nel suo commento al *Daodejing*, Heshanggong attribuisce al concetto di *qi* un'importanza che nel *textus receptus* è decisamente minore. La frequenza con cui il termine appare nel suo lavoro, circa sessanta volte contro le sole tre del *Daodejing*, ne è una chiara testimonianza.

²⁵¹ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 21.

Definire Lo potremmo ‘Madre di tutto ciò che sta sotto il Cielo’ (可以為天下母) •

il Tao dà vita e nutre i Diecimila Esseri, dando loro il *qi* essenziale, come una madre che alleva i figli (道育養萬物精氣，如母之養子).²⁵²

Heshangong, dunque, legge queste righe del *Daodejing* dichiarando che il Tao è la fonte da cui scaturiscono i Diecimila Esseri e che, come una “madre”, il Tao non li ha solo creati, ma li nutre con la sua potente energia vitale, chiamata *jingqi* 精氣.²⁵³ Notiamo sin da subito che nel commentario di Heshangong non viene fornita una distinzione chiara tra *qi*, *jingqi* o *yuanqi*. Tuttavia, come osserva Misha Tadd questi termini possono essere considerati equivalenti e, insieme a *jingshen* 精神, *shenqi* 神氣 e *shenming* 神明, che verranno esaminato in dettaglio successivamente, rappresentano sia costituenti corporei, sia elementi cosmici.²⁵⁴

Tale pervasività del *qi* è ulteriormente attestata nel commento nella riga successiva del capitolo 42, in cui, anche nel *Daodejing*, viene menzionato:

All’armonia giungono dal circolare dell’energia vitale (冲氣以為和) • Tutti i

Diecimila Esseri possiedono il *qi* primordiale, grazie al quale raggiungono l'armonia e la morbidezza. È come se all'interno del torace ci fossero gli organi interni, all'interno di ogni osso c'è il midollo, all'interno dell'erba e degli alberi ci sono cavità vuote dove circola il *qi*. Così sono in grado di raggiungere la longevità (萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛與氣通，故得久生也).²⁵⁵

Questo concetto di energia che permea l'universo, per Heshangong è indissolubilmente legato all'idea di Uno (*yi* 一), ovvero il primo elemento che emerge dal Tao nella cosmogenesi rappresentata nel capitolo 42. Heshangong, nel commentare il capitolo 42 non chiarisce specificamente cosa rappresenti l'Uno, tuttavia, la frequenza con cui il termine appare nel commentario (circa venti volte) ci permette di ricostruire l'interpretazione che ne offre.

²⁵² Laozi *Heshangong zhu*, commento alla stanza 25.

²⁵³ Questa visione cosmologica si ricollega alla tradizione Han, periodo il cui il *qi* è emerso come un concetto centrale nella cosmologia; si credeva che tutte le cose potessero esistere grazie al possesso del *qi*.

²⁵⁴ Tadd, 2013, p.147.

²⁵⁵ Laozi *Heshangong zhu*, commento alla stanza 42.

Nel capitolo 52 del *Daodejing* leggiamo: “Un avvio, che Madre gli fu, ebbe il tutto quel che sta sotto il Cielo. Trovata la Madre, conoscerai i figli, e se, conosciuti i figli, alla Madre farai ritorno per tenerti a Lei saldo (天下有始以為天下母，既得其母以知其子，既知其子復守其母).²⁵⁶ Heshanggong interpreta questo passaggio identificando la madre con il Tao e il figlio con l'Uno, chiarendo che l'Uno deriva dal Tao (道為天下萬物之母，子，一也).²⁵⁷ Tale interpretazione riprende lo schema cosmologico proposto nel commento al capitolo 42, applicandolo per garantire una coerenza interpretative che, come sottolineato nel commento, vede l'Uno come il “nucleo essenziale” del Tao ([...] 道之要，要謂一也).²⁵⁸

Questo concetto viene approfondito nel commento ai primi due versi della stanza 10, resi da Andreini come: “Riuscirai a sostenere le tue energie spirituali affinché si stringano in Unità, evitando che si separino?” (載營魄抱一能無離乎) dove Heshanggong afferma: “[...] L'Uno è ciò che il Tao produce per principio ed è il *qi* essenziale della suprema armonia (一者，道始所生，太和之精氣).²⁵⁹

La corrispondenza tra l'Uno e il *qi* è, dunque, diretta: per Heshangong ciò che il *Daodejing* chiama Uno è il *qi* primordiale (*yuan qi*) chiamato anche *qi* essenziale della suprema armonia che, come visto nel commento al capitolo 1, emerge (*tu* 吐) dal Tao ed è attraverso questa energia che i Diecimila Esseri nascono e si mantengono in vita, come spiegato nel commento al capitolo 51:

Il Tao li genera (道生之) • Il Tao genera i Diecimila Esseri (道生萬物). La Potenza li nutre (德畜之) • La Potenza sta per Uno (德，一也). Affinché “cose” siano (物形之) • L'Uno stabilisce forme e immagini dei Diecimila Esseri (一為萬物設形像也). E a compimento giungono secondo quanto dalle circostanze [create dall'Uno] è disposto (勢成之) • L'Unità ha creato le circostanze del caldo e del freddo per completare i Diecimila Esseri (一為萬物作寒暑之勢以成之).²⁶⁰

²⁵⁶ *Daodejing*, stanza 52.

²⁵⁷ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 52.

²⁵⁸ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 1.

²⁵⁹ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 10.

²⁶⁰ *Laozi Heshanggong zhu*, commento alla stanza 51.

Per Heshanggong, dunque, il Tao è soggetto che genera i Diecimila Esseri, mentre l'Uno, ovvero il *qi* primordiale o il *qi* essenziale della suprema armonia, ha il ruolo di nutrirli, di stabilire forme e immagini e di generare le circostanze del caldo e del freddo per completarli; è dunque una Potenza che armonizza e bilancia spontaneamente tutte le cose, spesso indicata nel *Daodejing* come *De* specialmente nei capitoli 22, 39 e 51.²⁶¹ Il commento al capitolo 39 fornisce ampio supporto all'equazione di Heshanggong tra Uno (*qi* primordiale) e Potenza:

Di ciò che nel remoto passato l'Unità [*yuanqi*] conseguì (昔之得一者) [...] vi è il Cielo, che sì facendo divenne limpido (天得一以清) • Questo indica che, poiché il Cielo ottenne l'Unità, è stato in grado di gestire le costellazioni e di brillare chiaramente (言天得一故能垂象清明) E la Terra, che così fu resa stabile (地得一以寧) • Poiché la Terra ottenne l'Unità, è stata in grado di essere calma e di rimanere immobile (言地得一故能安靜不動搖) [...] E i Diecimila Esseri, che la vita così trassero (萬物得一以生) • Questo indica che, tutti i Diecimila Esseri si affidano al Tao per la loro nascita e il loro sviluppo (言萬物皆須道以生成也) E Principi e Sovrani, che ottenendo l'Unità divennero, per tutto sotto il Cielo, esempio (侯王得一以為天下貞) • Questo indica che, poiché i nobili e i re hanno ottenuto l'Unità, hanno reso il mondo ordinato e pacifico (言侯王得一故能為天下平正).²⁶²

Da questo commento risulta chiaro che l'Uno (*yuanqi* o *De*), per Heshanggong non è solo l'energia vitale che anima l'universo, ma anche il garante dell'ordine cosmico. Come espresso anche nel *textus receptus*, grazie all'Uno, il Cielo è “limpido” e la Terra è “stabile” segno dell'ordine ideale che l'Uno rappresenta. A tal proposito, Chan osserva che l'Uno media tra il Tao senza forma e il cosmo, costituendo la base dell'intera impresa intellettuale di Heshanggong; egli presuppone che il Tao esista in un regno trascendente al di fuori del mondo fenomenico, ma che rimanga direttamente collegato ad esso attraverso l'energia vitale che ne realizza gli impulsi creativi e ordinatori.²⁶³

Questa visione mette in luce un aspetto cruciale dell'esegesi di Heshanggong: il Tao non si limita a generare i Diecimila Esseri ma, attraverso l'Uno, ovvero il *qi*

²⁶¹ Reid, 2019, IV, V. È interessante notare che Heshanggong, in questo capitolo, interpreta uno dei concetti fondamentali del *Daodejing*, il *De*, come l'Uno, ovvero la forma più pura e potente di energia *qi* che il Tao diffonde ai Diecimila Esseri per sostenerli e nutrirli.

²⁶² Laozi *Heshanggong zhu*, commento alla stanza 39.

²⁶³ Chan, 1991, p.131.

primordiale o il *qi* essenziale della suprema armonia, continua a nutrirli, completarli e farli maturare, rappresentando così un modello ideale di ordine cosmico che deve essere emulato a tutti i livelli d'esistenza, inclusi il governo del corpo e dello stato, come espresso nel commento al capitolo 51:

Che il Tao venerato sia e l'Unità coltivata, nessuno l'ha comandato, poiché da sempre [costantemente e naturalmente] così è (道之尊德之貴, 夫莫之命而常自然) • Il Tao e l'Uno non danno ordini o decreti ai Diecimila Esseri, tuttavia rispondono costantemente e naturalmente ad essi, come un'ombra o un'eco. (道一不命召萬物, 而常自然應之如影響). Il Tao, dunque, dà loro la vita, [l'Uno] le pasce, le cresce, le alleva, le forgia, le fa maturare, le nutre e le protegge (故道生之, 畜之, 長之育之亨之, 毒之養之覆之) • [...] Nel governare lo Stato e il proprio corpo, anche il governante dovrebbe essere così. ([...] 人君治國治身, 亦當如是也).²⁶⁴

Come affermato da Andreini il concetto di *De*, in questo contesto, per Heshangong diventa emblema dell'Uno, principio di conformità e aderenza alla legge di natura che assicura che ogni essere non solo venga all'esistenza, ma riceva il giusto supporto nell'adempimento del proprio destino in ogni fase del suo sviluppo.²⁶⁵

È in questo preciso momento che Heshangong esprime la filosofia alla base del commentario: le questioni cosmologiche trovano un riflesso diretto nel mondo umano, sia a livello politico che individuale. Difatti, come precedentemente accennato, nel commentario emerge una profonda corrispondenza tra corpo e Stato, giustificata e contestualizzata nell'idea di un ordine cosmico unico e coerente che permea e governa tutti i livelli dell'esistenza.²⁶⁶

Il commentario al *Daodejing* di Heshangong, come suggerito da Kristofer Schipper, è centrato su questa corrispondenza, che diventa la pietra angolare della sua esegesi.²⁶⁷ Tale interpretazione è coerente con la visione cosmologica della tradizione Huang-Lao, secondo la quale, come afferma Feng Cao, la discussione del cosmo e delle sue origini non è tanto volta a una comprensione fisica, quanto piuttosto a elaborare una

²⁶⁴ Laozi Heshangong zhu, commento alla stanza 51. Come affermato da Andreini, 2018, p.141, il concetto di *De*, in questo contesto, per Heshangong diventa emblema dell'Uno, principio di conformità e aderenza alla legge di natura che assicura che ogni essere non solo venga all'esistenza, ma riceva il giusto supporto nell'adempimento del proprio destino in ogni fase del suo sviluppo.

²⁶⁵ Andreini, 2018, p.141.

²⁶⁶ Chan, 1991, p.132.

²⁶⁷ Schipper, 1993, p. 355.

teoria di gestione del corpo e del governo che rifletta l'ordine cosmico così come interpretato questa tradizione.²⁶⁸

3.1.1 Governare il corpo (治身) e governare lo Stato (治國)

L'ordine cosmico proposto nel commentario di Heshangong al *Daodejing* si sviluppa attorno all'idea di un sistema che si sostiene e si sviluppa secondo un modello basato sull'Unità. Così come il Cielo e la Terra sono formati e agiscono secondo questo modello, anche gli esseri umani e la società devono fare riferimento ad esso. Heshangong attribuisce dunque un'importanza cruciale alla preservazione e alla protezione di questa Unità, sia a livello individuale che statale. Difatti, il commento alla stanza 22 del *Daodejing*: “Per questo il Saggio l'Uno preserva, e di tutto ciò che sta sotto il Cielo si fa modello (是以聖人抱一，為天下式) e Heshangong conferma:

Il saggio preserva l'unità e solo allora può conoscere tutte le cose. Perciò può divenire il modello del mondo (聖人守一，乃知萬事，故能為天下法式也)²⁶⁹

Ma cosa significa preservare l'unità e cosa implica? Come abbiamo visto, il concetto di Uno per Heshangong corrisponde al *qi* primordiale o *qi* essenziale della suprema armonia; dunque, nella gestione del corpo, preservare l'Unità corrisponde alla conservazione dell'energia vitale. È in questo senso che Heshangong interpreta la stanza 10 del *Daodejing*, in cui viene menzionato per la seconda volta il termine *qi*:

Nel concentrare l'energia vitale fino a diventare morbidi (專氣致柔) • Se si concentra e si preserva il *qi* essenziale evitando il disordine, allora il corpo può riflettere questo stato

²⁶⁸ Feng, 2017, p.7.

²⁶⁹ Laozi Heshangong zhu, commento alla stanza 22.

[di morbidezza] e si conforma così con la morbidezza e la docilità (專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順).²⁷⁰

Inoltre, nel commento al capitolo 76, si legge:

Nel nascere, molli e delicati sono gli uomini (人之生也柔弱) • Quando le persone nascono, sono piene di un *qi* armonioso. Conservano il *jingshen* e sono quindi molli e delicate (人生含和氣，抱精神。故柔弱也) **Morendo, diventano duri e rigidi (其死也堅強)** • Quando le persone muoiono, il *qi* armonioso si esaurisce e il *jingshen* è, dunque, perso; sono quindi duri e rigidi (人死和氣竭，精神亡，故堅強也). **Molli e fragili sono, nel nascere, i Diecimila Esseri, gli arbusti e l'erba (萬物草木之生也柔脆)** • significa che il loro *qi* armonioso viene preservato (和氣存也). **Vizzi e secchi diventano, invece, quando muoiono (其死也枯槁)** • significa che il loro *qi* armonioso se ne va (和氣去也). **Sicché, quel che è duro e rigido è compagno della morte, quel che è morbido e delicato lo è della vita (故堅強者死之徒，柔弱者生之徒)** • Queste due funzioni possono ora essere osservate, sapendo che durezza e rigidità portano la morte, e che morbidezza e docilità portano la vita (以上二事觀之，知堅強者死，柔弱者生也).²⁷¹

Nei commenti a queste due stanze, emergono due concetti fondamentali: la morbidezza e docilità (*roushun* 柔順) e la conservazione del *jingshen* 精神 che, nel commentario, è spesso menzionato come agente che mantiene la vita all'interno degli esseri viventi. Difatti, nel commentare il quarto verso del capitolo 72: “Non opprimere ciò che dà vita” (無厭其所生) Heshanggong afferma esplicitamente: “Le persone vivono perché possiedono il *jingshen* (人所以生者，以有精神).²⁷² Inoltre, nell'interpretare la stanza 55, la terza in cui appare il termine *qi*, il commentario procede nella stessa direzione:

Quando il cuore cerca di controllare e dirigere l'energia vitale [disperdendolo] vuol dire Irrigidirsi (心使氣曰強) • Quando il cuore si unifica in armonia e morbidezza, gli *shen* e il *qi* fioriranno al suo interno. Il corpo diventa quindi molle. D'altra parte, se si ritorna ad azioni

²⁷⁰ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 10.

²⁷¹ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 76.

²⁷² Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 72.

sconsiderate, il *qi* armonioso abbandona il proprio centro e il corpo diventa gradualmente rigido (心當專一和柔而神氣實內，故形柔。而反使妄有所為，和氣去於中，故形體日以剛強也).²⁷³

In primo luogo, è importante soffermarsi sulle frasi che appaiono nei commenti alla stanza 10 “il corpo si conforma con la morbidezza e la docilità” e alla stanza 55 “quando il cuore si unifica in armonia e morbidezza”. Per Heshanggong governare il corpo, così come lo Stato, è un processo attraverso il quale gli esseri umani emulano il Tao e partecipano alla sua completezza, come affermato nel commento al verso: “Il [Tao] insegna senza parlare e trae beneficio dal non agire (不言之教無為之益) della stanza 43: [bisogna] emulare il Tao seguendo il non agire. Governando il corpo (seguendo il non agire), il *jingshen* ne trae beneficio (法道無為，治身則有益於精神).²⁷⁴

Secondo Heshanggong, dunque, è indispensabile emulare il Tao e adottare il non-agire (*wu wei*): questo implica mantenere uno stato di calma e tranquillità (*anjing* 安靜), unito a morbidezza e docilità (*roushun* 柔順 o *rouruo* 柔弱). Questi attributi, infatti, sono caratteristiche del Tao, come descritto nei commenti alle stanze 4 e 40:

Profondo! Eppure, sopravvive! (湛兮似或存) • Dice che [il Tao] nella sua profondità è calmo e tranquillo: pertanto può sussistere a lungo (言當湛然安靜，故能長存不亡) [...] **Sembra che preceda la Divinità Ancestrale (象帝之先)** • Il Tao ha naturalmente preceduto la Divinità Ancestrale. Ciò significa che il Tao è nato prima del Cielo e della Terra. È esistito fino ad oggi perché è capace di starsene calmo e tranquillo, profondamente imperturbato. [Il *Daodejing*] vuole indurre gli uomini a coltivare la propria persona uniformandosi al Tao (道自在天帝之前，此言道乃先天地之生也。至今在者，以能安靜湛然，不勞煩欲使人修身法道).²⁷⁵

La docilità ne detta l’operare (弱者道之用) • Morbidezza e docilità: il Tao opera sempre in questo modo; per questo può durare a lungo (柔弱者，道之所常用，故能常久).²⁷⁶

Analogamente, come già espresso nel commento al capitolo 10, Heshanggong afferma che se si concentra e preserva l’energia vitale, evitando il disordine, il corpo può

²⁷³ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 55.

²⁷⁴ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 43.

²⁷⁵ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 4.

²⁷⁶ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 40.

riflettere questo stato e conformarsi alla morbidezza alla docilità e, proprio questi due aspetti, come espresso nel commento al capitolo 76, conducono alla vita, mentre la durezza e inflessibilità portano la morte.²⁷⁷

Tornando all'esplorazione dei termini *jing* 精, *shen* 神, e *jingshen* 精神, è necessario esaminarli distintamente. Il termine *shen*, comunemente tradotto come spirito, presenta due significati principali nei testi antichi cinesi. Il primo è quello di "divinità" o "essere spirituale", come nel composto *guishen* 鬼神, mentre il secondo rappresenta la funzione cognitiva della mente umana, una sorta di intuizione che va oltre la semplice percezione ordinaria.²⁷⁸ Un esempio di quest'ultimo significato si trova nel *Zhuangzi* 莊子, dove il macellaio del principe descrive il suo modo di tagliare il bue: “ Adesso è il mio spirito che opera, più che i miei occhi. I miei sensi non agiscono più, ma soltanto il mio spirito” (方今之時, 臣以神遇, 而不以目視, 官知止而神欲行).

Secondo l'analisi condotta da Misha Tadd, il termine *shen* in Heshangong presenta una natura ambivalente, che combina sia l'idea di spiriti individualizzati sia quella di una forza astratta.²⁷⁹ In alcuni passaggi leggiamo che Heshangong fa spesso riferimento agli *shenming* 神明 come entità che proteggono e guidano gli esseri umani. Ad esempio, nella stanza 50 del *Daodejing* leggiamo:

Avrete certo udito di quanti sono sì abili ad aggrapparsi saldi alla vita: muovendosi nel verde, non evitano rinoceronti e tigri, nel dar battaglia, non subiscono l'offesa dell'armi. [Questo perché] il rinoceronte non troverebbe spazio per infilzarli con il suo corno, né, la tigre, per piantare i suoi artigli, e a nulla varrebbero armi dalle lame affilate. Perché mai è così? Alla morte, Essi, varchi non aprono.²⁸⁰

Heshangong interpreta quest'ultima frase affermando:

[Il *Daodejing*] intende dire che gli *shenming* 神明 li proteggono [gli uomini], dunque, queste creature non osano far loro del male (言神明營護之, 此物不敢害).²⁸¹

²⁷⁷ Vedi p. 75.

²⁷⁸ Kwok, 2021, p.102.

²⁷⁹ Tadd, 2013, p.144.

²⁸⁰ *Daodejing*, stanza 50.

²⁸¹ *Laozi Heshangong zhu*, commento alla stanza 50.

Inoltre, quando il *Daodejing* nella stanza 55 afferma che: “chi custodisce la pienezza della Potenza è [protetto] come un infante (含德之厚, 比於赤子) Heshanggong spiega:

[...] Chi contiene in sé la pienezza della Potenza, gli *shenming* lo proteggono e lo assistono come un padre e una madre verso l’infante (神明保佑含德之人, 若父母之於赤子也).²⁸²

In aggiunta, come discusso nel commento alla stanza 1, Heshanggong evidenzia che, poiché il Tao è vuoto, consente al *qi* di manifestarsi;²⁸³ lo stesso vale per gli *shenming*. Pertanto, quando il *Daodejing*, nel capitolo 22, afferma: “nella penuria il vero acquisto risiede (少則得)”, Heshanggong commenta:

Coloro che prendono solo poco per sé ottengono molto di più. Il Cielo e il Tao proteggono gli umili e gli *shenming* confidano in chi si fa vuoto (自受取少則得多也, 天道祐謙, 神明託虛).²⁸⁴

Emulare il Tao svuotando sé stessi, per Heshanggong si estende al significato di purificare i cinque visceri (*qing wu cang* 清五藏). Ad esempio, alla domanda presente nella stanza 5: “Lo spazio tra Cielo e Terra, simile non è, forse, al mantice? (天地之間其猶橐籥乎) Heshanggong commenta:

Lo spazio tra il Cielo e la Terra è cavo e vuoto. Da esso fluisce il *qi* armonioso. Così, i Diecimila Esseri sorgono spontaneamente. Eliminando i desideri, le emozioni forti e astenendosi dall’ingerire troppi sapori, i cinque visceri saranno purificati, permettendo dunque agli *shenming* di risiedervi. (天地之間空虛, 和氣流行, 故萬物自生。人能除情欲, 節滋味, 清五臟, 則神明居之也) [...].²⁸⁵

Pertanto, per Heshanggong, gli *shenming* proteggono l’uomo dall’esterno, ma, se si è in grado di purificare i cinque visceri, gli *shen* risiederanno all’interno. Questo è ribadito nel commento al verso di apertura della stanza 6, reso da Andreini come: “Lo Spirito del gorgo nella valle non muore (谷神不死). Tuttavia, per Heshanggong “valle” (*gu* 谷) sta per nutrire (*yang* 養) mentre il termine Spirito implica gli *shen* dei cinque

²⁸² Laozi *Heshanggong zhu*, commento alla stanza 55.

²⁸³ Vedi p. 69.

²⁸⁴ Laozi *Heshanggong zhu*, commento alla stanza 22.

²⁸⁵ Laozi *Heshanggong zhu*, commento alla stanza 5.

visceri (*wu cang zhi shen* 五藏之神).²⁸⁶ Dunque, spiega l'espressione "lo Spirito del gorgo della valle" come l'atto di nutrire gli *shen* dei cinque visceri e così commenta:

[...] Se si potesse nutrire il proprio spirito, allora non si morirebbe. [...] Il fegato contiene lo *shen* etereo (*hun* 魂); i polmoni contengono lo *shen* corporeo (*po* 魄); il cuore contiene lo *shen* 神; i reni contengono lo *shen* dell'essenza (*jing* 精); e la milza contiene lo *shen* della volontà (*zhi* 志). Se i cinque visceri sono esausti e feriti, i cinque *shen* se ne andranno ([...] 人能養神則不死也 [...] 肝藏魂, 肺藏魄, 心藏神, 腎藏精, 脾藏志, 五藏盡傷, 則五神去矣).²⁸⁷

Questo concetto viene espresso anche nei commenti ad altre stanze. Ad esempio, nel capitolo 59 del *Daodejing* si afferma che: "detenere la Madre [ovvero il Tao] per entrare in possesso del regno consentirà, infine, di vivere a lungo (有國之母, 可以長久), interpretato da Heshanggong come:

Per la nazione e il corpo, è lo stesso. [...] Le persone possono proteggere il proprio corpo mantenendo il Tao al suo interno quando il *qi* essenziale non viene sovraccaricato. Allora i cinque *shen* non soffriranno e la longevità continuerà (國身同也. [...] 人能保身中之道, 使精氣不勞, 五神不苦, 則可以長久).²⁸⁸

Gli *shen*, quindi, per Heshanggong possono sia agire come una presenza protettiva esterna, sia risiedere all'interno del corpo sotto forma dei cinque *shen*, uno dei quali è il *jing*. Dunque, quando nel commentario si afferma che nella gestione del corpo bisogna conservare il *jingshen* 精神, ci si riferisce allo *shen* dei reni, ovvero il *jing*.

Il benessere di questi cinque visceri, come abbiamo nel commento alla stanza 5 sopra riportata, è strettamente legato alla moderazione dei desideri.²⁸⁹ Ma quali desideri devono essere moderati? Il commento al capitolo 12 chiarisce:

L'avidità e la brama di lussuria causano lesioni all'essenza e fanno perdere la chiarezza (貪淫好色, 則傷精失明也); Il desiderio di sentire i cinque suoni fa sì che il *qi* armonioso si allontani dal cuore, quindi non si potranno sentire i suoni impercettibili (好聽五音, 則和氣去心, 不能聽無聲之聲); Il *jingshen*, nell'essere umano, preferisce la calma e tranquillità, ma la respirazione affrettata

²⁸⁶ Come afferma Chan, 1991, p. 132, l'interpretazione di "valle" (*gu*) come "nutrire", non è così inverosimile come potrebbe sembrare. Heshanggong, infatti, prende la parola *gu* come prestito per *gu* (穀), che significa "grano" e "nutrire".

²⁸⁷ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 6.

²⁸⁸ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 59.

²⁸⁹ Vedi p. 78

fa sì che si disperda e scompaia. Una persona diventa allora folle (人精神好安靜，馳騁呼吸，精神散亡，故發狂也).

Heshanggong, dunque, mette in guardia dall'eccessiva concentrazione sulle questioni esterne della vita, che causano la dispersione del *jingshen*. Al contrario, una mente libera da desideri ed emozioni, crea uno spazio vuoto che permette al *jingshen* di risiedere, come espresso nel commento alla stanza 11:

Quando si governa il corpo, bisogna eliminare le emozioni forti e abbandonare i desideri, in modo che i cinque visceri siano vuoti [...]. Quando si governa una nazione, un governante umile può riunire le masse e, grazie alla loro acquiescenza collettiva, creare una nazione potente” (治身者當除情去欲，使五藏空虛 [...]. 治國者寡能，摠眾弱共使強也).²⁹⁰

Come già discusso, l'originalità del commentario di Heshanggong risiede nella connessione diretta che stabilisce tra l'individuo e lo Stato. Difatti, nel commentare il passaggio: “sicché, ecco [in cosa consiste] il buon governo del Saggio”(是以聖人之治) del capitolo 3, Heshanggong afferma: “il Saggio governa il Paese nello stesso modo in cui governa il corpo” (聖人治國與治身同也).²⁹¹

Dichiarazioni altrettanto esplicite su questo concetto si trovano in circa venticinque degli ottantuno capitoli.²⁹² In un certo senso, il messaggio di fondo sembra essere: solo se il sovrano può imparare dal saggio come prendersi cura di sé stesso, allora sarà in grado di ordinare e mantenere la pace nel regno. Nel commentario, il saggio e il sovrano sono i personaggi principali: il sovrano come il destinatario ideale a cui il testo si rivolge, e il saggio come un modello da emulare.²⁹³ Difatti, in numerosi passaggi del commentario, il saggio insegna e si pone come esempio.²⁹⁴ In tal senso, il saggio si comporta come un padre giusto e benevolo, come si evince dal commento alla stanza 66:

Pertanto, il Saggio in alto risiede senza che il popolo Ne avverta il peso (是以聖人處上而民不重) • Il Saggio pone il popolo nella posizione di onore, di ospite. Poiché non usa la sua

²⁹⁰ Laozi *Heshanggong zhu*, commento alla stanza 11.

²⁹¹ Laozi *Heshanggong zhu*, commento alla stanza 3.

²⁹² Chan, 1991, p. 133.

²⁹³ Come sottolineato in precedenza, molti testi della tradizione Huang-Lao descrivono due figure paradigmatiche: il saggio e il governante. Il saggio è il maestro, mentre il governante è l'apprendista nelle arti del Tao. Questo paradigma è evidente nella leggenda di Heshanggong e si riflette anche nel suo commentario. Vedi p 48-49.

²⁹⁴ Laozi *Heshanggong zhu*, commento alle stanze 22, 47, 2, 34, 53, 57, 64 e 81.

posizione onorevole e nobile per abusare dei suoi subordinati, le persone lo sostengono e non si sentono oppresse (聖人在民上為主，不以尊貴虐下，故民戴而不為重). **E alla testa Si pone, senza che il popolo rischio alcuno senta (處前而民不害)** • Il Saggio sta davanti alla gente, ma non usa la sua luminosità per coprire quelli dietro di lui. Come i padri e le madri della gente, non desidera fargli del male (聖人在民前，不以光明蔽後，民親之若父母，無有欲害之心也). **Tutti sotto il Cielo, con gioia, Lo sostengono senza sentirsi vessati (是以天下樂推而不厭)** • La compassione del Saggio è profonda e il suo amore è abbondante. Si prende cura delle persone come se fossero dei neonati. Così, tutto sotto il Cielo avanza felicemente, trattando il saggio come loro leader e nessuno si stanca mai di lui (聖人恩深愛厚，視民如赤子，故天下樂推進以為主，無有厭也).

Poiché il saggio mette al primo posto il benessere degli esseri umani e non il proprio, diventa il modello da emulare. Per il saggio, fama, onori e ricchezze non solo sono superflui, ma anche dannosi, sia per la stabilità dell'impero che per l'individuo.

Il commento alla terza stanza offre una sintesi concisa del programma etico e politico di Heshanggong, pertanto merita una particolare attenzione:

[Il Saggio] vuota il cuore (虛其心) • Eliminando le proprie brame e i propri desideri, egli bandisce caos e guai (除嗜欲，去亂煩). **E la sua pancia riempi (實其腹)** • Porta il Tao nel suo cuore, preserva l'Unità e protegge i cinque *shen* (懷道抱一守，五神也). **La sua volontà fiacca (弱其志)** • Vale a dire, essere armoniosi, morbidi, umili e accomodanti. [Il saggio] non indugia in posizioni di autorità (和柔謙讓，不處權也). **E le sue ossa rafforza (強其骨)** • Tiene cara la sua essenza e la usa con parsimonia. Così, il suo midollo osseo è pieno e le sue ossa sono forti (愛精重施，髓滿骨堅). **Sempre [Egli] spinge il popolo a non sapere e a non desiderare (常使民無知無欲)** • [Il popolo, dunque,] torna allo stato inalterato custodendo la semplicità interiore (返樸守淳). **Si che i sapienti non osino adoperarsi (使夫知者不敢為也)** • [I sapienti] diventano preoccupati e pensano profondamente. Non parlano con noncuranza (思慮深，不輕言). **Perché solo agendo senza adoperarsi (為無為)** • Non agire con artificiosità, ma seguire il corso naturale delle cose (不造作，動因循). **Non vi è cosa che non sia ben governata (則無不治)** • La Potenza porterà una grande trasformazione e tutte le persone diventeranno pacifiche (德化厚，百姓安).²⁹⁵

²⁹⁵ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 3.

Dunque, egli rinuncia a posizioni di potere e si dedica esclusivamente all'accumulo e alla preservazione della Potenza. Questo concetto è evidenziato nel commento all'ultimo capitolo del *Daodejing*:

Il Saggio non accumula (聖人不積) • Il saggio accumula Potenza, ma non ricchezze materiali. Possedendo la Potenza, insegnano la semplicità. Avendo ricchezze materiali, donano ai poveri (聖人積德不積財，有德以教愚，有財以與貧也). **Più per gli altri fa e più per sé dispone (既以為人已愈有)** • Avendo aiutato gli altri a sviluppare e riformare la loro Potenza, la propria Potenza aumenta (既以為人施設德化，已愈有德). **Più agli altri dona e ancor più gli resta (既以與人已愈多)** • Quando gli oggetti di valore, il denaro e i vestiti, vengono dati liberamente agli altri, il loro valore e il loro beneficio aumentano. Come la luce del sole e della luna, (questo valore) non si esaurisce mai (既以財賄布施與人，而財益多，如日月之光，無有盡時). [...] **il Tao del Saggio suggerisce, agendo, di evitare ogni contesa (聖人之道為而不爭)** • Il Saggio segue il principio di generosità del Cielo. Esegue le sue trasformazioni e porta a termine i suoi affari, ma non compete con l'impero per i risultati o la fama. Ecco perché sono in grado di mantenere la loro saggezza e i loro meriti (聖人法天所施為，化成事就，不與下爭功名，故能全其聖功也).²⁹⁶

Questa Potenza, come visto precedentemente, non deve essere intesa come una Potenza morale, ma come quel modello che coincide con l'Unità, ovvero il *qi* primordiale o il *qi* essenziale, il quale nutre e sostiene l'intero universo. Dunque, nella gestione dello Stato, essa diventa la capacità di influenzare e guidare il popolo.

²⁹⁶ Laozi Heshangong zhu, commento alla stanza 81.

3.2 Il *qi* nel commentario *Xiang'er*: visione cosmologica e pratiche rituali

Prima di procedere all'analisi del commentario, è doveroso sottolineare che lo *Xiang'er* offre una lettura del *Daodejing* che spesso si discosta considerevolmente dalle altre interpretazioni dell'opera. Le glosse presenti nel commentario, difatti, tendono ad essere molto elaborate e talvolta artificiose, al punto da sembrare quasi indipendenti dal contenuto del *Daodejing* stesso, paradossalmente adattando, in casi estremi, il testo all'esegesi.²⁹⁷ Come visto precedentemente, i seguaci del movimento dei Maestri Celesti, guidati dai libatori, usavano il *Daodejing* in un modo fortemente rituale.²⁹⁸ Il commentario, di conseguenza, non si limita ad interpretare il *Daodejing*, ma lo rielabora, adattandolo alle esigenze e alle credenze della comunità. In altre parole, lo *Xiang'er* trasforma il *Daodejing* in un testo che risponde principalmente ai bisogni rituali e spirituali della comunità, piuttosto che mantenere una stretta aderenza alle parole dell'opera.

Purtroppo, data la forma limitata del commentario, le idee cosmologiche presenti nello *Xiang'er* risultano incomplete. Analizzare le diverse interpretazioni del capitolo 42 del *Daodejing* ci consente di comprendere come diversi esegeti abbiano inteso la cosmologia del testo; sfortunatamente, non disponiamo dell'interpretazione a questa stanza.

Uno scritto che può essere utile a colmare questa lacuna è Comandi e avvertimenti per le famiglie del Grande Tao, considerato dalla maggior parte degli studiosi un testo appartenente alla stessa tradizione. Questo testo offre una breve cosmogonia basata sul concetto di *qi*: "Il Tao ha generato il Cielo. Il Cielo ha generato la Terra. La Terra ha generato gli esseri umani. Tutti sono nati dai tre *qi*."²⁹⁹

Questo passaggio riecheggia il capitolo 42; tuttavia, come nota Bokenkamp, è davvero una mancanza significativa non avere il commento diretto dello *Xiang'er*, poiché avrebbe potuto collegare questa idea ai tre *qi* presenti nel manoscritto sopravvissuto,

²⁹⁷ Schipper, 2004, p.76.

²⁹⁸ Khon, 2019, p. 115.

²⁹⁹ Bokenkamp, 1997, p.166.

ovvero i tre *qi* cosmici associati allo *yang* allo *yin* e al *qi* primordiale armonioso o centrale (*zhonghe* 中和), che deriva dall'unione dei primi due.³⁰⁰

Per quanto riguarda il Tao, lo *Xiang'er* fornisce solo descrizioni vaghe delle sue qualità. Nel commentare il verso: “Incessante e Immenso, Indicibile. Ancora una volta ritorna al nulla” (繩繩不可名，復歸於無物), afferma: “Il Tao è così. Non può essere nominato. È come se non ci fosse nulla” (道如是，不可見名，如無所有也).³⁰¹

Sebbene non possiamo percepire direttamente il Tao, il testo descrive il processo misterioso e graduale del dispiegarsi e diffondersi del suo *qi*, che funge da denominatore cosmico di tutto ciò che esiste.³⁰² Analogamente a Heshanggong, anche nello *Xiang'er* il concetto di *qi* riveste un ruolo centrale. Quest'ultimo, tuttavia, si concentra sulla coltivazione personale, incentrata sulla gestione e calibrazione della riserva innata di *qi*.³⁰³ Difatti, come osserva Schipper, il commentario interpreta il pensiero del *Daodejing* in termini di pratiche di longevità (*yangsheng* 養生).³⁰⁴ In questo senso, la cosmologia presentata nel testo è principalmente di natura “pratica” piuttosto che speculativa.³⁰⁵

Dopo aver stabilito queste basi, possiamo ora esaminare come tali concetti si sviluppano nel commentario. Poiché i commenti relativi ai capitoli 42 e 55, dove il concetto di *qi* è menzionato anche nel *Daodejing*, non sono disponibili, inizieremo analizzando come il commentario interpreta la decima stanza, l'ultima delle tre in cui compare il termine. Attraverso l'analisi del commento a questa stanza, esploreremo alcuni concetti che sono chiaramente presenti in tutto il commentario. Al fine di esaminare ogni singolo passaggio, il commentario verrà riportato in sezioni. Partiamo dal commento al primo e al secondo verso:

Sostieni e gestisci la tua anima [bianca]. Abbracciando l'Unità, sarete in grado di evitare che si disperdano. (載營魄抱一，能無離) • L'anima *po* è di colore bianco, quindi

³⁰⁰ Bokenkamp, 1997, p.166. I tre *qi* vengono menzionati nel commento al capitolo 27 del *Daodejing*, in cui lo *Xiang'er* afferma: “Ci sono tre flussi nel cuore. Sia le deviazioni *yang* che il danno *yin* devono essere chiusi e non utilizzati. Il flusso centrale è quello corretto.”

³⁰¹ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 14. La traduzione del commentario *Xiang'er* al *Daodejing* utilizzata nelle seguenti rese è basata su quella di Bokenkamp, 1997 e Tsung I Jao (autore), David Chai (a cura di), 2024.

³⁰² Zandbergen, 2022, p.379.

³⁰³ Zandbergen, 2022, p.368.

³⁰⁴ Schipper, 2004, p.76.

³⁰⁵ Bokenkamp, 1997, p.37.

l'essenza è bianca, lo stesso colore del *qi* primordiale. Il corpo funge da veicolo per l'essenza, ma dato che l'essenza cade fuori da esso, le persone devono sostenerlo e gestirlo. Quando lo spirito è completo, arriva il *qi* per sostenere e gestire il corpo. Se le persone desiderano completare questo lavoro, non devono allontanarsi dall'Uno (魄, 白也, 故精白, 與元同色。身為精車, 精落故當載營之。神成氣來, 載營人身, 欲全此功無離一).³⁰⁶

Lo *Xiang'er* riflette chiaramente la visione secondo cui il corpo umano contiene tre sostanze: *qi* (energia vitale), *jing* (essenza) e *shen* (spirito).

L'importanza del concetto di *qi* è evidente fin dalle prime righe del commentario a noi pervenuto. Nel commentare il verso della stanza 5, reso da Andreini come: "Lo spazio tra Cielo e Terra, non è forse simile a un mantice?" (天地之間, 其猶橐籥), lo *Xiang'er* afferma:

Il *qi* del Dao (*daoqi* 道氣) risiede nel mezzo [in uno spazio tra cielo e terra], puro, impalpabile, invisibile. Tutte le categorie che contengono il sangue [gli esseri viventi] lo ricevono con rispetto [...] (道氣在間, 清微不見, 含血之類, 莫不欽仰).³⁰⁷

Mentre, nel commento al verso della stanza 14, aggiunge:

Il suo sorgere non illumina, il suo declinare non porta alcun sibilo (udibile) (其上不曠, 其下不忽) • Il *qi* del Tao sale e scende costantemente, agendo dentro e fuori dal Cielo e dalla Terra ma, essendo chiaro e profondo, non può essere visto [...] (道炁常上下, 經營天地內外, 所以不見 [...]).³⁰⁸

Il *qi* del Tao, dunque, permea tutto ciò che esiste. Questo riflesso del Tao nei Diecimila Esseri corrisponde al *qi* nella sua forma più pura, ossia l'essenza, come indicato nel commento al verso 16: "I Diecimila Esseri contengono l'essenza del Dao" [...] (萬物含道精 [...]).³⁰⁹ Come tale, è anche depositato nel corpo degli esseri umani:

³⁰⁶ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 10.

³⁰⁷ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 5.

³⁰⁸ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 14. Il testo utilizza il carattere 炁 invece di 氣 per indicare il *qi* ma entrambi i caratteri si riferiscono allo stesso concetto.

³⁰⁹ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 16.

L'essenza è un respiro distinto del Tao che penetra nel corpo delle persone come sua fonte e radice. [...] L'essenza può essere vista come l'acqua dello stagno, mentre il corpo funge da argine [...]. (精者，道之別氣也，入人身中為根本 [...] 精並喻像池水，身為池堤封).³¹⁰

Emerge, dunque, che l'essenza è una manifestazione del Tao che permea il corpo umano; pertanto, attraverso il proprio corpo, l'essere umano diventa custode di questa essenza, o meglio, il corpo agisce come veicolo dell'essenza. Di conseguenza, è fondamentale sostenerla e gestirla al fine di vivere in armonia con il Tao, come afferma il commentario nell'interpretare la stanza 13 e la stanza 9:

Se io [il Tao] da tante pene sono afflitto, è perché ho un corpo [...] Se così non fosse, quale pena mai, io, subirei? (吾所以有大患，為我有身[...] 及我無身，吾有何患) • Il desiderio [del Tao] è di essere senza corpo. Ma desidera nutrire gli spiriti; questo è tutto. E desidera che gli esseri umani si modellino su questo (志欲無身，但欲養神耳，欲令人自法，故云之).³¹¹

Trattenerlo e riempirlo, non è come lasciarlo smettere da solo. Anche se ci si diletta a controllarlo, non è detto che lo si conservi a lungo (持而滿之，不若其已，揣而悅之，不可長寶) • Il Tao insegna alle persone a raccogliere la loro essenza per completare il loro spirito [...] (道教人結精成神).³¹²

È quindi essenziale garantire che questa essenza rimanga nel corpo e si trasformi in forme sempre più raffinate, come chiaramente espresso nel commento al verso:

Lo Spirito del gorgo nella valle non muore [...] (谷神不死 [...]) • La valle sta per desiderare. Poiché l'essenza viene raccolta per formare gli spiriti, coloro che desiderano che i loro spiriti non muoiano, devono raccogliere la loro essenza e custodirla [...] (谷者，欲也。精結為神，欲令神不死，當結精自守).³¹³

Gli esseri umani, dunque, devono evitare che il *qi* fuoriesca dal loro corpo raffinando la loro essenza in spiriti. Tuttavia, il *jing* tende a disperdersi e, per questo

³¹⁰ Laozi Xiang'er zhu, commento alla stanza 21.

³¹¹ Laozi Xiang'er zhu, commento alla stanza 13.

³¹² Laozi Xiang'er zhu, commento alla stanza 9.

³¹³ Laozi Xiang'er zhu, commento alla stanza 6.

motivo, deve essere gestito attentamente affinché il corpo, che ne è il contenitore, lo conservi.

Nelle prime frasi del commento alla stanza 10 sopra riportata, lo *Xiang'er* equipara il concetto di *qi* primordiale al *jing*, suggerendo che entrambi condividono lo stesso colore.³¹⁴ Questo è ribadito nel commento al verso:

Chi, pur consapevole della bianchezza, il nero custodisce con cura, diventa, di tutto quel che sta sotto il Cielo, il modello (知其白, 守其黑, 為天下式) • L'essenza è bianca, lo stesso colore del *qi* primordiale [...] (精白與元炁同色).³¹⁵

Come affermato da Kleeman, l'essenza rappresenta il risultato del raffinamento del *qi* in sostanze pure, come lo sperma, che hanno un potere creativo.³¹⁶ Pertanto, la sua conservazione inizia con una gestione adeguata dell'attività sessuale. Soffermandoci su questo aspetto, notiamo che lo *Xiang'er*, d'altra parte, riconosce che l'unione delle essenze maschili e femminili è necessaria per la procreazione e, di conseguenza, per la continuazione della specie umana. Il commentario chiarisce che il rilascio dell'essenza è giustificato solo quando è finalizzato alla riproduzione, come spiegato nel commento al verso della stanza 6:

La sua esistenza è continua (綿綿若存) • Lo *yin* e lo *yang* del Tao [cioè il rapporto sessuale] sono simili alla fusione dell'essenza per produrre la vita. All'età di cinquant'anni, dopo aver svolto il proprio ruolo [produttivo], si dovrebbe smettere. Anche quando si è giovani, sebbene si possiedano [le capacità di riproduzione], si dovrebbe riposare [dal rapporto sessuale] e preservare [queste essenze]. [...] Oggi, questa [i rapporti sessuali] è una fonte di grande danno, quindi perché il Tao l'ha creata? Il Tao pone grande enfasi sulla continuazione del sacrificio ancestrale e sulla sopravvivenza della specie, desiderando che le persone fondano la loro essenza per produrre la vita. [...] Le persone che possiedono la Potenza Eccelsa, gestiscono la loro volontà con fermezza senza compromessi, per evitare i legami intimi che possono produrre vita e quindi bloccare il flusso [della loro essenza] in gioventù. Creare uno spirito buono significa che l'essenza del Tao, quindi il Cielo e la Terra non hanno templi ancestrali, il drago non ha figli, la persona trascendente non ha moglie e la fanciulla di giada non ha marito. Questa è la loro grande fiducia nel Tao (陰陽之道, 以若結精為生。年以知命, 當名自止。年少之時, 雖有, 當閑省之.[...] 今此乃為大害, 道造之何?道重繼嗣,

³¹⁴ Vedi p.79.

³¹⁵ *Laozi Xiang'er zhu*, commento alla stanza 28.

³¹⁶ Kleeman, 2016, p.81.

種類不絕，欲令合精產生[...]上德之人，志搯堅強，能不戀結產生，少時便絕。又善神早成，言此者道精也；故令天地無祠，龍無子，仙人無妻，玉女無夫，其大信也。³¹⁷

Ripercorrendo brevemente quanto sopra esposto, nello *Xiang'er* l'essenza è considerata come la concrezione del *qi*. Quest'essenza, in seguito, si condensa e dà origine agli spiriti all'interno del corpo.³¹⁸ Dunque, come esposto nel commentario: “Se le persone desiderano completare questo lavoro, non devono allontanarsi dall'Uno (欲全此功無離一).³¹⁹

Come Heshanggong, anche lo *Xiang'er* reinterpreta il concetto di Uno, e continua a interpretare la stanza 10 affermando:

Poiché l'Uno è il Tao, dove si trova nel corpo? Come deve essere sostenuto? L'Uno non si trova nel corpo [...]. L'Uno si trova al di là del Cielo e della Terra, ma penetra nello spazio tra di essi, entrando e uscendo dal corpo, tutto qui. Esiste ovunque nella pelle di una persona, non solo in un luogo. Quando l'Uno disperde la sua forma è il qi, quando l'assembla è *Taishang Laojun* 太上老君 che regna dal monte Kunlun 崑崙. A volte è chiamato vuoto e nulla; a volte è chiamato spontaneità; a volte è chiamato il Senza Nome; tutti sono l'Uno [il Tao]. Con i principi del Tao distribuiti come insegnamenti per le persone, coloro che aderiscono e non li violano stanno aderendo all'Uno; se non seguono i suoi principi, perderanno l'Uno (一者道也，今在人身何許？守之云 何？一不在人身也 [...] 一在天地外，入在天地間，但往來人身中耳，都皮裡悉是，非獨一處。一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。今布道誡教人，守誡不違，即為守一矣；不行其誡，即為失一也。世間常偽伎指五藏以名一。瞑目思想，欲從求福，非也；去生遂遠矣。³²⁰)

In primo luogo, è importante notare che, a differenza di Heshanggong e dello stesso *Daodejing*, lo *Xiang'er* interpreta questa stanza identificando l'Uno direttamente con il Tao, affermando che vuoto, nulla, spontaneità e senza nome sono tutti aspetti dell'Uno. Difatti, come leggiamo in diversi punti del commentario, questi termini sono

³¹⁷ *Laozi Xiang'er zhu*, commento alla stanza 6.

³¹⁸ Bokenkamp, 1997, p.44.

³¹⁹ *Laozi Xiang'er zhu*, commento alla stanza 10.

³²⁰ *Laozi Xiang'er zhu*, commento alla stanza 10.

tutti sinonimi del Tao: “la spontaneità è il Tao” (自然, 道也);³²¹ “la spontaneità è un altro nome per il Tao” (自然者, 與道同號).³²²

Inoltre, lo *Xiang'er* sostiene che l'Uno o il Tao non risiede nel corpo umano, ma è al di là del Cielo e della Terra, penetrando lo spazio tra di essi ed entrando e uscendo dal corpo. Come osservato precedentemente, e come sostiene anche Bokenkamp, nello *Xiang'er* il *qi* è l'esalazione del Tao, la fonte di tutta la vita e il sostentamento degli esseri. Pertanto, ciò che entra ed esce dal corpo è il *qi* del Tao, non il Tao nella sua interezza.³²³ Difatti, leggiamo che quando l'Uno [il Tao] disperde la sua forma, è il *qi* (一散形為氣).³²⁴

In secondo luogo, lo *Xiang'er* fa riferimento al termine *shouyi* (守一). Nel commentario di Heshanggong, viene tradotto come "preservare l'Uno", inteso come il modello comune a tutti i livelli del cosmo. Nello *Xiang'er*, come abbiamo visto, l'Uno rappresenta il Tao, tuttavia, quando nel commentario compaiono i termini *shou* o *xing* 行 (seguire), essi non si riferiscono al Tao in sé, ma piuttosto agli insegnamenti del Tao. Di conseguenza, il termine andrebbe interpretato come "aderire all'Uno", ovvero aderire ai precetti del Tao (*dao jie* 道誡).

Per il praticante orientato alla saggezza, abbiamo visto, è imperativo non disperdere l'essenza. Tuttavia, ciò non implica che un praticante possa raggiungere la saggezza in modo superficiale o immediato.³²⁵ La prima condizione necessaria è avere fede (*xin* 信) nel Tao e nei suoi precetti. L'adepto deve seguire il Tao (*xingdao* 行道), aderirvi (*shoudao* 守道) e rispettare i suoi precetti (*shoujie* 守誡).³²⁶ Solo dopo aver compiuto questi passi, è possibile iniziare a trasformare la propria riserva essenziale di *qi* in uno spirito più duraturo. È in questo senso che lo *Xiang'er* continua a interpretare il verso della stanza 21 sopra menzionata:

³²¹ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 23.

³²² Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 25.

³²³ Bokenkamp, 1997, p.42.

³²⁴ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 10.

³²⁵ Zandbergen, 2022, p.380.

³²⁶ Gli studiosi hanno ricostruito i precetti del Tao a cui si riferisce il commentario. Essi elencano un totale 36 precetti, di cui 9 che vengono indicate con il termine *xing* 行, e 27 identificati dal carattere *jie* 戒. I primi vengono tratti dalla formulazione del *Daodejing* stesso, mentre i secondi sono identificati nel commentario. Per l'elenco dei precetti vedere, Bokenkamp, 1997, p. 49-50; Kleeman, 2016, p.91-94.

Le persone possono semplicemente raccogliere la loro essenza e acquisire la vita? No. È essenziale che tutte le pratiche siano soddisfatte. [...] La persona che desidera fare tesoro della propria essenza, deve compiere e accumulare la moltitudine delle buone azioni [...] (今但結精便可得生乎? 不也, 要諸行當備. [...] 夫欲寶精, 百行當脩, 万善當著 [...]).³²⁷

Difatti, attraverso azioni ed emozioni sbagliate, si perde il *qi*, come spiegato nel commento al verso: "Ecco in cosa consiste il buon governo del Saggio: egli vuota i loro cuori e riempie il loro addome" (聖人之治, 虛其心, 實其腹):

Il cuore è uno strumento che regola. In sé contiene fortuna o sfortuna, bontà o cattiveria. L'addome è il contenitore del Dao e il *qi* costantemente desidera riempirlo [l'addome]. [Quando] il cuore è legato a ciò che è di cattivo auspicio e malvagio, il Tao se ne va, lasciando il contenitore vuoto. Ciò che è vuoto viene riempito da ciò che è deviante e in questo modo uccide l'individuo. [Se il cuore] si allontana ciò che è di cattivo auspicio e/o malvagio, il Tao farà ritorno e la pancia sarà riempita (心者, 規也, 中有吉凶善惡。腹者, 道衮囊, 氣常欲實。心為凶 惡, 道去囊空; 空者耶入, 便煞人。虛去心中凶惡, 道來歸之, 腹則 實矣).³²⁸

Lo *Xiang'er* reinterpreta questo passaggio sostenendo che il *qi* riempie spontaneamente il corpo umano quando questo è in uno stato adatto ad accoglierlo. Il Tao tende naturalmente a riempire il corpo con il suo *qi*; dunque, le persone devono semplicemente agire in accordo con il Tao e i suoi precetti, come affermato nel commento al verso: "tanto profondo da essere insondabile" (深不可識)

Le persone che praticano il Tao e rispettano i suoi precetti avranno il ritorno del suo *qi*, un *qi* di profondità simile a un abisso, quindi sono insondabili (人行道奉誠, 微氣歸之, 為氣淵淵深也, 故不可識也).³²⁹

e come illustrato nel commento alla metafora della stanza 36:

I pesci non si traggano [, dunque,] dall'abisso (魚不可勝於淵) • I precetti possono essere paragonati all'abisso, l'acqua al Tao e le persone ai pesci. Quando i pesci perdono la profondità

³²⁷ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 21. Vedere p. 80.

³²⁸ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 3.

³²⁹ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 15.

e vengono portati fuori dall'acqua, muoiono. Se le persone non praticano i precetti e non osservano il Tao, il Tao si allontana da loro e quindi muoiono (誠為淵，道猶水，人猶魚。魚失淵去水則死，人不行誠守道，道去則死).³³⁰

Inoltre, consideriamo il commento al verso della stanza 4:

Le sue asperità ottunde; la sua indignazione dissolve (挫其銳，解其忿)• Le asperità (*rui* 銳) si riferisce al cuore che sta per compiere qualcosa di malvagio. Indignazione (*fen* 忿) sta per rabbia (*nu* 怒). il Tao non ama nessuna delle due cose [malvagità e rabbia]. Se il cuore sta per compiere [un gesto] malvagio, piegalo e fagli cambiare direzione; se la rabbia sta per emergere, dimenticala e lasciala andare. Non permettere ai tuoi cinque visceri di nutrire rabbia o vessazione. Controllati mediante i precetti del Tao, incoraggiati con [la speranza] di una lunga vita, con questo realizza ciò che dovresti compiere. [...] Sforzati con tutto te stesso per rallentare la rabbia, poiché le ferite e la morte sono causate dalle emozioni eccessive. Quando i cinque visceri sono già danneggiati, il Tao non può governarli; perciò, il Tao ha proibito ciò [la manifestazione delle emozioni forti]. Ciò che danneggia i cinque visceri è il *qi* disarmonico del metallo, legno, acqua, fuoco e terra [cinque elementi *wuxing* 五行] Se sono in armonia si generano mutualmente, se sono in conflitto si attaccano reciprocamente. Se si segue la rabbia, e si lascia trasportare dalle emozioni, si emette sempre [si sta parlando del *qi*]. Se esce da un viscere [il Qi] supererà gli altri e questa vittoria si trasformerà in una malattia che arresta la vita. [...] (銳者，心方欲圖惡，忿，怒也，皆非道所喜。心欲為惡，挫還之；怒欲發，寬解之，勿使五藏忿怒也。自威以道誠，自勸以長生，於此致當。積死遲怒，傷死以疾，五藏以傷，道不能治，故道誠之，重教之丁寧。五藏所以傷者，皆金木水火土氣不和也。和則相生，戰則相剋，隨怒事情，輒有所發。發一藏則故剋，所勝成病煞人).³³¹

Secondo lo *Xiang'er*, la rabbia e le emozioni violente rappresentano un movimento distruttivo del *qi* e devono essere evitate. In questo contesto, il commentario, come quello di Heshangong, fa riferimento ai cinque visceri (*wuzang* 五藏, fegato, cuore, milza, polmoni e reni) e ai cinque agenti (*wuxing* 五行).³³² Ogni fase corrisponde a un tipo specifico di *qi* ed è associata a uno dei cinque organi interni del corpo umano. Quando

³³⁰ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 36.

³³¹ Laozi *Xiang'er zhu*, commento alla stanza 4.

³³² Come riporta Kleeman, 2016, p.81, il commentario menziona il concetto dei cinque agenti, cinque qualità che si succedono in due modelli distinti: produzione reciproca, in cui il fuoco dà origine alla terra, che produce metallo, che produce acqua, che produce legno; e distruzione reciproca, in cui il fuoco conquista il metallo, che conquista il legno, che conquista la terra, che conquista l'acqua, che vince il fuoco.

una persona si lascia sopraffare dalle emozioni, queste influiscono sull'intensità del *qi* di uno degli organi interni. Questo *qi*, a causa della sua forza, può sopraffare il *qi* degli altri organi, dando origine a una malattia che alla fine uccide la persona. Il commentario prosegue affermando che, sebbene ci siano meno danni quando il *qi* è in fase di declino, anche in questo caso si consuma l'energia vitale del corpo. Pertanto, è fondamentale eliminare le emozioni negative e armonizzare il *qi* delle diverse fasi, permettendo a ciascuna di occupare il proprio posto e di nutrirsi e rigenerarsi reciprocamente, evitando così squilibri che possano portare alla malattia o alla morte.³³³

Il commentario, dunque, propone modelli di comportamento da seguire, alcuni già definiti dal *Daodejing*: la donna e l'infante, già analizzati nel primo capitolo di questa tesi.³³⁴ Soffermandoci sulla figura dell'infante, nel terzo verso della stanza 10 il concetto di *qi* viene menzionato esplicitamente in relazione a questa figura, e viene così interpretato:

Concentra l'energia vitale fino a raggiungere la morbidezza; così si potrà diventare come l'infante (專氣致柔, 能嬰兒) • L'infante non agisce in modo intenzionale, pertanto si conforma con il Tao [...]. [Questo passaggio significa che] se desidera diventare morbido e portare il *qi* nel proprio corpo, bisogna modellare sé stessi come l'infante (嬰兒無為故合道 [...]) 謂欲為柔致氣, 法兒小時).³³⁵

Il concetto di *wuwei*, come nel *Daodejing*, può quindi essere compreso come l'azione non intenzionale tipica dell'infante. Lo *Xiang'er*, inoltre, aggiunge che questo atteggiamento è fondamentale per conservare l'energia vitale.

Accanto a queste figure, il commentario introduce un nuovo modello: il nobile trascendente (*xianshi* 仙士), l'ideale massimo a cui l'adepto del Tao dovrebbe tendere.³³⁶ A differenza del commentario di Heshanggong, dove l'uomo ideale è esclusivamente il saggio, guida del sovrano, nello *Xiang'er* l'essere umano ideale è colui che si dedica

³³³ Bokenkamp, 1997, p.41.

³³⁴ Vedi p. 28-29.

³³⁵ *Laozi Xiang'er zhu*, commento alla stanza 10.

³³⁶ Bokenkamp, 1997, p.41.

principalmente alla coltivazione del Tao e dei suoi precetti, al fine di aspirare alla lunga vita e al raggiungimento dello stato di *xian*.³³⁷

Ma in che modo il Tao manifesta i suoi precetti? Consideriamo il passaggio: “Quando l’Uno disperde la sua forma è il *qi*, quando l’assembla è *Taishang Laojun* che regna dal monte Kunlun” (一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙).³³⁸

Il Tao, dunque, si manifesta e agisce nel mondo attraverso queste trasformazioni. L’Uno, che rappresenta il Tao, mediante la coagulazione della sua energia vitale, assume la forma di Laozi. In altre parole, Laozi è un’ipostasi del Tao, che si manifesta per guidare l’umanità. Nei frammenti dello *Xiang’er* a nostra disposizione, il Tao è rappresentato nella forma di *Taishang Laojun*, e non ci sono altre trasformazioni menzionate, anche se il suo aspetto antropomorfo è chiaramente evidente. Singleton riconosce quattro diverse forme di personificazione del Tao nello *Xiang’er*.³³⁹ Il Tao che esprime emozioni o desideri;³⁴⁰ Il Tao che agisce insegnando o parlando;³⁴¹ Il Tao che ha un corpo e il Tao come soggetto della prima persona (*wu* 吾).³⁴²

Come discusso nei capitoli precedenti di questo lavoro, Il Tao, incarnandosi in Laozi, ha l’obiettivo di guidare gli esseri umani durante i momenti critici della storia, impartendo dei precetti che, se seguiti, permetteranno agli esseri umani di e ristabilire l’ordine nel mondo. In tal senso, la cosmologia presentata nello *Xiang’er* diventa una cosmologia invertita: non è l’uomo che, coltivando la propria energia vitale, si allinea al Tao, ma è il Tao stesso a richiamare l’individuo alla sua responsabilità cosmica.³⁴³

³³⁷ Lo *Xiang’er*, afferma in diversi punti che coloro che intraprendono il percorso per diventare *xian*, si distinguono dalla gente comune (*su ren* 俗人). Ad esempio, *Laozi Xiang’er zhu*, commento alla stanza 20: “Il nobile trascendente è diverso dalla gente comune. [...] La gente comune consuma grano, ma se gli viene tagliato, morirà; il nobile trascendente consuma grano quando può, ma se non può, consumerà il *qi* [...]”.

³³⁸ *Laozi Xiang’er zhu*, commento alla stanza 10.

³³⁹ Singleton, 2002.

³⁴⁰ *Laozi Xiang’er zhu*, commento alla stanza 10: “[Il Dao] “desidera” che anche le persone prendano a modello il suo esempio [del Cielo].”

³⁴¹ *Laozi Xiang’er zhu*, commento alla stanza 9: “Il Dao “insegna” alle persone a congelare la loro essenza e a formare degli spiriti”; *Laozi Xiang’er zhu*, commento alla stanza 17: “Delle cose che il Tao ha “detto”, nessuna può essere scartata.”

³⁴² Vedi *Laozi Xiang’er zhu*, commento alla stanza 13 menzionata a p.80 di questo lavoro.

³⁴³ Puett, 2004, p. 22.

3.3 Distinguendo Wang Bi: un confronto con Heshanggong e lo *Xiang'er*

Il commentario di Wang Bi si distingue nettamente dallo *Xiang'er* e dal commentario di Heshanggong. Proprio in virtù di queste differenze, questo commentario si rivela particolarmente prezioso per effettuare un confronto critico tra queste tre interpretazioni al *Daodejing*. In questo paragrafo, quindi, vedremo il contributo di Wang Bi analizzando principalmente le divergenze interpretative.

Al centro della nostra analisi comparata vi è la visione cosmologica e il concetto di *qi*. Esamineremo dunque come Wang Bi interpreta le tre stanze che affrontano il concetto di *qi*, confrontandole con gli altri due commentari. Va sottolineato che nel commentario di Wang Bi il termine *qi* appare tre volte, sempre in riferimento alle specifiche occorrenze nel *Daodejing*. Inoltre, anche se non disponiamo dei commenti alle stanze 42 e 55 dello *Xiang'er*, grazie all'analisi precedentemente condotta, sarà comunque possibile includerlo nel confronto.

Come affermato precedentemente, la stanza 42 del *Daodejing* è particolarmente emblematica per illustrare i diversi approcci interpretativi. Heshanggong adotta una prospettiva cosmologica tipica della dinastia Han e della tradizione Huang-Lao, attribuendo ai numeri elementi come il *qi*, lo *yin* e lo *yang*. Pur non disponendo di un commento diretto al capitolo, abbiamo ricostruito la visione dello *Xiang'er* basandoci su altri testi della stessa tradizione, che mostrano come il Tao generi il Cielo, il Cielo la Terra, e la Terra gli esseri umani, tutti nati dai tre *qi*.

Wang Bi, senza dubbio, mantiene la visione del *Daodejing* che presenta il Tao come “l’inizio” dei Diecimila Esseri. Tuttavia, a differenza di Heshanggong e dello *Xiang'er*, non adotta una visione cosmologica del processo di creazione, il che non significa che egli non condividesse alcune delle idee cosmologiche presentate negli altri commentari; tali concetti, semplicemente, non rientrano nel suo metodo interpretativo.³⁴⁴

³⁴⁴ Lin Lizhen, 1993, p. 599-609, ad esempio, attraverso un'analisi degli scritti di Wang Bi è arrivata alla conclusione che il concetto di *qi* rimane cruciale nella sua filosofia.

Il suo interesse, come afferma Chan, è rivolto maggiormente verso ciò che potrebbe essere definito la “logica della creazione”.³⁴⁵

Sebbene, come Heshanggong, ritenga che il concetto di "Uno" riveli il mistero del Tao, egli non lo associa all'energia vitale che ha dato origine allo *yin* e allo *yang* e che ha avviato il processo di creazione. Wang Bi, invece, identifica l'"Uno" con il concetto di *wu* 無, che rappresenta la condizione di "assenza di determinazioni fisiche", il "non-esistente" in quanto "non-manifesto", distinto dalla "presenza" e dalla manifestazione dei fenomeni appartengono alla dimensione *you* 有.³⁴⁶ È da *wu* 無 che derivano tutti gli esseri; il "Due" si riferisce all'"Uno e alla sua descrizione", mentre il "Tre" rappresenta la somma di questi elementi. Wang Bi, dunque, fornisce un'interpretazione innovativa dei primi versi della stanza 42:

Diecimila Esseri e diecimila forme: tutte si riconducono all'Uno. Da dove pervengono all'Uno? Dal non-essere. Se giungono all'Uno dal non-essere, l'Uno può dirsi il non-essere. Sarebbe possibile chiamarlo Uno senza la parola? Quando c'è l'Uno e c'è la parola, che è se non il Due? Quando c'è l'Uno e il Due, di seguito generano il Tre (萬物萬形其歸一也何由致一 由於無也由無乃一一可謂無已謂之一豈得無言乎有言有一非 二如何有一有二遂生乎三).³⁴⁷

Per chiarire ulteriormente questo argomento, possiamo confrontare il suo pensiero con quello di Heshanggong. Innanzitutto, il concetto di Uno non si riferisce ad alcuna energia vitale; il Due è inconcepibile senza l'Uno, tuttavia, il Due non emerge dall'Uno nello stesso modo in cui un'energia vitale primordiale genera lo *yin* e lo *yang*. Pertanto, “l'inizio”, come afferma Chan, non è considerato come un riferimento temporale, ma come un'indicazione di priorità concettuale.³⁴⁸

Per Wang Bi, l'Uno rappresenta sia il punto di partenza dei numeri sia il traguardo finale: tutte le cose si riconducono all'Uno. Tuttavia, per comprendere l'Uno, è necessario passare attraverso il concetto di non-essere. Egli, dunque, lavora a ritroso nella sua

³⁴⁵ Chan, 1991, p.105.

³⁴⁶ Andreini, 2018, p. 130.

³⁴⁷ *Laozi Wang Bi zhu*, commento alla stanza 42. I successivi riferimenti testuali al commentario di Wang Bi saranno forniti in traduzione, basata su quella di Wagner, 2003.

³⁴⁸ Chan, 1991, p.105-106.

interpretazione. I Diecimila Esseri sono manifestazioni di una sola fonte, il Tao, e associa questo fondamento di tutta l'esistenza a *wu* o non-essere.³⁴⁹

Per comprendere il commentario di Wang Bi dobbiamo ribadire che il Tao, come discusso nel primo capitolo di questo lavoro, nel *Daodejing* è descritto come privo di forma e nome, dunque, non rientra nella sfera della percezione sensoriale o del pensiero, il che lo rende impossibile da concettualizzare. Difatti, ciò che rientra nella nostra percezione possiede relatività, e le persone generalmente tendono a focalizzarsi più su un aspetto rispetto a un altro. Al contrario, il Tao, come origine del mondo, esiste come un'entità indipendente e senza eguali.³⁵⁰

Wang Bi, dunque, accoglie questa interpretazione: nel passaggio citato, il concetto di non-essere si riferisce a qualcosa che sfugge ai criteri di riconoscimento basati sulla relatività. Tuttavia, poiché abbiamo già attribuito una definizione a ciò che originariamente non può essere definito, sorge la parola, ovvero il concetto, per descrivere quell'elemento (Uno). Aggiungendo ulteriori definizioni a qualcosa che non può essere definito con il linguaggio, si giunge al “Due”. Questi due elementi, a loro volta, si uniscono al concetto di Uno, portando alla percezione del tre e, attraverso questo processo, si arriva infine alla comprensione di tutte le cose.

Come evidenzia Chan, il commento di Wang Bi è in parte ispirato a un passaggio del *Zhuangzi*, che si concentra principalmente sull'inadeguatezza del linguaggio.³⁵¹ Ciò spiega perché Wang Bi faccia riferimento al linguaggio nel suo esame del passaggio da “l'Uno” al “Tre” e ai Diecimila Esseri:

Il cielo e la terra sono nati nello stesso momento in cui sono nato io, tutti gli esseri e me stesso siamo una cosa sola. Siamo già diventati Uno, quindi come posso dire qualcosa? Ma ho appena detto che siamo Uno, quindi come posso non dire qualcosa? L'Uno e ciò che ho detto al riguardo fanno Due, e Due e l'Uno originale fanno Tre [...] (天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三).

Wang Bi, dunque, interpreta il significato del carattere *sheng* 生 non come generare o creare, ma come un processo di percezione da parte del soggetto, cioè

³⁴⁹ Nongbua, 2019, p.33.

³⁵⁰ Vedi paragrafo 1.3.

³⁵¹ Chan, 1991, p.55, riprende questa osservazione da Hatano Taro.

dell'individuo. In una situazione in cui è impossibile avere una percezione concreta, non è possibile menzionare il processo cosmogonico; tuttavia, è chiaro che dal Tao che nasce tale processo. Questo è evidente nel suo commento alla prima stanza:

[...] In generale, tutte le specificità iniziano dal non essere. Pertanto, prima delle forme e dei nomi, [il Tao] è ciò che dà inizio ai Diecimila Esseri. Quando ci sono forme e nomi, [il Tao] permette loro di crescere, li nutre, li specifica e li completa. È la loro madre. Ciò significa che il Tao inizia e completa i Diecimila Esseri grazie al suo essere senza forme e senza nome (凡有皆始於無故未形無名之時則為萬物之始及其有形有名之時則長之育之亨之毒之為其母也。言道以無形無名始成萬物萬物以始以成).³⁵²

Inoltre, nel commento al verso del capitolo 40 che afferma: “I Diecimila Esseri, sotto il Cielo, vive nel dominio della realtà manifesta, e quel che è “manifesto”, da quel che è “non è manifesto” trae vita” (天下萬物生於有, 有生於無), viene così interpretato da Wang Bi:

[...] I Diecimila Esseri hanno vita in virtù del fatto di essere manifeste; l'origine del manifesto ha la sua radice nell'immanifesto. Se si vuole completare ciò che è manifesto, bisogna tornare all'immanifesto (天下萬物生於有, 有生於無。天下之物, 皆以有為生。有之所始, 以無為本。將欲全有, 必反於無也).³⁵³

Un aiuto importante per comprendere questo concetto e il commentario nel suo complesso viene dal testo *La struttura degli indicatori del Laozi*:

[...] Ciò che genera le cose e ciò che permettere di raggiungere i risultati, è necessariamente generato dall'informe, che si basa necessariamente sul senza nome. L'informe e il senza nome [sono definiti] come l'antenato dei Diecimila Esseri [...] (夫物之所以生, 功之所以成, 必生乎無形, 由乎無名。無形無名者, 萬物之宗也 [...]).³⁵⁴

³⁵² Laozi Wang Bi zhu, commento alla stanza 1.

³⁵³ Laozi Wang Bi zhu, commento alla stanza 40.

³⁵⁴ Wagner, 2003, p.82.

Dunque, secondo l'interpretazione di Wang Bi, il “non-manifesto”, non è delimitato da forme definite, è privo di nomi e può quindi essere la base delle moltitudini. Questo “non-manifesto” è ciò che il *Daodejing* definisce come Tao.

Tornando al commento al capitolo 42, notiamo che dopo aver introdotto il concetto di Uno, e descritto il passaggio dal *wu* (il non-essere) al *you* (l'essere), Wang Bi prosegue nel commentare il sesto verso, in cui viene esplicitamente menzionato il concetto di *qi*, affermando che:

All'armonia giungono dal miscelarsi dei soffi vitali (冲氣以為和) • Ecco perché, per quanto riguarda la generazione dei Diecimila Esseri, si è in grado di conoscere il loro padrone, [perché], sebbene esse abbiano diecimila forme [diverse], il miscelarsi dell'energia vitale le rende una sola (故萬物之生吾知其主雖有萬形冲氣一焉).³⁵⁵

Il Tao viene considerato il padrone perché è il principio fondamentale che genera e riconcilia le differenze di tutto ciò che esiste. Questa unità è rappresentata dal “miscelarsi dell'energia vitale”.³⁵⁶

Diversamente da *Heshanggong*, che interpreta questo passaggio enfatizzando il ruolo del *qi* primordiale nel garantire l'armonia e la longevità dei Diecimila Esseri, descrivendo come questo *qi* circoli all'interno di ogni essere vivente, Wang Bi non approfondisce questo concetto, ma si limita a citare le parole del testo senza fornire ulteriori spiegazioni. Questo perché, come abbiamo osservato, ogni commentario esprime la riflessione filosofica e la consapevolezza del periodo in cui è stato redatto. *Heshanggong*, influenzato dalla cosmologia dell'epoca Han, e lo *Xiang'er* prodotto all'interno della comunità dei Maestri Celesti, interpretano il *Daodejing* entro un quadro cosmologico specifico, radicato in una tradizione definita. Al contrario, Wang Bi, esponente della filosofia *Xuanxue* del periodo Wei-Jin, non si affida a speculazioni cosmologiche per supportare la sua interpretazione, considerando il testo completo e autosufficiente, senza bisogno di riferimenti esterni.

Questo approccio si riflette anche nella sua lettura delle altre due stanze che menzionano il concetto di *qi*. Ad esempio, il passaggio al capitolo 10, reso da Andreini

³⁵⁵ Laozi Wang Bi zhu, commento alla stanza 42.

³⁵⁶ Chan, 1991, p. 56.

come: “nel concentrare il soffio vitale fino a renderlo lievissimo [vapore], saprai fare come l’infante?” (專氣致柔，能嬰兒乎), viene interpretato nello *Xiang'er* come un suggerimento per l’adepto ad avvicinarsi a uno stato di esistenza senza coscienza intenzionale, tipica dell’infante, al fine di integrare il *qi* nel proprio corpo. Heshanggong, invece, interpreta questa stanza enfatizzando il mantenimento e la conservazione del *qi* essenziale.

In netto contrasto, Wang Bi propone un’interpretazione strettamente aderente al *textus receptus*, senza aggiungere ulteriori spiegazioni. Egli afferma che:

Dice se si utilizza il *qi* della spontaneità e si raggiunge l’armonia della somma morbidezza si può essere come un neonato privo di desideri. In questo stato, gli esseri rimangono integri e la loro vera natura si perfeziona (言任自然之氣致至柔之和能若嬰兒之無所欲乎則物全而性得矣).³⁵⁷

Mentre il verso della stanza 55, reso da Andreini come: “quando il cuore vuole indirizzare il soffio vitale [disperdendolo] vuol dire ‘Irrigidirsi’(心使氣曰強) Wang Bi afferma solamente: “Nel cuore conviene non aver nulla: chi comanda il *qi* s’irrigidisce” (心宜無有使氣則強).

Alla luce di questi commenti, è stata una posizione ampiamente accettata che Wang Bi abbia rotto con la cosmologia del *qi* prevalente nella dinastia Han e abbia costruito un quadro metafisico-ontologico basato sul concetto di non-essere.³⁵⁸ Come riporta Lin Yi-Wen 林怡奴, gli studiosi che sostengono questa tesi ritengono che Wang Bi nel suo commentario abbia trasformato alcuni concetti cosmologici presenti nel testo in concetti ontologici. L’idea di questi studiosi è che la cosmologia sia un pensiero intrinseco del *Daodejing* ma Wang Bi, pur commentandolo, ha posto maggior enfasi su un’interpretazione ontologica piuttosto che cosmologica. Pertanto, nelle sezioni del *Daodejing* che trattano della cosmologia, il commentario di Wang Bi mostra segni evidenti di una reinterpretazione in chiave ontologica.³⁵⁹

³⁵⁷ Laozi Wang Bi zhu, commento alla stanza 10.

³⁵⁸ Jinyi, 2006, p.70.

³⁵⁹ Lin, 2011, p.31-33.

Edmond Chang, ad esempio, individua nella dialettica tra non-essere ed essere il fondamento del pensiero di Wang Bi.³⁶⁰ Tuttavia, ci sono opinioni diverse riguardo la sua interpretazione. Chan, diversamente, sintetizza la filosofia di Wang Bi attraverso una dialettica tra il non-essere e il principio ordinatore (*li* 理), sostenendo che per l'esegeta questo principio ordinatore è la caratteristica positiva del Tao, parallelamente al “non essere” come principio negativo; il *li*, infatti, rappresenta la sua funzione ordinatrice manifesta e quindi il suo elemento normativo.³⁶¹

Difatti, sarebbe sbagliato dire che, secondo l'interpretazione di Wang Bi il *Daodejing* avrebbe parlato del Tao solo come non-essere. Anzi, la trascendenza del Tao non viene compromessa; diventa invece essenziale dimostrare come la funzione del Tao si traduca in principi fondamentali che regolano l'universo. Così, quando il *Daodejing* al sesto verso della stanza 42 afferma: “Quello che gli altri insegnano, lo insegno anch'io agli altri” (人之所教亦我教人) per Wang Bi significa:

Il mio insegnamento agli altri non è quello di costringerli a seguirlo, ma di sfruttare la spontaneità. Se si attengono al suo principio supremo e lo seguono, godranno necessariamente di buona fortuna, al contrario, soffriranno necessariamente di disgrazie (我之教人非強使人從之也而用夫自然舉其至理順之必吉違之必凶).³⁶²

Il Tao, dunque, rappresenta il principio normativo che l'essere umano deve seguire. Questo principio non è altro che quello della spontaneità o naturalezza e della non-azione. In precedenza, è stato affermato che per Wang Bi il concetto di *ziran* si riferisce alla "spontaneità" o "naturalezza", nel senso di seguire lo sviluppo e la trasformazione delle cose esterne senza interferire.³⁶³ A tal proposito, il commento al verso “Il Cielo e la Terra non agiscono per benevolenza, prendono le diecimila cose per cani di paglia” (天地不仁以萬物為芻狗), afferma:

³⁶⁰ Chang, 2001.

³⁶¹ Chan, 1991, 57-61.

³⁶² *Laozi Wang Bi zhu*, commento alla stanza 42.

³⁶³ Vedi paragrafo 1.3.

Il Cielo e la Terra lasciano che la spontaneità abbia luogo. Non interferiscono e non creano, [quindi] i Diecimila Esseri si ordinano e si regolano spontaneamente [...] (天地任自然無為無造萬物自相治理).³⁶⁴

La generazione e lo sviluppo dei Diecimila esseri sono spontanei, non hanno bisogno di alcun principio generatore, come afferma anche nel commentare la frase "[il Tao] li genera" ([*dao*] *sheng zhi* [道]生之) nel capitolo 10:

[il Tao] non blocca le loro fonti, né assoggetta la loro natura [...] Poiché non blocca le loro fonti, i Diecimila esseri si generano da soli. [...] (不塞其原也不禁其性也 [...] 不塞其原則物自生).³⁶⁵

Nel pensiero di Wang Bi, dunque, il cosmo appare come un sistema già intrinsecamente perfetto, una sorta di armonia preordinata, in cui le cose si evolvono e interagiscono in modo spontaneo. Il Tao stesso, infatti, segue il principio della spontaneità, e questo si riflette nel funzionamento naturale e senza forzature del cosmo.³⁶⁶

Tale spontaneità, che a livello pratico si traduce come non-agire, è il modello che il saggio deve seguire, come abbiamo visto precedentemente e come spiegato da Wang Bi nel commentare il verso: “Sicché il saggio rifiuta l’eccesso, la stravaganza, l’estremo (是以聖人去甚, 去奢, 去泰)”: “Il saggio realizza la spontaneità e penetra nei sentimenti di tutte le cose. Perciò segue e non agisce, scorre e non esegue” (聖人達自然之 性暢萬物之情故因而不為順而不施).³⁶⁷

Come affermato, nel commentario di Heshanggon viene sviluppato un parallelo tra il corpo individuale e lo stato, sostenendo che solo se il sovrano apprende dal saggio come prendersi cura di sé, sarà in grado di governare il regno in pace e armonia. Nel commentario *Xiang'er* il saggio, spesso associato alla figura dell’immortale, viene presentato come una figura esemplare per la società, colui che svuota il proprio ego e si dedica principalmente alla coltivazione del Tao e dei suoi precetti. Il tema di svuotare l’ego insieme al concetto di non-agire, spesso menzionato nel *Daodejing* in relazione al saggio, sono senza dubbio ripresi da tutti e tre i commentari.

³⁶⁴ Laozi *Wang Bi zhu*, commento alla stanza 5.

³⁶⁵ Laozi *Wang Bi zhu*, commento alla stanza 10.

³⁶⁶ Chan, 1991, p.67. Il concetto è espresso a p. 18 di questo lavoro.

³⁶⁷ Laozi *Wang Bi zhu*, commento alla stanza 29.

Tuttavia, vi sono alcune differenze. Ad esempio, prendiamo il concetto di “non-agire”. Come per tutto il commentario, anche la teoria del *wuwei* assume un duplice ruolo nell’interpretazione di Heshanggong, essendo applicato sia nella gestione del corpo che dello stato. Come esplorato nel corso di questo lavoro, i due temi corrono paralleli senza mai allontanarsi l'uno dall'altro:

“Governando il corpo (seguendo il non agire), il *jingshen* ne trae beneficio. Governando lo stato (seguendo il non agire) il popolo ne trae beneficio (法道無為，治身則有益於精神，治國則有益萬民).³⁶⁸

Nello *Xiang Er*, il *wuwei* appare come uno dei precetti da seguire da parte dell'adepto al fine di conservare la vita; tuttavia, non vi è nessun riferimento alla sfera politica. Difatti, la figura del sovrano e del saggio nel testo assumono un ruolo centrale non tanto per le loro responsabilità politiche, ma perché sono i primi seguaci del Tao e quindi il modello da seguire, come afferma il commento al capitolo 3:

“Coloro che sono in alto trasformano coloro che sono in basso, come l'erba viene soffiata dal vento. Se si desidera questo, coloro che sono in alto devono conoscere e riporre la loro fede nel Tao” (上之化下，猶風之靡草。欲如此，上要當知信道).³⁶⁹

Wang Bi, invece, può essere collocato sul lato opposto dello *Xiang'er*; il concetto di non agire non è mai legato a tecniche per conservare la vita o raggiungere l’immortalità, al contrario, è pienamente sviluppato in ambito politico e in relazione al Sovrano che, come interpreta Wang Bi, non interviene attivamente nella gestione dello stato, ma crea le condizioni affinché le cose si sviluppino naturalmente, come espresso nel commento al capitolo 17: “Il sovrano amministra senza agire e pratica l’insegnamento senza parole (人在上居無為之事行不言之教).³⁷⁰

In conclusione, l'analisi comparata dei tre commentari ci ha permesso di evidenziare una netta divergenza interpretativa che, oltre al concetto di *qi*, si manifesta anche nell'interpretazione della figura del saggio e del sovrano. Ricordiamo, infatti che il

³⁶⁸ Laozi Heshanggong zhu, commento alla stanza 43.

³⁶⁹ Laozi Xiang'er zhu, commento alla stanza 3.

³⁷⁰ Laozi Wang Bi zhu, commento alla stanza 17.

commentario di Wang Bi si indirizza principalmente agli intellettuali coinvolti nei circoli della conversazione pura. Proprio per questo motivo, il suo commentario adotta un approccio filosofico che pone enfasi sulla spontaneità del Tao e sull'inadeguatezza del linguaggio per catturare pienamente la sua essenza. Senza dubbio, questa prospettiva ha contribuito al successo storico del suo commentario, rendendolo un punto di riferimento rispetto alle interpretazioni offerte da Heshanggong e dallo *Xiang'er*.

CONCLUSIONI

La presente tesi ha affrontato un'indagine approfondita sul *Daodejing*, un'opera che, per la sua natura enigmatica, ha stimolato nel corso dei secoli una molteplicità di interpretazioni.

All'interno del primo capitolo è stata esaminata la figura di Laozi, analizzando le principali controversie legate alla sua esistenza. Questa analisi ha dimostrato come la sua immagine, così come l'opera a lui ascritta, siano state reinterpretate e adattate per rispondere alle esigenze dei diversi contesti storici e socioculturali. Difatti, dai resoconti ambigui di Sima Qian fino alle complesse agiografie delle dinastie successive, la figura di Laozi si è trasformata da presunto saggio storico in una divinità cosmica, simbolo dell'immortalità e incarnazione del Tao.

Parallelamente, attraverso le diverse testimonianze manoscritte rinvenute nel tempo, è emerso che il *Daodejing* non sorse come un'opera unitaria e definita, ma come un insieme di pensieri raccolti e rielaborati attraverso un processo di stratificazione e ridefinizione protratto per secoli. Inoltre, sono stati esaminati i concetti chiave di Tao 道 e De 德, che rappresentano il nucleo filosofico dell'opera. L'analisi di questi concetti ha evidenziato la complessità e la ricchezza del *Daodejing*, gettando le basi per comprendere il ruolo cruciale svolto dai commentari nella definizione del suo significato.

Nel secondo capitolo è stato messo in luce il processo di canonizzazione del *Daodejing*. L'analisi si è concentrata sull'emergere del *Daodejing* come testo autorevole e sulla sua progressiva elevazione al rango di classico, giungendo alla conclusione che i commentari, in particolare, hanno avuto un ruolo decisivo nella sua affermazione. È stato infatti dimostrato che la presenza di commentari è un chiaro indicatore del prestigio di una determinata opera. In questo contesto, sono stati introdotti i tre commentari classici che hanno contribuito a plasmare la comprensione dell'opera: il commentario di Heshanggong, lo *Xiang'er* e quello di Wang Bi. Ogni commentario è stato analizzato in relazione al suo contesto storico e culturale, dimostrando come ciascuno rifletta una visione unica del *Daodejing*. Questa analisi ha rivelato come, pur partendo dallo stesso

testo, ciascun commentario si sia sviluppato in modo unico, riflettendo metodologie, contesti storici e obiettivi profondamente diversi.

Grazie a un'analisi comparata incentrata sul concetto di *qi* 氣, il terzo capitolo ha messo in luce le differenze tra i tre commentari, evidenziando come ciascuno di essi abbia interpretato la cosmologia presente nell'opera. In tal modo, abbiamo ottenuto una comprensione più approfondita dei diversi modi in cui il *Daodejing* è stato compreso nel corso della storia intellettuale cinese. Heshanggong, attraverso la lente del pensiero Huang-Lao, ha trasformato il *Daodejing* in un manuale pratico, utile sia per la gestione del governo che coltivazione personale. Allo stesso modo, lo *Xiang'er* ha reinterpretato il *Daodejing* per adattarlo alle esigenze della comunità dei Maestri Celesti, trasformandolo in un testo sacro, accessibile a un pubblico più ampio, al fine di promuovere un culto orientato alla conservazione della vita. Questa reinterpretazione ha dato vita a una visione unica del Tao, presentato come una divinità cosciente e antropomorfa, personificandosi nella figura del divino Laozi che impartisce precetti e avvertimenti da seguire. Wang Bi, invece, ha segnato un cambiamento significativo nell'interpretazione del *Daodejing*. Influenzato dalla tradizione *Xuanxue*, l'esegeta ha dato vita a un'interpretazione filosofica che ha reso l'opera più comprensibile nel contesto dei dibattiti filosofici-politici in cui operava, conferendo così nuova profondità e significato al testo. È, pertanto, in questo senso che va compreso il successo della sua esegesi. A tal proposito, Alan Chan e Rudolf Wagner hanno fornito separatamente studi incisivi sulla carriera di questi tre commentari: il commentario *Xiang Er* limitò la sua influenza all'interno del movimento religioso dei Maestri Celesti, mentre l'interpretazione di Heshanggong mantenne una significativa autorità nel panorama intellettuale cinese per molti secoli, in particolare fino alla dinastia Song, quando l'interpretazione di Wang Bi iniziò progressivamente ad affermarsi.³⁷¹

Ma quali sono le ragioni per cui è necessario leggere il *Daodejing* in modi così diversi? La riflessione finale di questa ricerca vuole mettere in luce un aspetto fondamentale che, oltre al *Daodejing*, si applica a qualsiasi opera letteraria o filosofica: nessun testo possiede una lettura univoca, poiché ogni lettore porta con sé la propria interpretazione, influenzata dalla propria visione del mondo, dal proprio contesto storico e culturale e dalle proprie esperienze personali.

³⁷¹ Chan, 1991, p.188-191; Wagner, 2003, p. 3-4.

Difatti, sebbene l'oscurità e l'ambiguità del *Daodejing* lo rendano particolarmente suscettibile a diverse interpretazioni, queste caratteristiche non sono le uniche ragioni alla base delle molteplici interpretazioni. Ogni commentario ha dimostrato che interpretare il *Daodejing* non è stato semplicemente un esercizio accademico o filologico. L'esegesi si è rivelata, piuttosto, un vero e proprio atto di appropriazione, un processo creativo attraverso cui ogni esegeta ha plasmato e reinterpretato il testo secondo la propria prospettiva, aggiungendo così nuovi livelli di significato. La presente tesi, dunque, desidera incoraggiare i futuri lettori a esplorare il *Daodejing* da prospettive diverse.

Infine, si spera di aver contribuito a mantenere vivo l'interesse verso quest'opera, affinché continui a essere oggetto di studio. Il *Daodejing*, infatti, è ancora oggi in grado di offrire spunti di riflessione e ispirazione a chiunque si avvicini alle sue pagine.

Bibliografia

Ames, Roger T.

- (1994). *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press.

Ames, Roger T e Rosemont Jr, Henry

- (2016). *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* Göttingen: V&R unipress GmbH.

Andreini, Attilio

- (2004). *Laozi. Genesi del Daodejing*. Torino: Einaudi.
- (2011). "Categorie dello 'spirito' nella Cina pre-buddhista." In *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, pp. 71–107. Milano: Mimesis.
- (2018). *Daodejing. Il Canone della Via e della Virtù*. Torino: Einaudi.

Andreini, Attilio, e Scarpari, Maurizio

- (2007). *Il Daoismo*. Bologna: Il Mulino.

Bokenkamp, Stephen R.

- (1997). *Early Daoist Scriptures*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

Boltz, William G.

- (1993). "Lao Tzu Tao Te Ching." In Michael Loewe (a cura di), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, pp. 269–292. Berkeley: The Society for the Study of Early China e The Institute of East Asian Studies, University of California.

Brooks, E. Bruce, e Brooks, A. Taeko

- (1998). *The Original Analects*. New York: Columbia University Press.

Bujard, Marianne

- (2013). "Pensiero e religione in epoca imperiale." In T. Lippiello & M. Scarpari (a cura di), *La Cina. Dall'età del Bronzo all'impero Han*, pp. 747–807. Torino: Einaudi.

Campany, Robert F.

- (2002). *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley: University of California Press.

Chan, Alan Kam-leung

- (1991). *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-Shang-Kung Commentaries on the Lao-tzu*. Albany: State University of New York Press.
- (1998a). "A Tale of Two Commentaries: Ho-shang-kung and Wang Pi on the Lao-tzu." In Livia Kohn & Michael LaFargue (a cura di), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, pp. 89–117. Albany: State University of New York Press.
- (1998b). "The Essential Meaning of the Way and Virtue: Yan Zun and 'Laozi Learning' in Early Han China." *Monumenta Serica*, 46, pp.105–127.
- (2000). "The Daodejing and Its Tradition." In Livia Kohn (a cura di), *Daoism Handbook*, pp. 1–29. Leiden: Brill.

Chan, Alan KL, and Yuet-Keung Lo (a cura di)

- (1991). *Philosophy and religion in early medieval China*. State University of New York Press.

Chan, Wing-tsit

- (1963). *The Way of Lao Tzu (Tao-te Ching)*. New York: Bobbs-Merrill

Chang, Edmond Yi-teh

- (2001). *The Aesthetics of Wu: Wang Bi's Ontological Paradigm and the Transformation of Chinese Aesthetics*. Tesi di Dottorato, University of California.

Chen, Guying

- (2020). *The Annotated Critical Laozi with Contemporary Explication and Traditional Commentary*. Leiden: Brill.

Chen, Li-Kuei, e Sung, Winnie

- (2015). "The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition." In Xiaogan Liu (a cura di), *Dao Companion to Daoist Philosophy*. New York: Springer.

Csikszentmihalyi, Mark

- (1994). *Emulating Huangdi: The Theory and Practice of Huang-Lao 180–141 BCE*. Tesi di Dottorato, Stanford University.

Csikszentmihalyi, Mark, e Ivanhoe, Philip J. (a cura di)

- (1999). *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Albany: State University of New York Press.

D'Ambrosio, Paul

- (2016). "Wei-Jin Period Xuanxue 'Neo-Daoism': Re-working the Relationship Between Confucian and Daoist Themes." *Philosophy Compass*, 11, pp. 621–631.

De Meyer, Jan A. M.

- (2004). "Daode zhenjing zhu 道德真經注." In Kristofer Schipper & Franciscus Verellen (a cura di), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press.

Despeux, Catherine

- (2008). (2008). "Essence, Pneuma (Breath, Energy, Vital Force)" in Pregadio Fabrizio (a cura di) *The Encyclopedia of Taoism*. Routledge, New York.

Di Fiori, Larson

- (2018). *Early Intertextual Uses of Parallels with the Laozi and Their Role as Sources of Authority*. Tesi di Dottorato, Brown University.

Ding, Sixin

- (2017). "The Section Division of the Laozi and its Examination." *Contemporary Chinese Thought*, 48, pp. 159–179.

Dien, Albert, & Knapp, Keith (a cura di)

- (2019). *The Cambridge History of China, Volume 2: The Six Dynasties, 220–589*. Cambridge: Cambridge University Press.

Erkes, Eduard

- (1958). *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*. Ascona: Artibus Asiae.

Feng, Cao

- (2017). *Daoism in Early China: Huang-Lao Thought in Light of Excavated Texts*. Tradotto da Callisto Serle, Sharon Small & Jeffrey Keller. New York: Palgrave Macmillan.

Feng Youlan

- (1964). *Zhongguo zhhexueshi xinbian* 中国哲学史新编 (Nuova versione della Storia della filosofia cinese). Pechino: Casa Editrice di Scienze Sociali.

Graham, Angus Charles

- (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court Press.
- (1990). "The Origins of the Legend of Lao Tan." In *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, pp. 111–124. Albany: State University of New York Press.

Graziani, Romain

- (2009). "The Subject and the Sovereign." In John Lagerwey & Marc Kalinowski (a cura di), *Early Chinese Religion, Part One: Shang Through Han (1250 BC–220 AD)*, pp. 459–517. Leiden: Brill.

Hansen, Chad

- (1992). *A Daoist Theory of Chinese Thought*. New York: Oxford University Press.

Harper, Donald

- (2013). "Scienza e mondo naturale." In Maurizio Scarpari & Tiziana Lippiello (a cura di), *La Cina, Vol. I: Dall'età del Bronzo all'Impero Han*. Torino: Einaudi.

Henderson, Jhon e On-Cho Ng

- (2014). "The Commentarial Tradition." In Amy Olberding (a cura di) *Dao Companion to the Analects*, pp. 37–54. Dordrecht: Springer,

Hendrichke, Barbara

- (2000). "Early Daoist Movements." In Livia Kohn (a cura di), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill.

Henricks, Robert G.

- (1982). "On the Chapter Divisions in the Lao-tzu." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45(3), pp. 501–524.
- (1989). *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books.

Huang, Paulos

- (1996). "Lao Zi, The Book and the Man." *Studia Orientalia*, 79, pp. 1–168.

Ivanhoe, Philip J.

- (1999). "The Concept of 'de' ('Virtue') in the Laozi." In Mark Csikszentmihalyi & Philip J. Ivanhoe (a cura di), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, pp. 239–255. Albany: State University of New York Press.

Jiang, Boqian 蔣伯潛

- (1983). *Shisan jing gailun* 十三經概論 (Discussione generale sui Tredici Classici) Shanghai.

Jinyi, Wang

- (2006). *The Concept of Human Nature in Wei-Jin Chinese Philosophy*. Tesi di Dottorato, National University of Singapore.

Kaltenmark, Maxime

- (1953). *Le Lie-sien Tchouan: Biographies légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité*. Pechino: Centre d'études sinologiques de Pékin.
- (1969). *Lao-tzu and Taoism*. Traduzione a cura di Roger Greaves. Stanford, CA: Stanford University Press.

Kalmanson, Leah

- (2021). "Roots and Branches: Self-Cultivation as Political Transformation in Neo-Confucian Thought." In *Chinese Ideology*, pp. 11–24. Routledge.

Karlgren, Bernhard

- (1957). *Grammata Serica Recensa*. Stoccolma: Museum of Far Eastern Antiquities.

Kleeman, Terry F.

- (2016). *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*. Cambridge, London: Harvard University Asia Center.

Kohn, Livia

- (1998). "The Lao-tzu Myth." In Livia Kohn & Michael LaFargue (a cura di), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, pp. 199–218. Albany: State University of New York Press.
- (2000). (a cura di). *Daoism Handbook*. Leiden: Brill.

- (2013). "The Daoist Body of Qi." In *Religion and the Subtle Body in Asia and the West*, pp. 16–32. Routledge.
- (2019). *The Daode jing: A Guide*. New York: Oxford University Press.

Kohn, Livia e Lafargue, Michael (a cura di)

- (1998). *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press

Kwok, Sai Hang

- (2021). "Emptying the Body." In *Harmony in Chinese Thought: A Philosophical Introduction*, pp. 97-115, Rowman & Littlefield Publishers

LaFargue, Michael

- (1992). *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary*. Albany: State University of New York Press.

Lau, D.C.

- (1963). (a cura di) *Lao Tzu: Tao Te Ching*. Harmondsworth: Penguin Books.
- (1982). *Tao Te Ching: Wang Bi Text and Ma Wang Dui Manuscripts*. Hong Kong: The Chinese University Press.

Lebovitz, David J.

- (2021). Molecular Incoherence, Continuity, and the Perfection of the Laozi. *Early China*, 44, 237–319.

Lewis, Mark Edward

- (1999). *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Lin Lizhen 林麗真

- (1993). "Wang Bi 'xing qi xing' shuo xilun" 王弼 '性其情'說析論, in *Wang Shumin xiansheng bashi shouqing lunwenji* 王叔岷先生八十壽慶論文集, pp. 599–609. Taipei

Lin Yi-Wen 林怡文

- (2011). *Metaphysical Theory and Modern Interpretation of Wang Bi's Commentary on Laozi*, Tesi di Dottorato, Università di Taiwan

Liu Xiaogan 劉笑敢

- (1997). *Laozi*. Taipei: Dongda.
- (1998). "Naturalness (Tzu-jan), the Core Value in Taoism: Its Ancient Meaning and Its Significance Today." In Livia Kohn & Michael LaFargue (a cura di), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, pp. 211–228. Albany: State University of New York Press.
- (1999). "An Inquiry into the Core Value of Laozi's Philosophy." In Mark Csikszentmihalyi & Philip J. Ivanhoe (a cura di), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, pp. 211–237. Albany: State University of New York Press.

Loewe, Michael (a cura di)

- (1993). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China e The Institute of East Asian Studies, University of California

Lynn, Richard John

- (1999). *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press.
- (2015). "Wang Bi and Xuanxue", in Xiaogan Liu (a cura di) *Dao Companion to Daoist Philosophy*, New York, Springer.

Makeham, John

- (2003). *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

Mair, Victor H. (a cura di)

- (1990). *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*. New York: Bantam Books.

Meyer, Dirk

- (2009). "Texts, Textual Communities, and Meaning: The Genius Loci of the Warring States Chu Tomb Guodian One." *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 63, 827–856.

Michael, Thomas

- (2015). *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*. Albany: State University of New York Press.

Nongbua, Charintorn

- (2019). *Human Existence and Action in English-Language Translations of the Daodejing*. Tesi di Dottorato, UNSW Sydney.

Onnis, Erica

- (2019). "Il ceppo e l'intaglio. Riflessioni metafisiche sul Daodejing." *Rivista di estetica*, 72, 63–83.

Paolillo, Maurizio

- (2014). *Il daoismo: storia, dottrina, pratiche*. Roma: Carocci.

Pirazzoli-t'Serstevens, Michèle

- (2009). "Death and the Dead: Practices and Images in the Qin and Han." In John Lagerwey e Marc Kalinowski (a cura di), *Early Chinese Religion, Part 1, Volume 2*, pp. 949–1026. Leiden: Brill.

Pregadio, Fabrizio

- (2018). "Il Taoismo." In Donatella Rossi (a cura di), *Fili di Seta: Introduzione al Pensiero Filosofico e Religioso dell'Asia*, pp. 277–400. Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- (2008). *The Encyclopedia of Taoism*. Routledge, New York.

Puett, Michael

- (2004). "Forming Spirits for the Way: The Cosmology of the Xiang'er Commentary to the Laozi." *Journal of Chinese Religions*, 32, 1–27.

Rao, Zongyi 饒宗頤

- (2015). *Laozi Xiang Er xiaozheng 老子想爾校正* (Annotazioni e correzioni al Laozi Xiang'er). Pechino: Zhonghua Shuju.

Reid, Daniel

- (2019). *The Heshang Gong Commentary on Lao Zi's Dao De Jing*. Montreal: Center Ring Publishing.

Robinet, Isabelle

- (1977). *Les commentaires du Tao to king jusqu'au VIIIe siècle*. Parigi: Presses Universitaires de France.
- (1981). *Historie du Taoisme: Des origines au XIV siècle*. Parigi: Cerf.

- (1998). "Later Commentaries: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations." In Livia Kohn & Michael LaFargue (a cura di), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, pp. 119–142. Albany: State University of New York Press.

Roth, Harold

- (1999). *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press.

Sabattini, Mario, e Santangelo, Paolo

- (2004). *Storia della Cina*. Roma-Bari: Laterza.

Schaberg, David

- (2017). "Classics (jing 經)." In Wiebke Denecke, Wai-Yee Li & Xiaofei Tian (a cura di), *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE–900 CE)*, pp. 170–183. Oxford: Oxford University Press.

Schipper, Kristofer

- (1978). "The Taoist Body." *History of Religions*, 17(3–4), 355–386.
- (1993). *The Taoist Body*. Tradotto da Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press.

Schipper, Kristofer, & Verellen, Franciscus (a cura di)

- (2004). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 volumi. Chicago: University of Chicago Press.

Seidel, Anna

- (1969). *La Divinisation de Lao Tseu dans le Taoisme des Han*. Parigi: École Française d'Extrême-Orient.
- (1984). "Taoist Messianism." In *Numen*, 31, 161–174.

Singleton, Allen

- (2002). *Metaphysics and Practice in the Xiang'er Commentary to the Laozi*. Tesi di Dottorato, University of Chicago.

Smith, Thomas E.

- (2008). "Kunlun 崑崙" in Pregadio Fabrizio (a cura di) *The Encyclopedia of Taoism*. Routledge, New York.

Tadd, Misha Andrew

- (2013). *Alternatives to Monism and Dualism: Seeking Yang Substance with Yin Mode in Heshanggong's Commentary on the Daodejing*. Tesi di Dottorato, Boston University.
- (2020). "Dao and Ziran in Heshanggong's Commentary on the Daodejing." In David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄學 (Neo-Daoism)*, pp. 103–128. Cham: Springer.

Tateno, Masami

- (1999). "A Philosophical Analysis of the Laozi from an Ontological Perspective." In Mark Csikszentmihalyi & Philip J. Ivanhoe (a cura di), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, pp. 175–186. Albany: State University of New York Press.

Tomassini, F. (a cura di)

- (1977). *Testi Taoisti*. Torino: UTET.

Waley, Arthur

- (1958). *The Way and Its Power: Lao Tzu's Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press.

Wagner, Rudolf G.

- (2000). *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany: State University of New York Press.
- (2003). *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany: State University of New York Press.

Watts, Alan, e Huang, Ai Chung-Liang

- (2011). *Tao: The Watercourse Way*. Londra: Souvenir Press.

Yan, Hektor K. T.

- (2009). "A Paradox of Virtue: The Daodejing on Virtue and Moral Philosophy." *Philosophy East and West*, 59(2), 173–187.

Zandbergen, Robbert

- (2022). "The Ludibrium of Living Well: A Re-Evaluation of the Religious Worldview of the *Xiang'er* Commentary to the Laozi." *Monumenta Serica*, 70(2), 367–388.

Zhu Daxing 朱大星

- (2007). *Dunhuang ben 'Laozi' yanjiu* 敦煌本《老子》研究 (Ricerca sui manoscritti di Dunhuang del Laozi). Pechino: Zhonghua Shuju.

Zürcher, Erik

- (1959). *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill.

Sitografia

Chan, Alan, "Laozi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Consultato il 27 Agosto 2024.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/laozi/>

Chan, Alan, "Neo-Daoism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Consultato il 9 Agosto 2024.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/neo-daoism/>