

# LE DECLINAZIONI DELLA “COSCIENZA” NELLA CULTURA CINESE

Simona GALLO

(Università degli studi di Milano)

**Abstract:** What seems to have acquired a major role among the manifold aspects of contemporary Chinese cultural landscape is the apparently indiscernible binomial “conscience/consciousness”, which also inhabits the ideological, aesthetic, and common discourses. Notwithstanding, it is an elaborate notion deriving from a philosophical tradition that encompasses a variety of directions and subtle meanings. This paper intends to offer an overview on the multiple declinations of the concept: first, by focussing on the etymology suggested by the Chinese characters, it retraces its philological roots and attempts to reconstruct the genealogy of its use. In the second place, it seeks to contextualize its semantic aspects by elaborating a conventional “ecology” of sense.

**Keywords:** Conscience, cultural discourse, philosophy, Chinese characters, etymology.

## 1. Intenzione: l’orientamento della coscienza

La cultura cinese è pensabile come un caleidoscopio di fenomeni proteiformi da collocare nel tempo e nello spazio, pertanto irriducibile a una lettura monodimensionale, monolingue e monologica. Prefiggersi di rappresentare un panorama tanto composito in un efficace quadro sinottico è peccare di *hybris*; proporsi di tratteggiarne un’impressione, in poche pagine, è pure confessare un’ambizione immodesta. Con umiltà socratica mi accingo pertanto a offrirne una suggestione, non già un ritratto, avviando una riflessione concepita empiricamente attorno a due delle sue coordinate essenziali. In prima istanza, la ricorsiva plasticità di elementi capaci di connotare il discorso attuale, pur preservando una sostanza classica. In seconda istanza, la sorprendente ricchezza del patrimonio linguistico, cifra precipua della cultura cinese che dimora nel segno scritto (*wen* 文<sup>1</sup>). Da ciò, una fra le numerose convergenze

---

<sup>1</sup> Che «è nato con il Cielo e con la terra», scriveva Liu Xie 刘勰 nel VI secolo, nel suo manuale di retorica e poetica *Wenxin diaolong* 文心雕龙. Liu XIE, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, tr. it. e curato da A. Lavagnino, Luni, Milano 1995, p. 48.

possibili risiede nella “coscienza”, termine che possiede un’indubbia centralità nel discorso extrafilosofico attuale, nonostante le radici antiche, ed è finemente e icasticamente significata da una molteplicità di termini che non trova corrispondenza nella nostra lingua. La grande diffusione dell’appello a una coscienza comune – sia essa politica, nazionale, morale, sociale, culturale, fra le molte richiamate in questo e nello scorso secolo – ha garantito a *yishi* 意識 un’ampia popolarità, sottraendole in parte un’eredità culturale. Spogliando tuttavia il concetto del suo ruolo ideologico, è possibile rivenire al senso originario di cui esso si fa portatrice assieme a un ventaglio lessemi nati nel solco di tradizioni filosofiche differenti di cui condivide la sostanza. La varietà lessicale stratificata nei secoli dalla lingua cinese riflette quindi l’intuizione dell’intrinseca polisemia custodita dalla nozione e la necessità di una più precisa identificazione; su ciò è particolarmente interessante porre qui la nostra attenzione.

Poste tali premesse, preme evidenziare che tale studio non intende raggiungere un problema filosofico situandosi all’interno di un dibattito ermeneutico, né tenta di sciogliere un nodo aporetico che conserva il carattere di eternità. Non risolverà quindi il dilemma della qualità della coscienza e le inquietudini esegetiche a essa connaturate in qualsiasi scenario filosofico. Il suo oggetto resta, piuttosto, la profondità prospettica del pensiero legato alla tridimensionalità della parola, che è portatrice di forma, di suono e di senso. Nel metodo, esso adotta l’atteggiamento critico del sinologo che desidera spiegare l’alterità senza imporre in direzione univoca le categorie della tradizione occidentale, muovendo dall’assunto fondamentale che la distanza fra le culture non debba, e neppure possa, assumere un giudizio di valore.

## 2. Tre dimensioni della coscienza

Nel contesto della cultura cinese, numerosi criteri interpretativi popolano l’orizzonte problematico e ancora tutt’ora in divenire del pensiero speculativo sul tema (o problema) della coscienza nella sua dimensione pragmatica, spirituale e cognitiva. A titolo di esempio, secondo Li Zehou 李澤厚, risulta funzionale la combinazione di una coscienza idealistica – per la quale l’individuo si interroga sul proprio percorso – e di una coscienza di tipo più “operativo”, regolata da un ideale di condotta morale,<sup>2</sup> la quale si configurerebbe come integrità morale innata o come abilità di agire, di prendere decisioni che possono condizionare il sé e il mondo. Riesaminando la filosofia classica, anche Cheng Chung-ying concepisce una classificazione plurale, strutturata però su tre livelli reciprocamente interdipendenti. Se il primo ritrae il contesto

---

<sup>2</sup> Li ZEHOU, *The Chinese Aesthetic Tradition*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2010, p. 100.

cosmologico in cui il tutto esiste, il secondo ha origine da una riflessione sull'uomo nel mondo e il terzo, infine, si riferisce a una coscienza sociopolitica, la cui azione è condizionata dai primi due livelli.<sup>3</sup> Sebbene non diano indicazione della densità semantica riflessa in ciascuna rappresentazione verbale, queste proposte ratificano l'esistenza di una pluralità di approcci teoretici per l'organizzazione di un discorso sull'entità della coscienza. L'articolazione di classi o generi appare infatti utile per concepire una catalogazione – per così dire, e del tutto convenzionale – elaborata ragionando sul patrimonio etimologico e su aspetti determinati eleggibili come nuclei teorici sostanziali. Parleremo dunque di “coscienze” seguendo uno schema tripartito, secondo una distinzione metodologica e non ontologica, che allude ad aree semantiche caratterizzate da confini porosi e attraversamento di senso. La prima di queste raggruppa significanti e significati di una coscienza “universale”, nonché un genere di coscienza che allude a una proprietà naturale dell'uomo, innata e trascendentale insieme. La seconda è dedicata, invece, a lemmi che ritraggono una declinazione “individuale”, intesa come luogo in cui avviene un processo psicologico fondamentalmente autoreferenziale. La terza e ultima accoglie una dimensione “sociale”, vale a dire un'esteriorizzazione dell'esperienza cognitiva compiuta dal soggetto.

### 3. Sulla coscienza “universale”

Iniziamo da tre termini che custodiscono significati complessi – parafrasabili ma non immediatamente traducibili – di una forma di coscienza essenziale e umana, cosmologica e istintiva: *tianliang* 天良, *liangxin* 良心 e *liangzhi* 良知. Il comune denominatore dei tre è il carattere *liang* 良 (“buono”), che rinvia a una virtù positiva, come indicato dall'erudito Xu Shen 許慎 nel II secolo nello *Shuowenjiezi* 說文解字.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cheng CHUNG-YING, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, “Journal of Chinese Philosophy”, 37, 1, 2010, pp. 62-75.

<sup>4</sup> Ossia l'opera di sistematizzazione della funzione dei caratteri cinesi, dedicata appunto alla “teoria delle grafie primitive e spiegazione delle grafie derivate”. Si veda il capitolo *Origine e classificazione dei caratteri* in Alessandra LAVAGNINO e Silvia POZZI, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, Carocci, Roma 2013, pp. 21-34.

Essa è corroborata dalla sua forma pittografica arcaica,<sup>5</sup> dove la componente semantica (畀) sembra ritrarre un dono dal cielo (Fig.1):



Figura 1

Il legame ancestrale fra uomo e natura, fra mondo fenomenico e noumeno, e ancora fra Cielo (天) e Terra<sup>6</sup> è pre-culturale e prelogico, pertanto naturale e pressoché imperscrutabile. Appare allora significativo che il primo termine citato, *tianliang* 天良, null'altro che “coscienza”, sia definito come “天賦的善心”,<sup>7</sup> dunque “bontà/virtù innata”, ovvero sia rappresenti una sorta di esplicitazione del concetto di benevolenza celeste connaturata all'uomo. Tale interpretazione è avallata dal primo sinonimo di *tianliang*, *liangxin* 良心,<sup>8</sup> il quale incorpora l'elemento di *xin* 心, ossia il binomio inscindibile e non duale di “mente-cuore”, inteso quale organo degli affetti e dell'intelletto insieme. Ebbene, ciò che si intende per “coscienza” è qui designato come “animo/spirito fondamentalmente buono”,<sup>9</sup> quindi bontà/virtù essenziale, come già

<sup>5</sup> Nello stile *jinwen* 金文, ossia dei caratteri incisi su oggetti rituali generalmente bronzei, dal XVI secolo a.C. *Ibid.*

<sup>6</sup> Tema assai ampio che merita un'articolazione che non ci è qui consentito di offrire. Diremo soltanto che, a tal proposito, l'espressione in quattro caratteri *Tianrenheyi* 天人合一 rende l'idea dell'originaria fusione armoniosa fra l'uomo e il Cielo concepita dal taoismo, in particolare nella filosofia del Maestro Zhuang Zhou.

<sup>7</sup> *XIANDAI HANYU DA CIDIAN* 现代汉语大词典·上册 (Grande dizionario della lingua cinese moderna, vol. 1), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

<sup>8</sup> *HANYU DA CIDIAN* 汉语大词典 (Grande vocabolario della lingua cinese), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2007; *DANGDAI HANYU CIDIAN* 当代汉语词典 (Dizionario della lingua cinese contemporanea), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2001; *XIANDAI HANYU DA CIDIAN* 现代汉语大词典·上册 (Grande dizionario della lingua cinese moderna, vol. 1), 上海辞书出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

<sup>9</sup> Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo studio del Mistero*, Einaudi, Torino 2000, vol. 1, p. 166.

spiega il *Mencio*,<sup>10</sup> testo canonico attribuito all'omonimo discepolo di Confucio. In uno dei più importanti passaggi che caratterizzano il pensiero di Mencio (390-305 a.C.), ossia il capitolo 6A.8, si legge di *liangxin* 良心 come di “ciò che di buono esiste nel cuore dell'uomo”, in quanto potenzialità morale che lo distingue dall'animale e che precede la ragione. *Liangxin* è infatti posseduto *in nuce* e deve essere coltivato perché l'individuo possa sviluppare – accedendo alla dimensione prescrittiva – un'ideale di umanità perfetta, diventando un “uomo di valore” (*junzi* 君子<sup>11</sup>). È appunto nel quadro dell'etica menciana<sup>12</sup> che si dispiega il discorso sulla configurazione dell'umano e sulla sua fisiologia morale, spontaneamente tendente alla bontà, secondo una logica descrittiva. E dunque,

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。  
Solo chi si dedica completamente alla realizzazione del proprio cuore comprende la propria natura; comprendendo la propria natura, comprende il Cielo. Mantenere integro il proprio cuore e nutrire la propria natura: così si serve il Cielo.<sup>13</sup>

In tale disposizione a comportarsi in accordo con la propria natura, la componente cognitiva (*zhi* 知) assume una funzione fondamentale, come si evince dal passo appena citato.<sup>14</sup> Nel medesimo capitolo, il *Jinxin shang* 盡心上, Mencio si esprime in questi termini:

---

<sup>10</sup> Descritta da Scarpari come «un'opera composita, sapientemente costruita lungo due filoni principali, indipendenti ma al tempo stesso intersecanti e correlati: da una parte, abbiamo la sfera privata, che ha al centro l'uomo, con le sue peculiarità, le sue inclinazioni naturali e le sue infinite potenzialità, sulla quale Mencio, al pari del suo maestro, intende intervenire secondo un progetto educativo ben definito che trae ispirazione da valori e ideali tradizionali ritenuti imprescindibili in una società realmente pacifica, ordinata e armoniosa; dall'altra, abbiamo la sfera pubblica, che deve essere gestita con grande senso dello stato, dell'interesse generale, del dovere del sovrano e dei suoi funzionari nei confronti del popolo, affinché si giunga a porre la parola fine alla situazione di guerra permanente che aveva creato solo divisioni, distruzione e morte, dissipato una quantità incommensurabile di energie e risorse umane e materiali, e creato le condizioni per una crisi ideologica e spirituale senza precedenti» (Maurizio SCARPARI, *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, a cura di Attilio ANDREINI, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 29-30).

<sup>11</sup> Ossia «la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo», come è descritta da Confucio nei *Dialoghi*; *ivi*, p. 24.

<sup>12</sup> Sostanziata da una vastissima letteratura critica e da studi filologici, e della quale non possiamo purtroppo trattare in questa sede.

<sup>13</sup> Ludovica GALLINARO, *La natura polisemica di cheng 誠 in Mengzi 孟子 4a12 e Xunzi 荀子 3.9*, in Attilio ANDREINI (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 120.

<sup>14</sup> Dal Mengzi 7A1; traduzione in italiano in Maurizio SCARPARI, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia 2002, p. 91.

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。(7a, 15)

Ciò che l'uomo è in grado di compiere senza averlo appreso rientra nelle sue capacità naturali. Ciò di cui egli è consapevole senza aver riflettuto rientra nelle sue percezioni naturali.<sup>15</sup>

L'idea di una cognizione innata – di ciò che è bene e ciò che è male – è sussunta nel concetto di *liangzhi* 良知, interpretabile come forma di conoscenza intuitiva, come conoscenza morale innata o, più efficacemente, come un termine della coscienza. Esso accenna a una funzione di sinderesi ripresa e teorizzata dal neoconfucianesimo con Zhu Xi 朱熹 (1130?-1200) e ancor più con Wang Yangmin 王陽明 (1472-1529). Se il primo intende una “coscienza morale innata” in quanto principio Celeste, pertanto connesso a una dimensione esteriore, il secondo interpreta il concetto di *liangzhi* come cifra dell'umano, come elemento attraverso cui si plasma la virtù (morale) nell'esistenza.<sup>16</sup> Di Wang Yangmin diremo solo – senza addentrarci nelle complesse questioni di interpretazione della dottrina – del ritorno alla proposta Menciana di un genere di comprensione non intellettuale, la quale «informa la conoscenza percettiva fornita dai sensi».<sup>17</sup> *Liangzhi* non descrive solo un aspetto “procedurale”, giacché è discernimento in potenza e in atto, è coscienza *di* mediante l'intenzione. La direzione e l'azione morale, che è coscienza, poggia dunque su una sorta di propensione psichica che attende le sollecitazioni del mondo fenomenico percepite dai sensi e filtrate da una moralità naturale. Secondo il neoconfucianesimo, perciò, l'uomo fa appello alla propria interiorità per esercitare una facoltà di conoscenza innata sul mondo sensibile, una coscienza che è più simile a un “io sento”. Da qui è possibile affermare che, seppure a differenti livelli, con *tianliang*, *liangxin* e *liangzhi* la coscienza si spiega come prerequisito puro, come polo di percezione psicologica esperienziale, più che razionale, mediata da un'entità sovransensibile.<sup>18</sup>

#### 4. Sulla coscienza “individuale”

Che il nucleo cognitivo della coscienza (da *conscire* e *cum scire*) sia condiviso dalla cultura cinese, pur secondo declinazioni differenti, non è probabilmente fonte di sorpresa. Risulta peculiare, tuttavia, che essa sia altresì descritta quale esperienza

<sup>15</sup> Traduzione di Luca VANTAGGIATO, *Per Natura Siam Vicini: Analisi del Manoscritto Xing zì mìng chū rivenuto a Guōdiàn*, Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, Venezia 2010, p. 145.

<sup>16</sup> Per approfondire, si veda Yang GUORONG, *Philosophical Horizons. Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2019.

<sup>17</sup> Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dall'Introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino 2000, vol. 2, p. 568.

<sup>18</sup> Li ZEHOU, *The Chinese Aesthetic Tradition*, p. 198.

psicologico-empirica di trasformazione interiore, di espansione delle facoltà del sé molto prima delle concezioni idealistiche e delle riflessioni fenomenologiche apparse in Occidente dal XVIII secolo. Com'è noto, la filosofia buddhista, penetrata in Cina dalla Via della Seta già dal I secolo a.C., arricchisce il panorama speculativo cinese grazie all'introduzione dal sanscrito di termini e concetti inediti, e con essi nuove prospettive sull'uomo in rapporto con il proprio essere e con il reale.<sup>19</sup> Il carattere di immanentismo della coscienza – così come designata da *tianliang*, *liangxin* e *liangzhi* – sublima nello sforzo di apprendimento attraverso il trascendimento di sé, nell'intenzione di praticare una consapevolezza non già morale, bensì spirituale. Per articolare questo discorso, che in virtù di una coerenza con il suo oggetto primario deve rinunciare a una trattazione sistematica dei fondamenti storici e ontologici, possono essere individuati alcuni elementi paradigmatici che veicolano indicazioni di più livelli di “coscienza”: *yan* 眼 per visione, *jue* 覺 per consapevolezza, *shi* 識 per conoscenza. Esiste infatti una progressione analitica nel percorso da una coscienza empirica a un'autocoscienza trascendentale che è fonte di saggezza (*zhi* 智), ovvero una consapevolezza assoluta che può condurre alla “Buddhità” o, secondo alcuni, coincidere con la stessa “natura-di-Buddha” (*foxing* 佛性).<sup>20</sup>

Ciò che sovrintende la vera conoscenza non ha nulla a che vedere con il cogito cartesiano e con l'“io penso” kantiano, giacché poggia su una sapienza non razionale. Appare allora naturale parlare di *xinyan* 心眼 quale coscienza (conoscenza) empirica del mondo – formata da *yan* 眼 agganciato a *xin* 心 – stimolata dalla saggezza intuitiva della “mente-cuore”, capace di vedere chiaramente (*kanming* 看明, o meglio *dongcha* 洞察). Il termine è in uso già in epoca Tang 唐 (618-907) nel significato di innata e spontanea facoltà di discernimento, cui è attribuito grande valore,<sup>21</sup> nel lessico buddhista, in particolare della scuola Chan 禪,<sup>22</sup> *xinyan* si definisce come forza introspettiva e abilità percettiva, dunque metodo di conoscenza e coscienza stessa del reale.<sup>23</sup> A tale contesto

<sup>19</sup> Si legga Arthur F. WRIGHT, *The Legacy of Buddhism in China*, in *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, Stanford 1959, pp. 108-127.

<sup>20</sup> Vincent SHEN, *Appropriating the Other and Transforming Consciousness into Wisdom: Some Philosophical Reflections on Chinese Buddhism*, “*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*”, 3, 1, 2003, p. 58.

<sup>21</sup> TANGDAI SHIYU YUCI CIDIAN 唐代诗词语词典故词典 (Dizionario delle citazioni letterarie delle espressioni nelle poesie di epoca Tang), 社会科学文献出版社 / Social Sciences Academic Press, Beijing 1992.

<sup>22</sup> Una delle scuole buddhiste cinesi, meglio nota in Occidente come Zen.

<sup>23</sup> FOYUAN YUCI CIDIAN 佛源语词词典 (Dizionario dei termini buddhisti), 语文出版社 / Language and Culture Press, Beijing 2007.

è ascritta anche l'idea di una saggezza spirituale, comunicata da *shenzhi* 神智, che peraltro traduce il concetto fondamentale della metafisica Sufi di *ma'rifah*, intriso però del misticismo dell'esperienza estatica. Più vicino al pensiero cinese è invece *shenzhi* 神志, dove *zhi* 志 ritrae l'aspirazione di volontà della “mente-cuore”:<sup>24</sup> *shenzhi* è dunque percezione e consapevolezza, ma anche disposizione spirituale; pertanto, sintetizza un'immagine di presenza a sé stessi, nella piena facoltà delle proprie abilità mentali e sensoriali.

La ricerca di una visione-percezione chiara e completa, ovverosia di una lucidità spirituale, richiama il riferimento all'illuminazione, una nozione ben nota all'Occidente nella sua accezione più esotica e orientalista. Restando però nel dominio del lessico filosofico di matrice buddhista parleremo di *jue* 覺 (dal sanscrito *bodhi*), ossia “risveglio (dal sonno)”, “acquisizione di consapevolezza”, e di alcuni suoi composti. Nella forma non semplificata, il carattere *jue* 覺 è costituito da due parti collaboranti nella dimensione semantica e fonetica, *jian* 見 (“vedere”) e *xue* 學 (“apprendere”). Paragonato al passaggio dall'illusione del sogno alla chiarezza del reale,<sup>25</sup> il genere di apprendimento ottenuto dall'osservazione è presieduta dalla partecipazione della mente, eppure non è di natura intellettuale. La coscienza acquisita è coscienza di sé (*zijue* 自覺) come impermanenza, come emancipazione dall'illusione dell'io come entità autonoma e stabile. Il risveglio (*xingwu* 醒悟) coincide con la cognizione della verità sul mondo sensibile, che è acquisizione di una “coscienza risvegliata”, appunro *juewu* 覺悟. Il suo significato primario di “arrivare a comprendere” è quindi ottenuto dalla sinergia fra *jue* e *wu* 悟, un carattere composto dall'elemento *xin* (“mente-cuore”) affiancato a *wu* (“io”, nella lingua arcaica), che icasticamente preannuncia il tropo della cognizione spirituale (Fig. 2).



Figura 2<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Come si evince dall'interpretazione fornita dallo Shuowenjiezi, ossia «意也從心之聲», quindi «l'intenzione nasce dal cuore». <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zh>.

<sup>25</sup> Che per la filosofia buddhista coincide con uno stato di vacuità. Erik ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Brill, Leiden 2007.

<sup>26</sup> <https://hanziyuan.net/#%E6%82%9F>.



Di *juewu* si leggeva già nel III a.C. attraverso il *Xunzi* 荀子, un altro testo canonico della tradizione confuciana,<sup>27</sup> come pure nei classici storiografici dello *Shiji* 史記 e dello *Hanshu* 漢書;<sup>28</sup> tuttavia, nell'alveo della filosofia buddhista, esso è riarticolato secondo una concezione metafisica.

La dinamica di appropriazione e rilettura dei termini è ricorrente nella cultura cinese, come ulteriormente dimostra *zhijue* 知覺, un altro traduce di coscienza e concetto che appartiene all'epistemologia neoconfuciana di epoca Song-Ming.<sup>29</sup>

*Zhijue* chiaramente pone in risalto la percezione come precipua abilità cognitiva della mente,<sup>30</sup> o meglio della “mente-cuore”, giacché *zhi* 知 è “sapere/comprendere” e partecipa della natura umana (*xing* 性). Ciò riporta il discorso sul tema annoso della eventuale identità fra conoscenza e coscienza, ossia coscienza-*conscire*. Non è casuale allora che il concetto di coscienza in quanto elemento della personalità per il Buddhismo delle origini – se si allude al sanscrito *vijñāna*, ossia uno degli “aggregati” (*skandha*) di cui il sé impermanente è costituito – sia reso proprio da *shi* 識 (“conoscere”, o meglio “riconoscere”<sup>31</sup>). Attorno a tale fondamento teoretico si sviluppa peraltro la scuola buddhista cinese *Weishi* 唯識<sup>32</sup> (“sola coscienza” o “sola mente”) erede della *yogācāra*, buddhismo cinese,<sup>33</sup> elaborato dal monaco buddhista, pellegrino ed esegeta Xuanzang 玄奘 (602-664), nel *Cheng weishi lun* 成唯識論 (“Discorso sulla teoria della sola mente”). Un contributo interessante della scuola *Weishi* sta nell'affermazione della

<sup>27</sup> Trattato filosofico in 37 capitoli, attribuito all'altro grande erede del Maestro, che al pari del Mengzi riflette sulla natura umana (*xing* 性), ma si contrappone nell'idea di un'essenza prevalentemente “non buona”.

<sup>28</sup> Due monumentali capolavori storiografici che registrano rispettivamente tremila anni di storia della Cina antica e la prima storia dinastica, dell'impero Han, redatti nel I secolo a.C. e nel I secolo d.C.

<sup>29</sup> ZHONGGUO ZHEXUE DA CIDIAN 中国哲学大辞典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中国社会科学出版社 / China Social Sciences Press, Pechino 1994. Per approfondire si legga Yueh-Hui LIN 林月惠, 良知与知觉 - 析论罗整庵与欧阳南野的论辩 (*Liangzhi e zhijue: un'analisi del dibattito fra Luo Zhengan e Ouyang Nanyue*), “Zhongguo wenzhe yanjiu jikan 中国文哲研究集刊”, 34, 2009, pp. 287-317.

<sup>30</sup> ZHONGGUO ZHEXUE DA CIDIAN 中国哲学大辞典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中国社会科学出版社 / China Social Sciences Press, Pechino 1994.

<sup>31</sup> ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China*.

<sup>32</sup> O Faxiangzong 法相宗. Per approfondire, Ester BIANCHI, *Il Buddhismo cinese. Storia, dottrine, pratiche e specificità*, in Donatella ROSSI (a cura di), *Fili di Seta. Introduzione al Pensiero Filosofico e Religioso dell'Asia*, Ubaldini Editore, Roma 2017; Edward CONZE, *Libri Buddhisti della sapienza*, Mondadori, Milano 1955, pp. 193-196.

<sup>33</sup> Si legga JeeLoo LIU, *An Introduction to Chinese Philosophy. From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Maiden 2006.

possibilità della coscienza di trasformarsi in saggezza suprema, attraverso un processo di identificazione e di purificazione dell'autocoscienza che può condurre alla Buddhità.<sup>34</sup> Per la scuola Chan, invece, il fine della pratica meditativa è quello di raggiungere una “mente pura”, dunque uno stato di distacco da ogni organo sensoriale – persino la “mente-cuore” – per giungere a una non-coscienza, appunto *wuxin* 無心 (non-“mente-cuore”).<sup>35</sup>

Dal buddhismo cinese proviene anche un'altra “coscienza”, la stessa *yishi* 意識 introdotta all'inizio di questo saggio come termine in uso ormai in un linguaggio comune. Cionondimeno, *yishi* nasce come concetto polisemico composto e plurale, grazie alle differenti interpretazioni attribuite dalla tradizione buddhista in Cina. Secondo Zhimin 智謙, della scuola Tiantai 天臺,<sup>36</sup> *yishi* comprende ogni genere di conoscenza derivante dall'esperienza sensoriale. Per il già citato Xuanzang, invece, essa non è soltanto esteriorizzazione della comprensione fenomenica: ebbene, è responsabile di un processo di interiorizzazione di conoscenza, quanto del movimento dal sé al fuori-di-sé.<sup>37</sup> Su questo spunto, in particolare, ragioneremo nel paragrafo successivo.

## 5. Sulla coscienza sociale

La proiezione verso l'esterno di consapevolezza e valori acquisiti dall'individuo, nonché quel meccanismo di creazione e coesione identitaria del singolo nei confronti di una collettività, assume il profilo di uno “spirito” collettivo – o puro *jingshen* 精神, “spirito”, come propone Beatrice Gallelli<sup>38</sup> – che si sovrappone a ciò che intendiamo qui per coscienza “sociale”. In tal senso, essa è paragonabile alla coscienza comune, che è sempre coscienza *di*, descritta da Yang Guorong come predisposizione spirituale, appunto *jingshen*, o intenzione specifica di un determinato gruppo di persone.<sup>39</sup> La componente di intenzionalità è rappresentata icasticamente da *yi* 意, in particolare nella grafia antica del suo carattere, in cui l'elemento “suono/voce” (*yin* 音) è posto

<sup>34</sup> SHEN, APPROPRIATING THE OTHER, pp. 57-59.

<sup>35</sup> Bernard FAURE, *Unmasking Buddhism*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, p. 79.

<sup>36</sup> Si veda a tal proposito il già citato studio di BIANCHI, *Il Buddhismo cinese*.

<sup>37</sup> ZHONGGUO ZHEXUE DA CIDIAN 中国哲学大辞典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中国社会科学出版社 / China Social Sciences Press, Pechino 1994.

<sup>38</sup> Beatrice GALLELLI, *La Cina di oggi in otto parole*, Il Mulino, Bologna 2021.

<sup>39</sup> Yang GUORONG, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, “Journal of Chinese Philosophy”, 37, 1, 2010, p. 50.

sopra, quindi all'interno della “mente-cuore” (*xin* 心), come illustrato dall'immagine sottostante (Fig. 3):



Figura 3<sup>40</sup>

Ed è centrale anche nella fenomenologia e nella gnoseologia husserliana, risultando quindi determinante nell'elaborazione del concetto di *yishi* 意識 quale consapevolezza/comprendimento/percezione acuta del sé anche al di fuori di sé; in altri termini, designa la possibilità di riferirsi a un *altro* differente da sé. Si può parlare perciò di una coscienza sociale nella misura in cui tale intenzionalità, derivata da un'appropriazione di valori e consapevolezze, fornisca indicazioni su come agire e interagire all'interno dell'infrastruttura della società.

L'adozione di determinati filtri interpretativi della realtà fenomenica è generatrice di una forma di coscienza che fa appello a una coesione di natura spesso ideologica, in particolare dall'epoca moderna. A tal proposito, degno di nota appare il fatto che il termine stesso di “ideologia” è il frutto dell'accostamento di *yishi* 意識 e *xingtai* 形態: letteralmente, “modello”/“forma” della coscienza”. Secondo quanto riportato da Mahoney, *yishixingtai* 意識形態, un termine ascritto al lessico specializzato del Partito Comunista Cinese a partire dalla fondazione della Repubblica (1949), è peraltro un neologismo che fa il suo ingresso lingua cinese a cavallo del XX secolo, per mezzo di una traduzione dal giapponese di un testo marxista presumibilmente ad opera di Lenin.<sup>41</sup> Connotato da un significato positivo, nella storia è stato spesso preferito al più generico *sixiang* 思想, “pensiero”.<sup>42</sup> Adrian Krawczyk osserva che

*yishixingtai* had a fixed meaning long before Marxist intellectuals had begun to translate parts of the *The German Ideology* into Chinese little by little. For these reasons, “ideology” became a key concept in the revolutionary transformations of modern China.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> <https://hanziyuan.net/#%E6%84%8F>

<sup>41</sup> Josef Gregory MAHONEY, *Ideology, Telos and 'Communist Vanguard' From Mao Zedong to Hu Jintao*, “Journal of Chinese Political Science”, 14, 2, 2009, p. 158.

<sup>42</sup> Basti pensare all'espressione iconica di “Mao Zedong-pensiero”.

<sup>43</sup> Adrian KRAWCZYK, *Marxist Theories of Ideology in Contemporary China: The Pioneering Work of Yu Wujin*, “Asian Studies”, VII, 1, 2019, pp. 155–174.

È dunque ipotizzabile che lo stesso termine di *yishi* 意識 costituisca un'eredità di un lessico politico di matrice marxista – per cui la coscienza è un prodotto sociale<sup>44</sup> – consolidatosi nella seconda metà del XX secolo cinese. A sua volta, *yishi* si annovera fra i “prestiti grafici di ritorno”, secondo gli studi di Lydia Liu, ossia fra quei della lingua cinese classica impiegati in Giappone per tradurre concetti nuovi tratti dalle opere europee, a loro volta introdotte in Cina mediante le traduzioni dal giapponese:<sup>45</sup> l'*yishi* del *Lun heng* 論衡<sup>46</sup> si fa allora *ishiki* per poi tornare a *yishi*, ma in una nuova veste.<sup>47</sup> E così, l'inconscio freudiano diventa *wuyishi* 無意識 (“non” + “coscienza”) e il subconscio *qian yishi* 潛意識 (“segreto/latente” + “coscienza”). Ciò non oblitera il fatto che il *Bewußtsein* – che, come evidenziato da Heidegger pone la centralità sul vedere, o meglio sulla visione<sup>48</sup> – resta variamente articolato in contesti differenti nella modernità<sup>49</sup> quanto nella contemporaneità.

## 6. Riflessioni conclusive

*Bewußtsein*, *Gewissen*, *conscience* e “coscienza” non arrivano a rendere la poliedrica e puntuale rifrazione lessicale elaborato dalla lingua cinese nei secoli, in risposta a un prisma di stimoli filosofici: ciò appare come evidenza pressoché apodittica. Sarebbe opportuno, se non doveroso, approfondire allora la diagnosi delle ragioni che hanno condotto alla creazione di un simile scenario, in cui distinzioni concettualmente nette lasciano spazio a una convergenza, talvolta complementare, di senso. Sarebbe altresì interessante concepire approcci metodologici agevoli per ripercorrere in maniera assai meno marginale la genealogia dei riferimenti teorici nelle loro diverse fasi storiche, ed entrare nei problemi inerenti all'uso dei termini e alla loro facoltà.

Resta inteso, però, che trattare di coscienza in quanto principio di tutto ciò che appare ed esiste nell'uomo, di coscienza in quanto conoscenza del sé o autoesame, oppure ancora di coscienza riflessiva, soggettiva, cosmologica o sociale richiede uno

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 163-164.

<sup>45</sup> Lydia H. LIU, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*, Stanford University Press, Stanford 1995, p. 302.

<sup>46</sup> Testo classico attribuito a Wang Chong 王充 (27-97), della dinastia degli Han posteriori (25-220), comparso sul finire del primo secolo. L'opera si inserisce all'interno di una tradizione di critica letteraria, filosofica e scientifica, e cerca confutare alcuni principi chiave del taoismo.

<sup>47</sup> LIU, *Translingual Practice*, p. 310.

<sup>48</sup> Nel GA 15, *Seminaire*, pp. 379-380, citato da Alessandro GIORDANI, *Il problema della verità. Heidegger vs Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, p. 8.

<sup>49</sup> Come dimostra, ad esempio, il titolo del saggio *Wenyijia de juewu* 文艺家的觉悟 (*La coscienza degli artisti e degli scrittori*), pubblicato nel 1926 dallo scrittore e intellettuale Guo Moruo 郭沫若 (1892-1978).

sforzo di rilettura critica del vastissimo patrimonio cinese, dove il segno scritto (*wen*) rimane centrale, tanto potente da plasmare il discorso, quindi il pensiero. Ciò ci impone, *coscienziosamente*, di tornare a esplorare il paradigma degno di interesse del problema della coscienza come depositaria dei significati nella cultura cinese.

### **Nota bibliografica**

Ester BIANCHI, *Il Buddhismo cinese. Storia, dottrine, pratiche e specificità*, in Donatella ROSSI (a cura di), *Fili di Seta. Introduzione al Pensiero Filosofico e Religioso dell'Asia*, Ubaldini Editore, Roma 2017.

Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo studio del Mistero*, Einaudi, Torino 2000, vol. 1.

Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dall'Introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino 2000, vol. 2.

Chung-ying CHENG, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, "Journal of Chinese Philosophy", 37, 1, 2010, pp. 62-75.

Edward CONZE, *Libri Buddhisti della sapienza*, Mondadori, Milano 1955.

Bernard FAURE, *Unmasking Buddhism*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.

Beatrice GALLELLI, *La Cina di oggi in otto parole*, Il Mulino, Bologna 2021.

Ludovica GALLINARO, *La natura polisemica di cheng 誠 in Mengzi 孟子 4a12 e Xunzi 荀子 3.9*, in Attilio ANDREINI (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 105-134.

Alessandro GIORDANI, *Il problema della verità. Heidegger vs Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, 2001.

Yang GUORONG, *Philosophical Horizons. Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2019.

Yang GUORONG, *Wang Yangming's Moral Philosophy: Innate Consciousness and Virtue*, "Journal of Chinese Philosophy", 37, 1, 2010, pp. 62-75.

Adrian KRAWCZYK, *Marxist Theories of Ideology in Contemporary China: The Pioneering Work of Yu Wujin*, "Asian Studies", VII, 1, 2019, pp. 155-174.

- Yueh-Hui LIN 林月惠, 良知與知覺—析論羅整庵與歐陽南野的論辯 (*Liangzhi e zhijue: un'analisi del dibattito fra Luo Zhengan e Ouyang Nanyè*), *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊, 34, 2009, pp. 287-317.
- JeeLoo LIU, *An Introduction to Chinese Philosophy. From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Maiden 2006.
- Lydia H. LIU, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*. Stanford University Press, Stanford 1995.
- Josef Gregory MAHONEY, *Ideology, Telos and 'Communist Vanguard' From Mao Zedong to Hu Jintao*, "Journal of Chinese Political Science", 14, 2, 2009, pp. 135-166.
- Maurizio SCARPARI, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina, Venezia 2002.
- Maurizio SCARPARI, *La regola d'oro e il Mengzi*, in Attilio ANDREINI (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 13-44.
- Vincent SHEN, *Appropriating the Other and Transforming Consciousness into Wisdom: Some Philosophical Reflections on Chinese Buddhism*, "Dao: A Journal of Comparative Philosophy", 3, 1, 2003, pp. 43-62.
- Luca VANTAGGIATO, *Per Natura Siam Vicini: Analisi del Manoscritto Xing zì mìng chū rivenuto a Guōdiàn*, Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia 2010.
- Arthur F. WRIGHT, *The Legacy of Buddhism in China*, in *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, Stanford 1959, pp. 108-127.
- Liu XIE, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, trad. it. e cura di Alessandra Lavagnino, Luni, Milano 1995.
- Li ZEHOU, *The Chinese Aesthetic Tradition*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2010.
- Erik ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Brill, Leiden 2007.

## Riferimenti lessicografici

DANGDAI HANYU CIDIAN 當代漢語詞典 (Dizionario della lingua cinese contemporanea), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2001.

FOYUAN YUCI CIDIAN 佛源語詞詞典 (Dizionario dei termini buddhisti), 語文出版社 /Language and Culture Press, Beijing 2007.

HANYU DA CIDIAN 漢語大詞典 (Grande vocabolario della lingua cinese), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2007.

HANYU DA CIDIAN 漢語大詞典 (Grande vocabolario della lingua cinese), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

TANGDAI SHIYU YUCI CIDIAN 唐代詩詞語詞典故詞典 (Dizionario delle citazioni letterarie delle espressioni nelle poesie di epoca Tang), 社會科學文獻出版社/Social Sciences Academic Press, Beijing 1992.

XIANDAI HANYU DA CIDIAN 現代漢語大詞典·上冊 (Grande dizionario della lingua cinese moderna, vol. 1), 上海辭書出版社/Shanghai Lexicographical Publishing House, Shanghai 2010.

ZHONGGUO ZHIXUE DA CIDIAN 中國哲學大辭典 (Grande dizionario della filosofia cinese), 中國社會科學出版社/ China Social Sciences Press, Pechino 1994.

## Riferimenti sitografici

<https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zh>.

<https://hanziyuan.net/#%E8%AD%98>.

<https://hanziyuan.net/#%E6%82%9F>.

<https://hanziyuan.net/#%E6%84%8F>.