



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea

Tiyong bu er 體用不二

Xiong Shili e il confronto con il buddhismo nel *Tiyong lun* 體用論

Relatore

Dott. Jacopo Scarin

Correlatrice

Ch.ma prof.ssa Francesca Tarocco

Laureanda

Linda Anna Pietrasanta

Matricola 866670

Anno accademico

2021/2022

Indice

ABSTRACT	3
前言	4
INTRODUZIONE	6
CAPITOLO 1 – CONTESTO STORICO E CENNI BIOGRAFICI	8
1.1 CINA REPUBBLICANA (1912-1949)	8
1.1.2 XIONG E LA CADUTA DELL'IMPERO QING	8
1.1.2 ANNI REPUBBLICANI	10
1.1.3 REVIVAL YOGĀCĀRA	13
1.2 POST-1949: XIONG E IL MAOISMO	15
1.2.1 PRIMA FASE: 1949-1960	15
1.2.2 SECONDA FASE: XIONG E LA RIVOLUZIONE CULTURALE (1960-1968)	19
1.3 A POSTERIORI: NUOVO CONFUCIANESIMO	21
1.3.1 CHI SONO I NUOVI CONFUCIANI?	22
1.3.2 DEFINIRE IL NUOVO CONFUCIANESIMO	25
1.3.3 QUANTO È NUOVO CONFUCIANO XIONG SHILI?	27
CAPITOLO 2 – CONTESTO FILOSOFICO: INFLUENZE E DIBATTITI INTORNO AL <i>XIN WEISHI LUN</i>	31
2.1 PRECISAZIONI CIRCA L'OGGETTO DELLA RICERCA	32
2.2 <i>DASHENG QIXIN LUN</i>: INFLUENZA (IN) DIRETTA	37
2.3 OUYANG JINGWU E L'ISTITUTO DI STUDI BUDDHISTI	44
2.3.1 PROBLEMA DELLA RELAZIONE <i>TI-YONG</i>	46
2.3.2 PROBLEMA DELLA SOSTANZIALIZZAZIONE DELLA SICCEITÀ E TEORIA DEI SEMI	50
2.4 IL <i>XIN WEISHI LUN</i>: EMENDARE LO YOGĀCĀRA	54
2.4.1 LO YOGĀCĀRA E LA SEPARAZIONE DEL <i>TI</i> E DELLO <i>YONG</i>	55
2.4.2 IL <i>MADHYAMAKA</i> E LA NON SEPARABILITÀ DI <i>TI</i> E <i>YONG</i>	59
2.4.3 XIONG E IL BUDDHISMO	63
CAPITOLO 3 – IL <i>TIYONG LUN</i>	67
3.1 IL TESTO: STRUTTURA, CONTENUTO E RILEVANZA	67

3.2 CRITICA AL MADHYAMAKA	70
3.2.1 VACUITÀ E QUIESCENZA DELLA <i>ZHENRU</i>	73
3.2.2 LA RICERCA DEL FONDAMENTO	77
3.2.3 RAPPORTO <i>XING</i> E <i>XIANG</i>	79
3.3 CRITICA ALLO YOGĀCĀRA	81
3.3.1 I CINQUE ERRORI YOGĀCĀRA	82
3.4 MADHYAMAKA E YOGĀCĀRA: ANALOGIE TRA TEORIA E PRASSI	86
3.5 LA SVOLTA NELL'ONTOLOGIA DI XIONG SHILI	90
3.5.1 <i>TIYONG BU ER</i> NEL TYL DI XIONG SHILI	91
3.5.2 EVOLUZIONE FILOSOFICA: ANALOGIE E DIFFERENZE TRA IL PRIMO E IL SECONDO XIONG	97
CONCLUSIONI	101
BIBLIOGRAFIA	105
SITOGRAFIA	110

Abstract

Xiong Shili 熊十力 (1885-1968) è oggi identificato – a posteriori – come una delle figure fondanti del Nuovo Confucianesimo contemporaneo. Tuttavia, il pensiero buddhista – in particolar modo Yogācāra – rappresenta un’influenza costante per l’autore: da un lato come base teoretica per il suo impianto filosofico, dall’altro come contraltare da sfidare e con cui misurarsi. Proprio da questa complessa relazione con il pensiero buddhista, infatti, prende forma la teoria cardine dell’ontologia xionghiana, rappresentata dallo slogan del *tiyong bu er* 體用不二. Il presente elaborato si propone di prendere in esame questo nodo teoretico – riconoscendolo quale frutto del costante confronto con il pensiero buddhista dell’autore – all’interno di uno scritto in larga parte ignorato dalla critica, il *Tiyong lun* 體用論, pubblicato nel 1958. Il testo, di cui non risultano traduzioni in lingue occidentali, è una preziosa risorsa per lo studio del pensiero di Xiong: non solo ne rappresenta la fase più compiuta, ma si costituisce inoltre come una sintesi dell’ontologia xionghiana. Nel presente studio, il trattato in questione verrà dunque prima contestualizzato, sia a livello storico (capitolo 1) sia a livello filosofico (capitolo 2), e, successivamente, analizzato nel dettaglio (capitolo 3), con l’obiettivo di evidenziare il ruolo del buddhismo nella fase più tarda del pensiero di Xiong.

前言

本文旨在梳理並解讀中國現代哲學家熊十力（1885-1968）的思想，以熊先生與佛教的對立為主。研究的出發點是熊十力思想與佛教（特別是空宗與有宗）對體用關係的不同理解。在這種差別的基礎上，熊十力將自己的哲學理論與佛家思想進行對比：前者提倡“體用不二”，而後者則主張體用割裂。

這兩種觀點的差異不僅是哲學上的差異，更體現在人生觀上：將現象看作空無（理論上的錯誤）導致虛無主義的倫理道德（實踐上的錯誤）。佛教的宗教觀重視出世理想：佛教徒的主要目的正是超越生死海，得到解脫。因此，熊先生反對佛教的原因不僅是哲學上、人生觀的原因，更有其歷史原因。他認為二十世紀初的新中國不能靠佛家思想而發展。新中國應該以儒家思想為主導。在他看來，佛教與發展，這兩個概念不能共存。同時，作為一位儒家思想家，熊十力非常重視人生，而他認為佛教是反對人生的思想。

本文的主要目的是研究熊十力對佛教的體用理論進行的批評，特別是他 1958 年發表的《體用論》中的觀點。在這本書裡，熊十力特別關注這個問題，這也是他關於這個主題的最後一本書。因此，通過《體用論》的分析與研究，筆者試圖詮釋熊先生的晚期思想的轉變與變化。事實上，大部分學者都關注熊十力的早期思想（特別是他的代表作《新唯識論》），而輕視他的晚期作品，其中包含《體用論》。因此，本文也試圖填補這個空白。

本文分三章：第一章主要關注熊十力生活與作品的歷史與社會背景。在這一章裡面，筆者首先討論熊先生傳記與二十世紀中國的重要歷史事件，尤其是民國時期（1.1）與 1949 年後時期（1.2）。主要目的是突出熊十力對這些重要事件（例如 1919 年的五四運動與六十年代的文化大革命）的看法，以及了解他哲學理論受到哪些歷史與文化背景的影響。最後，筆者還討論到後代學者與哲學家對熊十力的哲學作品的接受與評價，以及對現代新儒家思想的哲學與文化趨勢進行反思（1.3）。事實上，雖然熊十力被其後輩視為新儒家的創始人，但他不僅受到儒家思想的影響，也深受佛家思想的影響。因此，熊十力與現代新儒家的關係仍需要深刻反思與研究。

第二章主要研究影響熊十力哲學的思想，尤其是對他本體論產生影響的作品與哲學家。在這一章裡，筆者特別關注《大乘起信論》與歐陽竟無關於有宗唯識論的作品。實際上，熊十力是通過歐陽竟無開始學習佛家思想的，而歐陽竟無一方面特別體偃有宗，另一方面熱烈地反對《大乘起信論》思想與從這本論發展的中國佛教（特別是華嚴宗與天台宗）。筆者先分析《大乘起信論》思想與歐陽竟無哲學理論的主要內容，然後解釋熊十力對這兩個哲學體系的批判與評價。

第三章主要對《體用論》進行分析。在這一章中，筆者將一些關鍵的片段翻譯成義大利文，並且研析熊十力對空宗與有宗的批判。事實上，《體用論》的主要主題就是解釋空宗（特別是印度思想家龍樹）與有宗對體用關係主張的理論與觀點。熊十力不僅批評兩宗的體用割裂思想，而且在這種批評的基礎上造成他自己的哲學體系，也就是說，他的大名鼎鼎的體用不二思想。最後，在第三章的結論中，筆者將空宗、有宗與熊十力哲學的體用理論比較起來，並提出三理論中的相似性與差別性。

本文始於 John Makeham（梅約翰梅·約翰）關於熊先生的佛教影響的研究。Makeham 特別關注到熊十力與有宗的關係與比較，而且還研究華嚴宗與天台宗對熊十力帶來的間接與陰含的影響。通過對熊十力晚期思想的分析，筆者在本文中試圖補充 Makeham 的研究工作。本文的其他目標包括（甲）提供合適的歷史背景以深入了解熊十力作品的意義與重要性；（乙）研究熊十力受到的影響（又他同齡人又古代佛教思想）；（丙）分析熊先生在《體用論》中對佛教進行的批評；（丁）研析熊十力本體論從三十年代到五十年代的主要變化。

最終，本文更廣泛的目標是對熊十力的方法論進行反思。實際上，熊十力探討體用關係時使用的方法很特別：為了判斷不同哲學體系，他將不同的體用關係理論進行比較。在這個意義上，關於體用關係的哲學理論可以視為推動系統化比較哲學的寶貴資源。

Introduzione

Nel presente elaborato di tesi ci proponiamo di esaminare il pensiero filosofico di Xiong Shili 熊十力 (1885-1968) con particolare riguardo al confronto che l'autore instaura con il buddhismo.

Il punto di partenza dell'indagine è la relazione *ti-yong* 體用 (Assoluto-relativo; incondizionato-condizionato; Realtà Ultima-manifestazioni fenomeniche) nelle sue diverse e possibili articolazioni. Xiong, infatti, innesta il confronto tra la propria filosofia e quella buddhista (nello specifico, Madhyamaka e Yogācāra) sulle rispettive interpretazioni di questo tipo di relazione: la prima predica l'assoluta non-dualità di *ti* e *yong*, mentre la seconda postula una irriducibile distanza fra questi due piani. Per questa ragione, il pensiero di Xiong viene generalmente identificato nella massima del *tiyong bu er* 體用不二 (letteralmente, “*ti* e *yong* non sono due”). Questa fondamentale differenza metafisica tra concezione buddhista e filosofia xionghiana – che l'autore assimila al confucianesimo – non è fine a sé stessa. Le ricadute nell'ambito della prassi e dell'antropologia filosofica sono infatti profonde: l'interpretazione del mondo fenomenico come assoluta vacuità scissa da qualsiasi piano assoluto e veritativo non può che provocare il dilagare di una morale nichilista votata all'estinzione. Xiong, pertanto, non è mosso soltanto da un interesse meramente speculativo ma anche da un'esigenza di natura storica e sociale: la Cina moderna non può costituirsi come Cina buddhista e, da un punto di vista confuciano, non è ammissibile un tale discredito del valore dell'esistenza umana. Il presente studio si propone di analizzare in che modo l'autore articola questo confronto tra sistemi filosofici differenti nel suo *Tiyong lun* 體用論 [Trattato sul *ti* e sullo *yong*], testo pubblicato nel 1958. Quest'opera risulta particolarmente significativa per l'analisi del rapporto tra Xiong e il buddhismo in quanto costituisce uno dei suoi ultimi contributi in merito (il filosofo morirà nel 1968), configurandosi come una sorta di testamento intellettuale e filosofico dell'autore. Inoltre, la maggior parte degli studi sul pensiero di Xiong si focalizzano sulla sua fase giovanile, in particolare su quello che viene definito il suo *opus magnum*, il *Xin Weishi lun* 新唯識論 [Nuovo Trattato sulla Sola-Coscienza], tenendo in scarsa considerazione il *Tiyong lun*. Nella speranza di contribuire a metterne in luce l'importanza, si è scelto come oggetto principale della presente ricerca proprio questo testo ingiustamente negletto. Nello specifico, l'analisi del *Tiyong lun* verrà svolta nel terzo capitolo, proponendo la nostra traduzione di alcuni passaggi chiave e concentrandosi sui luoghi di confronto esplicito tra proposta filosofica Madhyamaka (3.2), Yogācāra (3.3) e xionghiana (3.5).

A questo terzo capitolo ne vengono premessi due. Il primo con la funzione di introdurre il contesto storico in cui l'autore opera: ci si soffermerà dapprima sulle vicende biografiche di Xiong che si intersecano con alcuni degli eventi storici più rilevanti della Cina del Novecento – dalla caduta dell'impero agli anni repubblicani (1.1) e, ancora, al periodo maoista (1.2) –, per poi fornire una

panoramica della ricezione della figura di Xiong Shili come fondatore della corrente filosofica del nuovo confucianesimo (1.3). La finalità principale del capitolo è quella di situare Xiong e la sua opera nel contesto storico-sociale di appartenenza, per comprendere come la filosofia dell'autore si configuri, sotto tanti aspetti, come reazione e risposta a determinate tendenze culturali e intellettuali di inizio Novecento – modernità cinese e movimenti anti-tradizionalisti – e di epoca maoista – il dominio comunista della scena intellettuale e culturale.

Il secondo capitolo, invece, prende in esame le influenze filosofiche – tanto a livello di autori quanto a livello di testi – che giocano un ruolo attivo, più o meno esplicitamente, nel modellare l'ontologia xionghiana sin dal *Xin Weishilun*. Di queste, in particolare, ne verranno analizzate due: il *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 [Trattato sul risveglio della fede nel Mahāyāna] (2.2) e la filosofia Yogācāra di Ouyang Jingwu 歐陽竟無 (2.3). Si mostrerà come Xiong, nonostante venga introdotto allo studio del buddhismo dallo stesso Ouyang, si distanzi progressivamente dalle sue posizioni, riavvicinandosi a quelle più affini del *Dasheng qixin lun*.

Il presente studio, così suddiviso, prende le mosse dall'imponente opera di ricerca sulle influenze buddhiste nel pensiero di Xiong Shili condotta da John Makeham, il quale si è concentrato principalmente sul rapporto fra il filosofo e il buddhismo Yogācāra, aprendo anche la via per un accostamento – implicito – tra Xiong e il buddhismo cinese Huayan e Tiantai. In questa sede si cercherà, come già sottolineato, di fornire una panoramica della critica del pensatore tanto allo Yogācāra quanto al Madhyamaka, con particolare attenzione al testo del '58.

Gli obiettivi della presente ricerca sono, pertanto, quelli di (1) leggere l'opera di Xiong alla luce del contesto storico in cui l'autore ha operato; (2) interrogarsi circa le influenze intellettuali e filosofiche che hanno ricadute nello sviluppo della filosofia xionghiana; (3) mettere a tema il confronto tra Xiong e il buddhismo Yogācāra e Madhyamaka così come affrontato nel *Tiyong lun*; (4) riflettere sull'evoluzione della filosofia xionghiana tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta.

Infine, l'intento più generale dello studio è quello di mettere in luce la domanda circa le implicazioni della metodologia filosofica di Xiong, il quale sfrutta l'elevata versatilità del paradigma *ti-yong* per circoscrivere un terreno comune su cui innestare un fecondo confronto filosofico. In questo senso, il binomio *ti-yong* potrebbe infatti rivelarsi una preziosa risorsa filosofica per la sistematizzazione e il confronto tra diverse teorie metafisiche.

CAPITOLO 1

Contesto storico e cenni biografici

Situare l'opera di un pensatore all'interno del contesto storico di riferimento risulta essenziale per analizzarla nel modo più completo possibile: eventi storici e biografici si intrecciano al contenuto speculativo e filosofico dell'opera di Xiong, e per questo vanno parimenti presi in considerazione. Tuttavia, è opportuno anche guardarsi da letture eccessivamente deterministiche che, “ostinandosi ad interrogarsi sui fatti biografici (e storici)”, come mostra Bourdieu,¹ tenderebbero a stimare al ribasso la portata speculativa della filosofia di Xiong, il quale – al di là di scelte politiche e influenze storiche – si dichiara “in cerca della verità”.² In questa sede, si tenterà, pertanto, di mantenere un equilibrio tra il valore intrinseco all'opera e la relazione di questa con il contesto sia storico e biografico (capitolo 1) sia intellettuale (capitolo 2).

Il presente capitolo si divide in tre principali sezioni: le prime due contenenti cenni storici e biografici – portati avanti parallelamente – divisi cronologicamente in periodo repubblicano (1.1) e periodo maoista (1.2); la terza (1.3) relativa al contesto filosofico contemporaneo, nell'ambito del quale la figura di Xiong Shili 熊十力 (1885-1968) viene ricompresa tra quelle dei fondatori del Nuovo Confucianesimo.

1.1 Cina repubblicana (1912-1949)

1.1.1 Xiong e la caduta dell'impero Qing

Xiong nasce in una famiglia povera di Huanggang 黄冈 (Hubei 湖北) nel 1885. Già in tenera età, si appassiona alla lettura di opere filosofiche, in particolare di Wang Fuzhi 王夫之, del quale condivide l'avversione per il dominio mancese sulla Cina di epoca Qing, che – al tempo di Xiong – si protrae ormai da più di due secoli. Sebbene gli ideali alla base del rifiuto del dominio Manciù di Xiong (così come era stato tempo prima per Wang) fossero prevalentemente culturali, la situazione economica e militare in cui versava l'impero a fine Ottocento non poteva che esasperare gli animi già fortemente avversi.

¹ Pierre Bourdieu, *Fuhrer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger* (Bologna: Il Mulino, 1989), 21.

² Umberto Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo: i nuovi confuciani* (Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2009), 182.

Si tratta, infatti, di una Cina scottata dalla ripetuta sconfitta e umiliazione delle Guerre dell'Oppio (1839-1842; 1856-1860), a seguito delle quali l'arretratezza socio-economica e militare dell'impero risulta evidente. Si apre così la strada delle riforme – soprattutto a livello politico e culturale – finalizzate al tentativo di un salvataggio *in extremis* dell'impero e accompagnate da un sempre più diffuso e accentuato sentimento anti-tradizionalista. I riformisti, tra cui ricordiamo il celebre Kang Youwei 康有為 (1858-1927), abbracciano gli ideali europei di progresso e modernità, convinti del fatto che l'unica via d'uscita possibile sia, sulla falsa riga della modernità europea, la trasformazione della Cina imperiale in uno Stato-nazione secolarizzato, governato da forze politiche più adeguate rispetto al tradizionale sistema imperiale e in grado di bilanciare e interpretare le esigenze socio-economiche del Paese. Altra simile manifestazione di ambizioni riformiste è il Movimento di auto-rafforzamento (*zhiqiang yundong* 自強運動), il cui obiettivo è la promozione della modernizzazione militare e industriale in stile “occidentale” (il movimento è infatti anche detto *yangwu yundong* 洋務運動, Movimento per gli affari occidentali). Nonostante i limiti e le debolezze dell'impero fossero note ed evidenti, questi tentativi sono ancora di matrice riformista e non rivoluzionaria: si crede ancora, cioè, nella possibilità di una modernizzazione e “occidentalizzazione” funzionale che non intacchi il nucleo culturale, storico e valoriale cinese. Questa concezione gerarchica di sincretismo è ben rappresentata dalla celebre formula *zhongti xiyong* 中體西用 che, riprendendo il versatile binomio *ti-yong*, rappresenta la visione del “sapere cinese come fondamento, sapere occidentale come mezzo”.³

Questi sconvolgimenti politici e istituzionali hanno gravi ricadute a livello culturale. Gli studi classici non sono infatti più sufficienti per l'accesso alla corte in qualità di funzionari: v'è esigenza di “uomini nuovi, il cui elevato status sociale viene determinato dal possesso di competenze specifiche, in primo luogo militari o tecniche”.⁴ Questo porta all'abolizione definitiva degli esami imperiali nel 1905 e, di conseguenza, alla necessità di riconfigurazione dello status dello studioso da saggio confuciano a intellettuale moderno, il cui sapere non garantisce più un diretto accesso alla politica.

In quanto studioso impegnato e attento osservatore, Xiong Shili, dopo un breve periodo di crisi interiore, decide di unirsi ai gruppi rivoluzionari che, dopo aver assistito al fallimento dei tentativi di riforma, iniziano a formarsi con l'intento di soverchiare il governo Qing. Xiong rimane al fianco di Sun Yat-sen (Sun Zhongshan 孫中山, 1866-1925) tanto nel periodo della rivolta Xinhai 辛亥 – che nel 1911 decreta la fine dell'impero Qing – quanto nel periodo immediatamente successivo, quando

³ Amina Crisma, “Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi”, in *La Cina. 3: Verso la modernità*, Guido Samarani, Maurizio Scarpari ed. (Torino: Einaudi, 2009), 863.

⁴ Laura De Giorgi, “La società cinese tra l'ultima parte del XIX secolo e il 1949”, in *La Cina. 3: Verso la modernità*, Guido Samarani, Maurizio Scarpari ed. (Torino: Einaudi, 2009), 509.

le sorti della Cina cadono nelle mani di Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916) e dei signori della guerra. Alla fine degli anni Dieci, tuttavia, stanco dell'irrisolvibile caos che imperava in Cina, Xiong – analogamente a un altro grande intellettuale della Cina moderna, Lu Xun 魯迅 (1881-1936) – capisce che “per salvare la Cina occorre urgentemente sanare le radici spirituali della nazione”:⁵ lascia così la vita politica, dedicandosi allo studio e all'insegnamento.

1.1.2 Anni repubblicani

Gli anni repubblicani costituiscono un periodo di sconvolgimenti e incertezze tanto a livello politico quanto a livello culturale. Nelle parole di Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), illustre intellettuale del tempo, si tratta di “un'epoca eccezionale (*teshu* 特殊) e di grandi cambiamenti (*da biandong* 大变动)”:⁶ dalla caduta dell'impero, alla fondazione della Repubblica di Sun Yat-sen; dall'instaurazione del breve regime autoritario di Yuan Shikai alla militarizzazione della politica ad opera dei signori della guerra, fino alla seconda guerra sino-giapponese e al secondo conflitto mondiale. Il periodo repubblicano proprio per questa sua complessità è difficilmente analizzabile in modo unitario, soprattutto dal punto di vista storico. Tenteremo, di seguito, di fornire una breve disamina delle tendenze culturali e intellettuali che, in quegli anni, si incrociano con la vicenda biografica di Xiong Shili.

Rovesciata la dinastia e scardinato l'obsoleto sistema istituzionale e culturale, le istanze di modernizzazione e occidentalizzazione non sono dunque acquisite: alla distruzione deve infatti fare seguito la costruzione di una nazione moderna, laica e tecnologicamente avanzata, che rispecchi la controparte europea, americana e giapponese. In questo processo, una componente importante è rappresentata dalla neonata classe di intellettuali moderni i quali, radunatisi intorno alle maggiori istituzioni universitarie dell'epoca, si mostrano tendenzialmente critici verso le condizioni di sottosviluppo caratteristiche della Cina e impegnati nel promuovere progresso e cambiamento.

Infatti, le ombre del confucianesimo – identificato come grande male culturale e spirituale del Paese – non sono del tutto scomparse: se, da un lato, l'abolizione degli esami imperiali segna la fine del confucianesimo come ideologia di stato, dall'altra i valori confuciani radicati nella società cinese non sono altrettanto facili da scardinare. È proprio su questo attacco alla “bottega di Confucio” – in quanto causa rappresentativa dell'arretratezza cinese – che si basano il Movimento di Nuova Cultura (1915) e il Movimento del Quattro Maggio (1919), entrambi generalmente volti al “rigetto dei valori culturali,

⁵ Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo*, 157.

⁶ Liang Shuming, *San ge luxiang* 三個路向 [Le tre direzioni] (Wuhan: Changjiang wenyi chubanshe, 2017), 171.

sociali ed etici tradizionali e alla definizione di nuovi valori e orientamenti”.⁷ Lo spirito progressista degli anni repubblicani, manifestatosi in tutti i campi – dalle riforme istituzionali e militari, a quelle culturali e religiose⁸ – è così riassunto dalla massima di uno dei principali intellettuali repubblicani, Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942), che incita i suoi connazionali a “essere progressisti, non conservatori! Scientifici e non speculativi!”⁹: siamo al cospetto di un esteso e profondo fenomeno di corrosione della tradizione ispirato al pensiero laico e moderno europeo, che giunge in Cina attraverso la mediazione del Giappone.

Sebbene le radici di questi violenti sconvolgimenti siano legate all’invasione aggressiva delle potenze europee, è importante sottolineare che, a questo stadio, l’atteggiamento della Cina non è più passivo come poteva esserlo stato a metà Ottocento. Gli intellettuali si sentono chiamati a raccogliere la sfida di stabilire nuovi canoni di morale ed etica sociale che costituiscano un superamento dell’ideologia confuciana, in modo da poter costruire solide fondamenta per una Cina moderna, progredita e unificata, in grado sia di risolvere i problemi di incertezza e caos interni sia di competere in un nuovo assetto geo-politico globale. Ovviamente, sebbene il problema sia comune e condiviso, le possibili soluzioni proposte sono molto diverse: da chi si fa promotore di una occidentalizzazione *tout court*, a chi propone un’adozione più controllata e contenuta di scienza e sapere europei da amalgamare alla cultura cinese (i cosiddetti “cultural blenders”).¹⁰ È questo il contesto su cui, nel 1923, si innesta il celebre dibattito tra fautori della “scienza” (*kexue* 科學) e promotori della “metafisica” (*renshengguan* 人生觀) – termine usato spesso in modo dispregiativo dagli “scienziati” per definire i contestatori del monismo della scienza. Da un lato, dunque, si rivendica l’universalità dell’applicazione del metodo scientifico, negando di fatto qualsiasi spazio d’azione per l’etica, la metafisica, l’estetica e così via; mentre, dall’altro, si vuole sottolineare l’ineludibile necessità umana di pratiche e valori che non possono né derivare dalla scienza né essere spiegati attraverso il suo metodo. La questione fondamentale di questo dibattito polarizzato era il concetto di verità: se la verità

⁷ Guido Samarani, *La Cina contemporanea: dalla fine dell’impero a oggi* (Torino: Einaudi, 2017), 35. L’esempio più lampante di ridefinizione valoriale riguarda la riforma della lingua: il *wenyanwen* 文言文 (“lingua letteraria”) viene gradualmente sostituito dal *baihua* 白話 (“cinese vernacolare”) in quanto più agevole per l’alfabetizzazione e sintomo dell’emergere di una nuova sensibilità culturale, non esprimibile attraverso gli obsoleti canoni della lingua classica.

⁸ Un altro caso di sconvolgimento culturale è rappresentato infatti dall’introduzione della categoria di “religione” (*zongjiao* 宗教). Ciò causa non poco scompiglio nel panorama spirituale cinese in quanto tutti quei culti che non condividevano le caratteristiche di una religione di stampo europeo vengono condannati come “superstizioni” (*mixin* 迷信) e dunque perseguitati come causa dell’arretratezza culturale del Paese. Per un’analisi più approfondita sul tema si rimanda a Francesca Tarocco, “The Making of Religion in Modern China”, in *Religion, Language and Power* (Londra: New York: Routledge, 2008), 43-56; Vincent Goossaert, David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

⁹ Kai Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria* (Torino: Einaudi, 2017), 461. Come nel caso di questa celebre citazione, gli intellettuali riformisti si servivano sempre di più del mezzo del giornale e del periodico, vero e proprio canale di propaganda di ideali radicali e riformisti. Cfr. Samarani, *La Cina contemporanea*, 36.

¹⁰ Guy S. Alitto, *The Last Confucian. Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1979), 82.

è intesa solo come scientifica, allora la “metafisica” - insieme a tutto ciò che questa espressione comprende - non può che essere destinata all'oblio, a costo di abbandonare la ricerca del bene, dei valori e della morale.

Nonostante non venga annoverato come partecipante del dibattito, Xiong si interessa al rapporto tra conoscenza scientifica e sapere metafisico, in quanto egli crede fermamente che sviluppare una ontologia (*bentilun* 本體論) da cui possano derivare cosmologia, etica, morale ed epistemologia sia indispensabile, soprattutto per una nazione in via di formazione come quella cinese.¹¹ L'autore, infatti, affronta in diversi luoghi delle sue opere giovanili questa tematica, affermando che “saggezza e scienza hanno scopi diversi ed è opportuno distinguerle come categorie diverse. C'è chi ritiene che la scienza sia capace di qualsiasi cosa. Questo pregiudizio infanga il nome dell'erudizione”.¹²

Schierato contro il predominio assoluto della scienza, Xiong, interessato tanto alla politica quanto alla ricerca filosofica, studia comunque le teorie moderniste e antitradizionaliste alla base dei movimenti di riforma, non reputandole tuttavia un'adeguata alternativa né all'ideologia confuciana né alla ricerca metafisica ed etico-morale. Si trasferisce infatti a Nanchino dove, grazie alla raccomandazione del già citato Liang Shuming, viene ammesso come studente presso l'Istituto di Studi Buddhisti (*Zhina Neixue Yuan* 支那內學院) di Ouyang Jingwu (cfr. capitolo 2.2), particolarmente incentrato sullo studio del buddhismo Yogācāra. Ouyang stesso, dopo solo due anni dall'ingresso di Xiong nell'Istituto (avvenuto nel 1920), lo raccomanda a Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), rettore della Peking University, per la cattedra di pensiero Yogācāra presso la stessa Università, che manterrà per dieci anni. Nonostante – come approfonditamente mostrato nel capitolo 2 – Xiong si allontani presto dalla cerchia del maestro Ouyang, questi anni di formazione risultano essenziali per l'autore per due principali ragioni: innanzitutto, l'ingresso in Istituto e poi in Università gli permette di entrare in contatto con le grandi menti del periodo repubblicano e, dunque, di essere anch'egli considerato – sia dai suoi contemporanei sia dai posteri – come una figura rilevante del panorama intellettuale del Novecento; in secondo luogo, sono questi gli anni in cui vengono poste le basi per gli esiti filosofici del pensiero di Xiong: sebbene la sua critica al buddhismo si farà via via sempre più severa, è innegabile che il pensiero buddhista sia una componente imprescindibile dell'impianto filosofico di Xiong, sia in qualità di influenze latenti sia in quanto contraltare esplicito alla proposta metafisica dell'autore.

Il 1932 segna un anno di svolta per Xiong, sancendo la fine (formale) della parentesi Yogācāra dell'autore. Questo è infatti il momento in cui termina il suo incarico alla Beijing University e in cui

¹¹ Yang Zebo, ““Yiti liangxian”: Xiong Shili sixiang hexin zhi fenshu “一体两现”: 熊十力思想核心之分疏” [“Due manifestazioni per una sostanza”: chiarimenti sul pensiero di Xiong Shili], *Jiangnan Tribune* (2023): 78.

¹² Xiong Shili, *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*, trad. John Makeham (New Haven: London: Yale University Press, 2015), 182.

viene pubblicata la prima edizione completa in *wenyanwen* del *Xin Weishilun* 新唯識論 (Nuovo Trattato di Sola-Coscienza), *opus magnum* dell'autore in cui viene dichiarata – anche e soprattutto a livello filosofico – la distanza del suo pensiero da quello Yogācāra (cfr. capitolo 2.4). Inoltre, a causa della forte enfasi confuciana del pensiero di Xiong – esplicitamente ravvisata dall'autore –, egli viene tacciato di conservatorismo (*baoshou zhuyi* 保守主義) in un momento storico come quello repubblicano, dove il confucianesimo e le istanze tradizionaliste in generale sono demonizzate e combattute in quanto causa principale dell'arretratezza cinese. A questo proposito, prima di proseguire con l'analisi del contesto storico, è interessante inserire una breve riflessione circa l'alta considerazione riservata al buddhismo – Yogācāra in particolare – dagli intellettuali repubblicani. Come mostrato, infatti, qualsiasi legame con il passato deve, in quegli anni, venire definitivamente reciso, in modo tale da poter favorire un'emancipazione tanto culturale quanto geopolitica della neonata nazione cinese. Il buddhismo Yogācāra, tuttavia, insieme agli “studi sui maestri” (*zhuzi xue* 諸子學),¹³ rappresenta un'eccezione.

1.1.3 Revival Yogācāra

La fondazione della Scuola Yogācāra, a opera dei fratelli Asaṅga (cinese: Wuzhuo 無著) e Vasubandhu (cinese: Shiqin 世親), risale al IV secolo d.C. Sebbene, come sottolinea Makeham,¹⁴ i testi e le idee Yogācāra inizino a circolare in Cina già durante il V e VI secolo – grazie a sporadiche traduzioni di letteratura buddhista –, il primo lavoro sistematico e sostanziale di traduzione di testi Yogācāra è a opera di Xuanzang 玄奘 (602-664), monaco cinese recatosi appositamente in India. Come risultato della grande impresa traduttiva di Xuanzang, lo Yogācāra diventa effettivamente conosciuto e popolare in Cina. Tuttavia, la trasmissione di testi e commentari della scuola, insieme alla stessa speculazione filosofica yogācāra, si arrestano progressivamente in Cina a partire dal XIV secolo e fino al volgere del XX secolo: è, infatti, proprio all'inizio del Novecento che la Cina assiste a una profonda ripresa della speculazione Yogācāra, di cui Xiong è testimone in prima persona.¹⁵

¹³ I cosiddetti “Studi sui maestri” hanno origine dal sapere di epoca Qing concentrato sullo studio di testi antichi come documenti storici e fonti per la linguistica storica. Dal Settecento, infatti, si fa strada una sempre più marcata predilezione per l'approccio filologico – più che filosofico – ai testi, in molti casi come reazione all'eccessiva speculazione caratteristica del pensiero Song-Ming. L'avvento del sapere occidentale tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento fa rinascere questo genere di studi e di approccio, aggiungendovi un valore nazionalistico basato sulla diffusa convinzione della compatibilità del sapere della tarda epoca Zhou con quello occidentale. Il *Mozi* 墨子, in particolare, resta al centro di questi studi e dibattiti. Cfr. John Makeham, “La filosofia cinese nel XX secolo”, in *La Cina. 3: Verso la modernità*, Guido Samarani, Maurizio Scarpari ed. (Torino: Einaudi, 2009), 884-885.

¹⁴ John Makeham, “Introduction”, in *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China* (New York: Oxford University Press, 2014), 1-63.

¹⁵ Makeham, “La filosofia cinese nel XX secolo”, 889.

Per comprendere le ragioni di questa riscoperta, è opportuno citare un altro episodio eccezionale rispetto al progressivo “oblio” del pensiero Yogācāra in Cina. Il riferimento è relativo all’arrivo dei gesuiti alla corte Ming: complice la decadenza delle comunità monastiche, i missionari trovano terreno fertile alla cristianizzazione presso i fedeli disillusi dalla corruzione del clero buddhista. A causa dell’evangelizzazione aggressiva tipicamente messa in atto dai gesuiti, la religione cristiana e la scienza empirica occidentale vengono percepite come una minaccia letale per le tradizioni autoctone. Per far fronte a questa situazione, le comunità buddhiste cinesi riscoprono e attingono dai testi dimenticati della scuola Yogācāra come unica possibilità di costruire un sistema di pensiero coerente e autosufficiente in grado di resistere all’influenza straniera.

Questo esempio di resistenza culturale in epoca Ming “crea un precedente”,¹⁶ aiutandoci a comprendere più a fondo la reviviscenza del pensiero Yogācāra a cavallo tra fine Ottocento e inizio Novecento. Anche in questo contesto, infatti, bisogna fare i conti con sapere e scienza europei: dapprima (tardo periodo Qing, Guerre dell’Oppio, 1839-1842 e 1856-1860) in quanto parte della minaccia imperialista; in seguito, nell’ambito del dibattito sul grado di “occidentalizzazione” della nazione cinese (tanto a livello politico-istituzionale quanto a livello culturale). Il buddhismo Yogācāra rappresenta così una valida risorsa per difendersi dall’attacco “occidentale”. Rispetto a quanto accaduto in precedenza con l’arrivo dei gesuiti, tuttavia, questo secondo *revival* speculativo dello Yogācāra influenza in modo decisamente più profondo il contesto intellettuale cinese, dettando la linea degli sviluppi filosofici e intellettuali cinesi dell’intero secolo.

Ciò che più veniva apprezzato del pensiero Yogācāra era proprio la sua “scientificità”: un corpus sistematico di conoscenze indigene in grado di affrontare le sfide della scienza, della filosofia e della logica europee.¹⁷ Zhang Taiyan 章太炎 (1869–1936) testimonia così questo sentimento condiviso nei confronti del sistema Yogācāra:

Con l’introduzione [in Cina nel tardo Ottocento] dei principi della scienza [moderna], gli studiosi si applicarono a conseguire una precisione ancora maggiore. È per tale ragione che la metodologia di studio *faxiang* (denominazione alternativa di Yogācāra, nota in Cina anche con il termine *weishi*) era inadatta alla situazione in Cina durante l’epoca Ming e risultò invece più consona ai tempi moderni. Ciò fu una conseguenza delle tendenze che avevano informato lo sviluppo del sapere.¹⁸

¹⁶ Makeham, “Introduction”, 13.

¹⁷ La trasmissione dei testi e dei commentari afferenti alla Scuola Yogācāra, sebbene interrotta in Cina, è continuata in Giappone, fino a quando, alla fine del XIX secolo, questi vengono reintrodotti in Cina, dove, a prescindere dall’originaria provenienza indiana della scuola, lo Yogācāra viene percepito come cinese in quanto “i suoi interpreti storici più influenti erano commentatori cinesi”. Cfr. Makeham, “Introduction”, 26. Makeham, “La filosofia cinese nel XX secolo”, 888-892.

¹⁸ Makeham, “La filosofia cinese nel XX secolo”, 889.

Nell'ambito di questo rinnovato interesse per il pensiero Yogācāra, si identificano tre fondamentali tendenze di recupero e interpretazione della dottrina: la linea dell'Istituto di Ouyang Jingwu, basata su un approccio eminentemente filologico ai testi cardine dello Yogācāra; quella del monaco Taixu 太虛 (1890-1947) e dei suoi seguaci, con l'obiettivo di adattare la religione buddhista al contesto della modernità cinese; infine, quella volta a una speculazione eminentemente filosofica avviata da Zhang Taiyan, Liang Shuming e Xiong Shili.¹⁹

Per quanto riguarda quest'ultimo è importante però precisare che – come si vedrà nei prossimi capitoli – sebbene la produzione filosofica xionghiana non possa che dirsi profondamente influenzata dal buddhismo – soprattutto Yogācāra –, non va trascurato il fatto che buona parte della speculazione di Xiong è dedicata alla critica e al rifiuto del buddhismo stesso. Se da un lato, dunque, egli può essere assimilato ai pensatori che utilizzano concetti e metodologia Yogācāra per combattere tanto il conservatorismo culturale confuciano quanto l'aggressione culturale della filosofia europea, Xiong studia lo Yogācāra per poi sfruttarlo come contraltare alla sua personale proposta filosofica. Come vedremo alla fine del presente capitolo, infatti, questa (apparente) lontananza dal buddhismo, accompagnata da una identificazione con la filosofia confuciana, gli varrà – a posteriori – il titolo di nuovo confuciano.

1.2 Post-1949: Xiong e il maoismo

1.2.1 Prima fase: 1949-1960

Quando, il primo ottobre del 1949 a Pechino, Mao Zedong 毛澤東 (1893-1976) sancisce la nascita della Repubblica Popolare Cinese (RPC), Xiong Shili si trova nello Zhejiang 浙江, dove era scappato per fuggire alla violenta guerra civile in atto fra nazionalisti e comunisti. Pochi mesi dopo la fondazione della RPC, Guo Moruo 郭沫若 (1892-1978), membro della nuova classe intellettuale comunista affiliata alla Peking University (Beijing Daxue 北京大學), invita Xiong a fare ritorno a Pechino. Questi vi rimane per quattro anni, fino al 1954, quando decide di trasferirsi a Shanghai presso la casa del figlio, dove trascorrerà i suoi ultimi anni dedicandosi alla scrittura di varie opere filosofiche. Risalgono infatti a questo periodo: *Yuanru* 原儒 (“Origini del confucianesimo”) pubblicato in due parti nel 1955 e nel 1956; *Tiyong lun* 體用論 (“Trattato sul *ti* e sullo *yong*”) del 1958 – oggetto del terzo capitolo del presente studio; *Qiankun yan* 乾坤衍 (“Spiegazione del significato dei due esagrammi primordiali”) del 1961.

¹⁹ Thierry Meynard, *The Religious Philosophy of Liang Shuming: The Hidden Buddhist* (Leiden: Brill, 2011), 75-77.

Nella prima fase del dominio comunista (1949-1960), Xiong non solo non entra in conflitto con l'autorità politica, ma anzi intrattiene rapporti sia con gli intellettuali vicini al Partito sia con i politici stessi, compreso Mao Zedong. In questo periodo, infatti, sebbene la rivoluzione culturale non sia ancora stata avviata, la sfera culturale – dalla letteratura, alla storia e alla filosofia – è interessata da violenti cambiamenti. Le nuove linee guida per arte e letteratura, ispirate alla dottrina comunista, vengono definite già nel 1942, in occasione dei celeberrimi *Discorsi di Yan'an* (*Zai Yan'an wen yi zuotanhui shang de jianghua* 在延安文藝座談會上的講話). Mao si preoccupa infatti del ruolo e della funzione dell'espressione artistica e letteraria nella Cina popolare che verrà fondata da lì a poco. La “nuova cultura” (*xin wenhua* 新文化) deve basarsi sul completo asservimento della produzione artistica e letteraria alle masse e alla causa comunista in generale. Viene così sancita la fine de “l'arte per l'arte” (*wei yishu de yishu* 為藝術的藝術) – ambito in cui potrebbero ricadere anche le opere di Xiong: qualsiasi espressione artistica non indirizzata alle masse e non incentrata sul proletariato è “un errore” (*cuowu* 錯誤).

Considerata la situazione culturale e artistica del periodo, risultano sorprendenti la libertà e l'autonomia concesse a Xiong per il suo lavoro filosofico: ricordiamo infatti che egli pubblica analisi di opere tradizionali confuciane e buddhiste fino almeno al 1961, anno in cui la pubblicazione dei testi di Xiong è addirittura promossa dal comunista Guo Moruo. Inoltre, l'autore è anche parzialmente coinvolto a livello politico: nel 1963, per esempio, viene invitato a Pechino a partecipare alla “Conferenza nazionale di consultazione politica”, alla quale partecipano, tra i tanti, Zhou Enlai 周恩來 (1898-1976), Dong Biwu 董必武 (1886-1975) e lo stesso Guo Moruo.²⁰ A questo proposito, Wing-sit Chan afferma che uno dei grandi meriti di Xiong è proprio quello di aver riaffermato le sue teorie filosofiche – che egli giudica sostanzialmente invariate dagli anni Venti in poi – negli anni Cinquanta in pieno regime comunista “senza ricorrere a slogan comunisti e senza citare Marx, Stalin o Mao”.²¹ Dello stesso avviso sembra essere Liu Shuxian 劉述先 (1934-2016), il quale conferma che Xiong si è sempre “rifiutato di accettare la visione materialistica” e specifica, inoltre, che “è proprio questa la grande differenza tra Xiong e Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), il quale si è sottomesso al potere e all'autorità degli imperatori”.²²

Anche Bresciani concorda nel differenziare l'atteggiamento di Xiong da quello di Feng, in quanto il primo – a differenza del secondo – non operò mai una vera e propria riformulazione in chiave marxista

²⁰ Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo*, 160.

²¹ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 765.

²² Liu Shuxian, *Dangdai Zhongguo zhexue lun: Renwu pian*, consultato in: Ng Yu-kwan, “Xiong Shili's Metaphysical Theory about the Non-Separability of Substance and Function”, in *New Confucianism: a critical examination*, John Makeham ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 250, nota 61.

della sua filosofia.²³ Tuttavia, egli sottolinea come anche Xiong abbia dovuto apportare alcune modifiche al suo pensiero dopo il '49. Tra queste, Bresciani si focalizza in particolare sulla critica al buddhismo: “sotto la pressione del PCC, gli intellettuali in Cina erano occupati a condannare la religione come oppio del popolo e strumento delle classi sfruttatrici. Si nota, allora, che Xiong comincia a prendere le distanze dal buddhismo, dichiarandosi seguace del confucianesimo”.²⁴ Come si vedrà nei prossimi capitoli, la critica di Xiong al buddhismo in effetti si inasprisce negli anni Cinquanta, in particolare nel *Tiyong lun*. Tuttavia, a nostro avviso, questo inasprimento non può essere spiegato unicamente come conseguenza dei rigidi dettami comunisti, per due fondamentali motivi. In primo luogo, se è vero che il buddhismo non veniva ben visto in quanto oppio del popolo, predicarsi seguace del confucianesimo non rappresentava necessariamente un'alternativa migliore: anche se la campagna contro Confucio e Lin Biao 林彪 (1907-1971)²⁵ è più tarda, la figura di Confucio era sicuramente malvista in quanto manifestazione di classicità per eccellenza che, insieme ai famosi “quattro vecchiumi” (*sijiu* 四舊),²⁶ era oggetto della furia iconoclasta dei comunisti. Parlando della saggezza confuciana, legata soprattutto al *Libro dei mutamenti* (*Yijing* 易經), Xiong infatti scrive: “Spero che in futuro gli uomini non ne interrompano [lo studio], ma anzi continuino ad accrescerlo”.²⁷ In secondo luogo, sebbene il *Tiyong lun* sancisca effettivamente il rifiuto del pensiero buddhista da parte dell'autore, al suo interno Xiong articola anche una coraggiosa critica al materialismo, una circostanza quantomeno inusuale considerando che il testo viene scritto e pubblicato tra il 1956 e il 1958. Si legge infatti:

Affermare [l'esistenza dei] fenomeni ma non ammettere che questi abbiano una Realtà Ultima (*shiti*) è come considerare il cosmo alla stregua di una nuvola passeggera senza origine. Ciò è assolutamente infondato. [...] Considerare la sola sfera fenomenica come fondamento (come avviene nelle due scuole di pensiero di idealismo e materialismo) significa degenerare nell'immanentismo.

夫肯定萬象而不承認其有實體，是視宇宙如浮雲無根源，斷然未有此理。[...] 執現象之一方面為基源，（如一元唯心、一元唯物二宗）。實墮於無體之論。²⁸

²³ Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo*, 180.

²⁴ Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo*, 180.

²⁵ Questa campagna di critica, avviata nel 1974, prendeva di mira tutti i retaggi controrivoluzionari rappresentati dalle figure di Lin Biao e Confucio. In particolare, andavano criticate le tesi di quest'ultimo sull'importanza del passato e degli antenati.

²⁶ I “quattro vecchiumi” incarnano gli ideali tradizionali e antirivoluzionari che le Guardie Rosse sono chiamate a sradicare ed eliminare, ovvero vecchie idee, vecchia cultura, vecchie abitudini e vecchi costumi.

²⁷ Xiong Shili, *Tiyong lun* 體用論 [Trattato sul *ti* e sullo *yong*] (Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2009), 94.

²⁸ Xiong, *Tiyong lun*, 72-73.

Il materialismo individua la materia come unica origine, relegando lo spirito a sottoprodotto di questa. Con queste teorie sarà anche facile incitare le genti, ma io non posso stare in silenzio. Lo spirito non è né una divinità né un fantasma; si tratta del carattere numinoso e irrazionale insito nella mia stessa persona. Tutti gli esseri umani sono dotati di libero arbitrio, [...] di profondi e raffinati pensieri, di ricche emozioni. Questi sono tutti fenomeni dello spirito: definirli un sottoprodotto della materia è come dire che da un fagiolo può nascere del sesamo. I rapporti di causa-effetto sono così mischiati e confusi.

唯物論以物質為一元，而精神成為物質之副產物。此其說易動人，余不得無言也。夫精神，非上帝、非幽靈，乃吾人本有之靈性也。人皆有自由意志，[...] 有宏深精密的思想，有豐富的感情，此皆精神現象也。而謂其為物質之副產物，是猶說豆可生麻，因果淆亂。²⁹

Xiong critica il materialismo per due fondamentali ragioni: la prima, di stampo metafisico, riguarda l'impossibilità per il nostro autore di pensare la molteplicità fenomenica come infondata e senza origine, ovvero l'impossibilità di pensare lo *yong* senza il suo proprio *ti* – su questo si tornerà estensivamente nei capitoli seguenti; la seconda, riguarda la contraddittorietà del tipo di relazione, sottintesa dal materialismo stesso, fra materia e spirito: pensare il secondo come prodotto o conseguenza della prima è, infatti, per Xiong un errore, in quanto “non è possibile pensare spirito e materia secondo un rapporto causale”.³⁰

Il fatto che Xiong possa muovere una critica profonda e libera contro il materialismo negli anni Cinquanta è sicuramente una peculiarità nell'ambito dei dibattiti intellettuali dell'epoca per le ragioni già menzionate – il comunismo è infatti il pensiero del materialismo storico (*lishi weiwuzhuyi* 歷史唯物主義) per eccellenza. Questo privilegio di espressione accordato a Xiong può essere legato a due principali fattori: conoscenze e amicizie che Xiong conserva con esponenti interni al partito; e il progressivo allontanamento dell'autore dalla politica. Anche se rimane interessato agli sviluppi politici del paese e continua a inviare lettere di critica ed elogio alla classe dirigente – persino a Mao stesso – Xiong non era più attivamente coinvolto a livello politico come poteva esserlo stato negli anni della rivoluzione anti-mancese.³¹ A questo si accompagna il fatto che le opere di Xiong non avessero grande influenza sulle masse, considerando contenuto e forma della sua prosa filosofica: ciò lo rendeva, di fatto, una figura innocua.

²⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 94.

³⁰ Xiong, *Tiyong lun*, 95.

³¹ Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo*, 161, nota 12.

1.2.2 Seconda fase: Xiong e la rivoluzione culturale (1960-1968)

Uno dei primi episodi di interferenza da parte del Partito si verifica nel 1965, quando Dong Biwu scrive una lettera a Xiong nella quale gli intima di iniziare a studiare approfonditamente le teorie di Lenin e Marx e il pensiero di Mao Zedong. Zhoun Enlai procura addirittura un'apposita edizione dei classici comunisti a caratteri grandi per la debole vista di Xiong.

A questo episodio fa seguito, l'anno successivo, l'inizio della Rivoluzione Culturale, avviata nel 1966. Si tratta di una campagna nazionale in ambito culturale finalizzata a “valutare l'effettivo carattere e la qualità rivoluzionaria e socialista della creazione letteraria e artistica dopo il 1949”.³² L'impresa è fortemente voluta da Mao, il quale a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta si sente progressivamente ostracizzato dai vertici del partito e sempre meno influente tanto a livello decisionale tra i quadri più potenti quanto a livello politico tra le masse. Per questo si manifesta l'esigenza di una rivoluzione in ambito culturale: sia il governo sia il popolo costudiscono istanze conservatrici e revisioniste che bisogna rovesciare. L'obiettivo principale diventa dunque quello di criticare aspramente, e spesso anche violentemente, i borghesi controrivoluzionari afferenti alla sfera culturale del paese ed espellerli dalla loro posizione in accademie, università e ministeri.

È in questo contesto che si formano le Guardie Rosse (*hong weibing* 紅衛兵), gruppi di giovani animati dallo spirito rivoluzionario estremo, esasperato dalla Rivoluzione Culturale, con l'obiettivo comune di “denuncia, critica e soppressione (ideologica e sociale, ma poi di fatto anche fisica) degli appartenenti alle classi ‘nere’ (ossia a quelle antagonistiche rispetto a operai e contadini, ivi inclusi gli intellettuali)”.³³ Incitati dal favore di Mao stesso e della sua stretta cerchia, questi gruppi scagliano volenti attacchi ai simboli culturali borghesi per eccellenza, come università e biblioteche, oltre che i nomi di vie e strade cittadine intitolate a personalità percepite come controrivoluzionarie: in questo periodo, tutto ciò che non viene percepito come “rosso” è passibile di sevizie, torture e maltrattamenti in quanto il carattere rivoluzionario – *vis à vis* quello revisionista – risulta l'unico criterio morale applicabile a livello sociale e culturale. Gli intellettuali individuati come “cattivi elementi” vengono denunciati e costretti a sfilare per le strade in situazioni umilianti; i loro beni confiscati e le loro abitazioni perquisite e sequestrate.

Nonostante non fosse mai entrato in diretto conflitto con l'autorità politica prima di allora, Xiong è tra quegli intellettuali soggetti alle efferatezze delle guardie rosse: tra il 1967 e il 1968, egli viene infatti percosso duramente e il suo appartamento viene confiscato. Xiong non solo rappresentava ancora il letterato classico per eccellenza, studioso dei classici e intento a un tipo di speculazione

³² Samarani, *La Cina contemporanea*, 265.

³³ Samarani, *La Cina contemporanea*, 271.

filosofica che poco ha da spartire con l'ideologia comunista di allora; egli è anche fortemente critico della Rivoluzione Culturale: manifesta il dissenso attraverso lettere ai leader del partito e scrive la sua disapprovazione “ovunque nella sua casa, persino sulle calze e sui fazzoletti”, come annotato dal biografo Guo Qiyong 郭齐勇.³⁴

Xiong muore nel maggio del 1968, all'età di 84 anni, per un arresto cardiaco, probabilmente dovuto al caos rivoluzionario degli ultimi anni unito ai maltrattamenti subiti dalle Guardie Rosse. A riprova del fatto che, negli ultimi anni di vita, Xiong non fosse tenuto in alto riguardo, sappiamo che viene seppellito senza nessuna cerimonia. Solamente nel 1979, dopo tre anni dalla morte di Mao e con l'avviarsi dell'era denghista, Xiong viene celebrato solennemente a Shanghai.

A livello di evoluzione filosofica, l'unica forzatura evidente nel pensiero di Xiong dei tardi anni Sessanta è sottolineata da Ng Yu-kwan, il quale si concentra su alcuni luoghi delle opere più tarde di Xiong in cui Confucio viene presentato come sostenitore del socialismo e dell'idea di rivoluzione in generale. Lo studioso racconta di essersi confrontato direttamente con Mou Zongsan, filosofo e allievo di Xiong Shili, a questo proposito, il quale ha evidenziato che quella non era certamente l'autentica visione xionghiana della figura e dell'opera di Confucio: per salvare la cultura cinese, oggetto di violenti attacchi iconoclasti – come è stato mostrato – l'unico modo era tentare di avvicinare il mondo classico all'ideologia rivoluzionaria dominante.³⁵

In conclusione, possiamo stabilire che, sebbene Xiong sia un uomo del suo tempo, le variazioni registratesi negli anni nell'ambito del suo pensiero filosofico non possono essere semplicemente ridotte a una questione di determinismo storico: se alcune modifiche possono essere interpretate, a ragione, come conseguenza di sconvolgimenti storici e politici, altre sicuramente no. Questo vale tanto per il periodo precedente al 1949 quanto per quello successivo.

Sicuramente l'opera filosofica di Xiong intercetta il sentimento e le sensibilità storiche, politiche, sociali e culturali del tempo, soprattutto per quanto riguarda gli anni repubblicani: è infatti proprio in questa fase che si gettano le basi dell'impresa filosofica dell'autore. Tuttavia, non può essere negato che Xiong abbia a cuore alcune tematiche che egli ritiene di rilevanza storica: questo è dimostrato, per esempio, dal fatto che Xiong continua fino alla morte l'analisi della cosmologia confuciana in antitesi a quella buddhista, anche quando il buddhismo non è più un nemico da sfidare come poteva essere negli anni Venti. Xiong, infatti, dichiara di studiare “per cercare la verità fino in fondo e poter acquisire la pace della mente”.

Prima di passare all'analisi della ricezione del pensiero di Xiong e, in particolare, dell'affiliazione di quest'ultimo con la corrente del Nuovo Confucianesimo, concludiamo questa breve panoramica

³⁴ Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo*, 161.

³⁵ Ng, “Xiong Shili's Metaphysical Theory about the Non-Separability of Substance and Function”, 250, nota 61.

storico-biografica con un passaggio in cui Xiong riassume i tratti salienti del suo percorso filosofico, dalla sua fase rivoluzionaria a quella buddhista, e infine a quella confuciana:

In tarda epoca Qing, a seguito della Rivolta dei Boxer, già si presagiva la rovina della cultura cinese. Io ne sono stato profondamente colpito. Da giovane mi sono unito alla rivoluzione, ma senza successo. Allora ho deciso di dedicarmi allo studio del pensiero filosofico cinese, ma il pensiero Han e Song non mi corrispondeva. La ricerca intorno ai Sei Classici al tempo era impossibile da portare avanti e bisognava astenersi dal commentarli. Alla fine, date le calunnie che tacciavano i Classici di imperialismo, ho intrapreso la strada del buddhismo. Mi sono introdotto [al tema] attraverso la dottrina della Sola-Coscienza della Scuola Yogācāra del Grande Veicolo e, poco dopo essermi soffermato, sono passato ad approfondire la Scuola Madhyamaka, a me più congeniale. Da molto tempo [però] non considero più lo studio del Vuoto [il Madhyamaka] come un rifugio. Allora ho voltato la ricerca verso me stesso e, all'improvviso, mi sono illuminato [al senso del] *Classico dei Mutamenti*.

清李，義和團事變後，中國文化崩潰之幾兆已至。余深有感。少時參加革命，自度非事功才，遂欲專研中國哲學思想。漢學、宋學兩途，余皆不契。求之《六經》，則當時弗能辨竄亂，屏傳注。竟妄詆六經為擁護帝制之書，余乃趨向佛法一路。直從大乘有宗唯識論入手，未幾舍有宗，深研大乘空宗，投契甚深。久之，又不敢以觀空之學為歸宿。後乃返求諸己，忽有悟於《大易》。³⁶

1.3 A posteriori: Nuovo Confucianesimo

Xiong Shili, sebbene nella sua fase più tarda sia esplicito nell'affiliare la sua opera filosofica al campo del confucianesimo, non si dichiara parte di una particolare scuola o lignaggio confuciano. Tuttavia, egli viene, insieme al coevo Liang Shuming, identificato a posteriori come padre fondatore del movimento del nuovo confucianesimo o confucianesimo contemporaneo. Questo termine – da non confondersi con il neo-confucianesimo di epoca Song e Ming, in cinese *lixue* 理學 – è la traduzione univoca di diversi termini cinesi quali *xin ruxue* 新儒學 o *xin rujia* 儒家, *dangdai xin ruxue* 當代新儒學, *xiandai ruxue* 現代儒學.³⁷ Questa categorizzazione presenta però diversi aspetti di problematicità, non solo perché applicata a posteriori, ma anche in quanto spesso impiegata in modo arbitrario e poco rigoroso. Di seguito, si tenterà di fornire, dapprima, un resoconto del campo di

³⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 6-7.

³⁷ Jana S. Rošker, "The Fusion of Modern Confucianism and Buddhism: Mou Zongsan's Journey from Double to Fundamental Ontology", *Taiwanese Journal of East Asian Studies*, 13 (2016): 59.

ricerca e pensiero definito come “nuovo confucianesimo”, per poi valutare la pertinenza dell’inserimento di Xiong in questa categoria e interrogarsi, più in generale, sugli aspetti di modernità caratteristici della sua opera.

1.3.1 Chi sono i nuovi confuciani?

Come anticipato, è piuttosto difficile ricostruire la storia della corrente del nuovo confucianesimo, poiché l’attribuzione di questa categoria a pensatori antecedenti alla sua creazione è spesso data per assodata e scarsamente problematicizzata. Dall’approfondita analisi di Makeham,³⁸ risulta che la prima occorrenza del termine *xin rujia* si verifica nella *Storia della Filosofia cinese (Zhongguo zhhexueshi 中國哲學史)* di Feng Youlan, pubblicata nel 1934: qui, tuttavia, il termine viene impiegato per indicare ciò che oggi definiamo neo-confucianesimo, ovvero la speculazione metafisica relativa al periodo Song-Ming. Il primo impiego del termine in riferimento al panorama filosofico del Novecento – seppur ancora “inconsapevole” – risale al saggio *Il nuovo confucianesimo e la crisi intellettuale della Cina contemporanea*, pubblicato nel 1976 da Hao Chang (Zhang Hao 張灝), il quale dichiara di averlo utilizzato per “necessità pratica”, ovvero per distinguere fra il confucianesimo contemporaneo e quello dell’epoca Song-Ming.

Nonostante il termine venga applicato, tra i tanti, a pensatori quali Xiong Shili e Mou Zongsan, la scuola o movimento di nuovo confucianesimo non viene riconosciuto come tale fino ai tardi anni Settanta. Il 1986, in particolare, è un anno decisivo, in quanto il nuovo confucianesimo si costituisce come vero e proprio campo di ricerca nell’ambito del piano quinquennale per le scienze sociali pubblicato nella Cina popolare (RPC). Questo riconoscimento formale porterà il movimento ad essere riconosciuto come “uno degli orientamenti fondamentali presenti nel dibattito filosofico della Cina contemporanea, accanto al marxismo e al liberalismo”.³⁹

Non vi è un elenco ufficiale che sia in grado di raggruppare tutti i pensatori afferenti – più o meno consapevolmente – a questo movimento, in quanto non vi è nemmeno un criterio univoco su cui un tale elenco potrebbe basarsi. Offriamo qui uno dei più rappresentativi e inclusivi, ovvero quello formulato da Liu Shuxian:⁴⁰

³⁸ John Makeham, *New Confucianism: a critical examination* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

³⁹ Amina Crisma, “Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo”. Tesi di dottorato (Venezia: Università Ca’ Foscari, 2012), 37.

⁴⁰ Amina Crisma, “Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo”, 77.

- Prima generazione: Liang Shuming, Xiong Shili, Ma Yifu 馬一浮 (1883-1967), Zhang Junmai 張君勱 (1887-1969);⁴¹
- Seconda generazione: Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), Xu Fuguan 徐復觀 (1903-1982);
- Terza generazione: Yu Yingshi 余英時 (1930-2021), Liu Shuxian, Cheng Zhongying 成中英 (1935-), Du Weiming 杜維明 (1940-).

Il fatto che questa categoria venga impiegata consapevolmente solo dagli anni Ottanta in poi implica che, delle tre generazioni di nuovi confuciani ricostruite a posteriori, solo la terza – ovvero l’ultima – si riconosca effettivamente come tale, diventando *de facto* la prima fase del movimento del nuovo confucianesimo propriamente detto.

Data la difficoltà nel sistematizzare le coordinate fondamentali di questo movimento e, di conseguenza, nel rendere più regolare l’impiego di questa categoria, Yu Yingshi nel 1991 fornisce un’analisi sistematica⁴² delle tre principali modalità in cui il termine “nuovo confucianesimo” viene concepito e applicato, dalla più generica alla più specifica:

- Generale – utilizzata soprattutto in RPC: corrente a cui è affiliato qualsiasi pensatore del Novecento che si esprime in termini confuciani e non sia critico – né in chiave anti-tradizionalista né in chiave marxista – della figura di Confucio o del confucianesimo in generale. Questa definizione risulta piuttosto vaga in quanto non spiega la necessità di rivolgersi a questi pensatori come “nuovi” confuciani: se l’unico criterio è infatti la ripresa di alcune istanze tradizionali, si potrebbe semplicemente parlare di “confuciani”. I nuovi confuciani dovrebbero essere accomunati da aspetti più specifici e caratterizzanti del semplice riferimento alla tradizione per costituirsi come corrente filosofica.
- Specifica: i nuovi confuciani non sono studiosi che fanno semplicemente riferimento alla tradizione confuciana, ma sono pensatori che forgiavano una nuova e originale interpretazione basata sul sapere e sulla filosofia confuciana tradizionale. In questo senso, per esempio, vengono considerati nuovi confuciani Xiong Shili, Zhang Junmai, Feng Youlan e He Lin. Rimane un uso ancora piuttosto vago, ma giustifica la componente di “novità” presente nel nome della scuola.

⁴¹ La prima generazione talvolta comprende anche un secondo gruppo di pensatori (Feng Youlan, He Lin e Qian Mu), la cui afferenza alla corrente del Nuovo Confucianesimo resta più problematica e dibattuta per ragioni soprattutto politiche.

⁴² Makeham, *New Confucianism: a critical examination*, 38-39.

- Più specifica – diffusa quasi esclusivamente fuori dalla RPC: solo coloro i quali possono dirsi parte del lignaggio di Xiong Shili, ovvero Tang Junyi, Mou Zongsan e Xu Fuguan, allievi diretti del filosofo. Il criterio qui proposto è il più specifico in quanto indica, come base della scuola, una precisa genealogia. Tuttavia, rispetto al modo in cui il termine è stato fino ad ora impiegato, questa terza classificazione risulta eccessivamente escludente: la maggior parte di coloro i quali oggi si definiscono nuovi confuciani rimarrebbero esclusi da questa affiliazione.

Individuare dei criteri condivisi e univoci, sulla base dei quali costruire una rigorosa definizione di questa corrente, non è affatto un'operazione fine a sé stessa o di scarsa rilevanza. Il rischio associato all'imprecisione nell'applicazione di questa categoria, infatti, ha portato – e porta tutt'ora – a “oscurare complessità e differenze filosofiche”⁴³ dei pensatori riuniti nel quadro del nuovo confucianesimo, in particolare nel caso della cosiddetta “prima generazione”. La volontà di far rientrare questi pensatori – tra cui Xiong Shili – all'interno del gruppo dei nuovi confuciani e di presentarli come tali può causare, infatti, uno squilibrio nell'analisi del loro pensiero, evidenziando solo le tendenze strettamente “confuciane” a discapito delle altre possibili influenze e istanze.

Inoltre, i dibattiti sul tema della definizione del nuovo confucianesimo chiamano in causa questioni politiche ben più ampie relative sia al concetto di “sinità” e identità culturale cinese sia alle tensioni tra studiosi della Cina popolare e studiosi di Hong Kong e Taiwan. Nel primo caso, resta infatti da interrogarsi sul valore che il confucianesimo detiene oggi a livello di identità nazionale: il nuovo confucianesimo rappresenta l'unica corrente filosofica contemporanea (riconosciuta come tale) effettivamente cinese – accanto a liberalismo e marxismo – ma, almeno in Cina popolare, l'equivalenza fra “identità cinese” e confucianesimo è un fenomeno che, a differenza di come ci può apparire oggi, è tutt'altro che scontato. Nel secondo caso, invece, è evidente che propendere per definizioni più o meno restrittive ed esclusive della corrente può portare a favorire un gruppo di studiosi (RPC) piuttosto che l'altro (Taiwan e Hong Kong). Infine, sarebbe interessante anche interrogarsi sull'ambivalenza di queste due tendenze: se da un lato, infatti, gli esponenti taiwanesi diffidano della riappropriazione dell'eredità confuciana da parte della Cina popolare che durante il Quattro Maggio – prima – e durante il maoismo – poi – si è fatta portatrice di violenti attacchi iconoclasti, dall'altro, l'aspetto di rivendicazione nazionale di una specificità genericamente “cinese” che caratterizza il nuovo confucianesimo – comunque lo si consideri – sembra costituirsi come obiettivo comune tanto per gli intellettuali della Cina comunista quanto per quelli di Hong Kong e Taiwan.

⁴³ Makeham, *New Confucianism: a critical examination*, 43.

La questione è ovviamente caratterizzata da un maggiore grado di complessità rispetto a quanto può emergere dalla breve analisi qui riportata.⁴⁴ Ciò che ci preme sottolineare in questa sede è, a livello generale, la rilevanza storico-politica di una discussione intorno ai nuovi confuciani – o presunti tali; mentre, a livello specifico, si evidenzia l'ulteriore livello di complessità nell'analisi di un pensatore come Xiong Shili, definito a posteriori come fondatore del nuovo confucianesimo ma fortemente influenzato da altre correnti e tradizioni, in particolar modo da quella buddhista.

1.3.2 Definire il Nuovo Confucianesimo

Nonostante la difficoltà nel trovare criteri univoci che delimitino il movimento, è possibile tentare di rintracciare alcuni elementi comuni tra quei pensatori che, in quasi tutti i casi, vengono annoverati come nuovi confuciani, come Xiong Shili, Zhang Junmai, Mou Zongsan, Tang Junyi e Xu Fuguan. Gli ultimi quattro, in particolare, si raccolgono formalmente attorno alla *Dichiarazione al mondo sul futuro della cultura cinese* (*Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyuan* 為中國文化敬告世界人士宣言) pubblicata nel 1958, di cui sono tutti firmatari. Questo manifesto cultural-filosofico, proprio in quanto accomuna alcune delle figure più rilevanti del nuovo confucianesimo, viene spesso indicato come genesi ufficiale del movimento.⁴⁵ Diversi studiosi screditano questa interpretazione,⁴⁶ in quanto all'interno del manifesto non solo non compare il termine “nuovo confucianesimo”, ma non si fa nemmeno esplicito riferimento all'intenzione di fondare una qualsivoglia corrente o scuola filosofica. Tuttavia, costituendosi come una dichiarazione di intenti di alcuni futuri nuovi confuciani, questo documento può essere utile per comprendere parte delle istanze filosofiche e culturali centrali per alcuni capostipiti del nuovo confucianesimo.

Tema centrale della *Dichiarazione* è la rivendicazione di uno spazio culturale e filosofico per quei valori percepiti come distintamente “cinesi” in un mondo caratterizzato dall'egemonia filosofica e geopolitica “dell'Occidente” – qui probabilmente inteso come limitato all'Europa e agli Stati Uniti. Nel manifesto si legge, infatti, l'intento di recuperare metodi e istanze caratteristici del panorama cinese che possano giocare un ruolo attivo nel dibattito filosofico globale, insieme all'intenzione di contrapporre la “verità metafisica” della filosofia cinese alla “verità scientifica” della filosofia occidentale:

⁴⁴ Per un'analisi approfondita di queste tematiche si rimanda a Amina Crisma, “Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo”; John Makeham, *Lost Souls: “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse* (Cambridge: London: Harvard University Asia Center, 2008).

⁴⁵ Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo*.

⁴⁶ Crisma, “Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo”; Makeham, *New Confucianism: a critical examination*.

La metafisica occidentale si pone generalmente l'obiettivo di comprendere le realtà dell'universo oggettivamente dato e le strutture e i sistemi universali. La Cina, invece, da Confucio e Mencio fino alla dottrina di "spirito ed essere" dei confuciani Song e Ming, parte dalla base della prassi morale vivente, per approfondire anche la dottrina".⁴⁷

Questa rivendicazione, per quanto sia sicuramente avvertita come un'urgenza filosofica, culturale, etica e sociale, può tuttavia risultare quantomeno paradossale da alcuni punti di vista.

Innanzitutto, si basa su una concezione dicotomica – tipica tanto della prima quanto della seconda generazione di nuovi confuciani – della filosofia globale che vede filosofia cinese e occidentale agli antipodi per domande poste e metodi utilizzati. Il rischio di questo tipo di analisi è ovviamente quello di oscurare le specificità di entrambi gli universi culturali: non solo non si riconoscono diverse sfumature e orientamenti della filosofia occidentale e di quella cinese, ma non si esplicita nemmeno il contenuto semantico delle stesse espressioni "filosofia occidentale" e "filosofia cinese".

In secondo luogo, è impossibile ignorare il fatto che il nuovo confucianesimo nasce proprio in dialogo – o forse in conflitto – con la filosofia europea che, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, comincia a penetrare nella sfera culturale, politica e intellettuale cinese. Nonostante gli autori del manifesto – così come tanti altri pensatori ricondotti alla corrente del nuovo confucianesimo – si proclamino legittimi eredi del confucianesimo risalente a Mencio e Confucio e successivamente sintetizzato in epoca Song-Ming dagli esperti di "studio del principio" (*lixue*), i nuovi confuciani contemporanei portano inevitabilmente i segni dell'incontro con la filosofia occidentale, nonché delle influenze buddhiste.⁴⁸ Pur ponendosi in antitesi al paradigma positivista dell'Occidente, infatti, i nuovi confuciani ve ne traggono ampiamente ispirazione. Questa influenza si concretizza, a livello filosofico, nell'impiego di categorie quali ontologia (*bentilun* 本體論) ed epistemologia (*renshilun* 認識論) in contesto cinese, rispetto al quale prima dell'inizio del Novecento erano completamente aliene.

⁴⁷ Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, 467.

⁴⁸ L'influenza che il pensiero buddhista ha avuto – e ha tutt'ora – sul pensiero dei filosofi affiliati al Nuovo Confucianesimo è pari, se non maggiore, a quella del pensiero "occidentale". Tuttavia, si precisa che, come mostrato nelle pagine precedenti, il rinnovato interesse per lo studio del buddhismo (in particolare Yogācāra) è il risultato di una reazione all'introduzione del pensiero europeo nel contesto cinese. Infatti, soprattutto dalla seconda generazione in poi, i nuovi confuciani percepiscono come minaccia sempre e solo il pensiero occidentale che, per via della sua egemonia e delle sue tendenze universalistiche, risulta intimidatorio verso qualsiasi pensiero autonomo e particolaristico. Per queste ragioni, in questa sede si lascia più spazio alla discussione delle influenze occidentali sul pensiero e sulla politica dei nuovi confuciani rispetto a quelle buddhiste, che verranno invece discusse in modo approfondito relativamente alla filosofia di Xiong. Cfr. Chan Wing-Cheuk, "On Mou Zongsan's Hermeneutic Application of Buddhism", *Journal of Chinese Philosophy* 38, no. 2 (2011): 174-189.

Corollario – consapevole o meno – di questa tendenza all’occidentalizzazione è quel fenomeno definito come deritualizzazione (prima) e accademicizzazione (poi) del confucianesimo.⁴⁹ Questo processo – avviatosi già con la caduta della dinastia Qing e con la nascita della figura dell’intellettuale moderno sostituitasi a quella del saggio e politico confuciano – ci consegna oggi una tradizione confuciana che ben poco ha da spartire con ciò che, per secoli, si è definito appunto “confucianesimo”. Risultano quanto mai rilevanti, a questo proposito, gli interrogativi avanzati da Pierre Hadot, il quale si chiede se sia veramente possibile e legittima la trasformazione di una filosofia come pratica di vita in disciplina accademica.⁵⁰ Con il nuovo confucianesimo si fa strada proprio la figura dell’intellettuale-filosofo moderno che opera all’interno delle università, non gioca più un ruolo politico rilevante (come avveniva invece per i letterati a corte) e si dedica alla ricerca accademica e alla speculazione attraverso il lessico filosofico moderno. In questo scenario, quei valori spirituali e morali tipici del confucianesimo, che i nuovi confuciani si incaricano di recuperare, corrono il rischio di rimanere intrappolati in riflessioni prettamente teoretico-speculative e in categorie di pensiero provenienti da quello stesso contesto positivista europeo contro il quale vorrebbero scagliarsi. Viene così a crearsi una sorta di contraddizione tra il contenuto che si vuole veicolare (il valore morale e spirituale confuciano perduto) e il mezzo che lo veicola (metodologia filosofica e categorie speculative occidentali). Questo nuovo pensiero confuciano si presenta come “strappato dalle sue fondamenta materiali: il linguaggio della filosofia moderna ha preso il posto delle antiche pratiche corporee e collettive (come meditazione e rituali)”.⁵¹

1.3.3 Quanto è nuovo confuciano Xiong Shili?

Xiong Shili, appartenente alla generazione precedente a quella degli autori legati alla *Dichiarazione*, si presenta come una figura di transizione: non è ancora un intellettuale moderno alla stregua di Mou Zongsan, ma rappresenta sicuramente un’evoluzione rispetto alla figura del letterato di corte. Xiong, in effetti, condivide almeno due punti essenziali di quanto detto riguardo ai firmatari del manifesto, ovvero l’influenza delle categorie e del lessico della filosofia occidentale, e l’esigenza di individuare un margine d’azione per la tradizione di pensiero cinese nel nuovo mondo globalizzato.

Per quanto concerne questo secondo punto, Xiong ha due avversari da affrontare: non solo la filosofia occidentale, ma anche – e soprattutto – il pensiero buddhista. L’autore, come mostrato in precedenza,

⁴⁹ Mayfair Yang, *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2008), 2.

⁵⁰ Crisma, “Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo”, 41.

⁵¹ Sébastien Billioud, Joël Thoraval, *Le Sage et le peuple: le renouveau confucéen en Chine* (Parigi: CNRS Éditions, 2014), 16.

scrive negli anni di pieno vigore tanto dei movimenti modernisti e antitradizionalisti quanto del *revival* del buddhismo Yogācāra. Non a caso, nel 1922, lo stesso Liang Shuming, che aveva fatto da tramite fra Xiong e Ouyang Jingwu, pubblica il suo *opus magnum* intitolato *Le culture dell'Occidente e dell'Oriente e le rispettive filosofie* (*Dongxi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學). In quest'opera, l'autore identifica e analizza tre principali “direzioni” (*luxiang* 路向) o sistemi culturali, ovvero quello occidentale, quello cinese e quello indiano, ognuno caratterizzato da una forma diversa di filosofia, rispettivamente filosofia occidentale, confucianesimo e buddhismo.⁵² Obiettivo dell'analisi è quello di far risaltare il confucianesimo come via mediana e prediletta fra gli eccessi dell'Occidente – rappresentato come unicamente interessato al progresso materiale e allo studio scientifico del mondo – e del buddhismo indiano – fondato sulla ricerca dell'estinzione nirvanica e dunque poco indicato come fondamento ideologico e morale della Cina moderna.

Xiong Shili – come verrà mostrato in dettaglio nel terzo capitolo – condivide queste preoccupazioni, in particolare relativamente al buddhismo: un pensiero volto totalmente alla ricerca di una trascendenza annichilente non può di certo essere l'ispirazione morale principale per la Cina del Novecento, che ha invece esigenza di svilupparsi tanto a livello materiale quanto morale. È infatti in quest'ottica che Xiong dedica la propria vita allo studio e alla costruzione di una ontologia alternativa a quella buddhista – nonostante, come verrà mostrato, diversi aspetti del buddhismo permarranno nella sua filosofia –: “i testi filosofici antichi (cinesi) tramandati fino ad oggi non presentano teorie cosmologiche bene articolate. L'obiettivo della mia opera è proprio quello di costruire un sistema cosmologico attraverso il metodo filosofico”.⁵³ In questo senso, la costruzione di un solido sistema cosmologico e filosofico rappresenta dunque un'esigenza tanto umana quanto politica: è solo dotandosi di una filosofia sistematica e coerente che il pensiero cinese può risaltare come valida alternativa al buddhismo e alla filosofia occidentale.

Anche riguardo a quest'ultima, Xiong è ambivalente. Sicuramente, almeno a livello di metodologia e di categorie impiegate nell'analisi filosofica, egli è debitore alla filosofia moderna europea introdotta in Cina a partire da fine Ottocento. Xiong infatti, in una lettera indirizzata a Liang Shuming, si esprime favorevolmente in merito all'introduzione delle categorie filosofiche occidentali in contesto cinese: “termini come ontologia e cosmologia vengono distinti in maniera efficace” e

⁵² Liang Shuming, *Dongxifang wenhua ji qi zhexue* 东西方文化及其哲学 [Le culture dell'Occidente e dell'Oriente e le rispettive filosofie] (Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2006).

⁵³ Estratto dalla corrispondenza epistolare fra Xiong e Liang Shuming, riportato in Wu Baozhen, “Xiongshili "tiyong bu er" sixiang de yuzhoulun jieshi 熊十力体用不二思想的宇宙论解释” [Spiegazione della cosmologia relativa al pensiero della “non dualità di *ti* e *yong*” di Xiong Shili], *Journal of the Northwest Normal University (Social Sciences)* 34, no. 2 (1997): 8.

possono essere utilizzati per “parlare del pensiero orientale”.⁵⁴ In questo senso, Xiong può essere definito uno dei primi filosofi “accademici” della Cina contemporanea: i suoi scritti assumono le sembianze di veri e propri trattati, corredati da tesi, obiezioni, risposte e auto-commentari, mentre il suo linguaggio fa ampio uso di categorie filosofiche moderne tipiche del contesto europeo.

Tuttavia, per quanto Xiong riconosca il merito formale della filosofia occidentale, non ne condivide il contenuto. L’autore imputa al “sapere occidentale” (*xixue* 西學) il grave errore di concentrarsi solo sul piano fenomenico o manifesto delle cose, occultando di fatto la domanda circa il fondamento. Secondo l’analisi di Xiong, infatti, le due tendenze che hanno da sempre animato il dibattito filosofico occidentale sono l’idealismo e il materialismo, i quali, invece di interrogarsi sulla realtà ultima comune a tutti i fenomeni, scelgono un aspetto del mondo fenomenico e lo assurgono a principio assoluto (in un caso lo spirito, nell’altro la materia).⁵⁵ Questa visione piuttosto parziale del pensiero “occidentale” probabilmente deriva dalla diffusa percezione di quest’ultimo come mero utilitarismo, devoto unicamente allo studio oggettivo e scientifico del reale, come già sottolineato nel caso di Liang Shuming. Questa visione dicotomica di utilitarismo occidentale *versus* spiritualismo cinese – in questo caso unita anche alla lettura in chiave nichilista del buddhismo – verrà ripresa, come accennato, nella *Dichiarazione* a firma dei cosiddetti nuovi confuciani di seconda generazione.

In ogni caso, al di là dell’occasionale semplificazione dovuta alla complessità dei temi affrontati, l’opera di Xiong rappresenta – a nostro avviso – un importante spartiacque per la storia del pensiero cinese. Egli infatti, utilizzando categorie e metodologie sia della metafisica occidentale sia del pensiero Yogācāra e buddhista in generale, codifica una rinnovata e sistematica lettura del pensiero cinese, che verrà ripresa e ampliata in particolare da Mou Zongsan. In questo senso, anche nel caso di Xiong Shili è importante continuare a interrogarsi sul rapporto tra contenuto (pensiero di matrice confuciana e buddhista) e forma (linguaggio filosofico moderno con cui viene analizzato), sulla falsariga di quanto già sottolineato per i nuovi confuciani di seconda generazione: “che cosa accade quando il linguaggio antico del *dao* 道 confuciano si viene a tramutare nel linguaggio formale dell’etica e della metafisica della *zhexue* 哲學 moderna?”⁵⁶

A questo proposito, un ultimo spunto interessante è offerto da Chen Lai 陳來,⁵⁷ il quale si domanda se l’opera xionghiana si collochi unicamente sul piano filosofico di ricerca logica di un fondamento originario, il *ti* 體 (approccio “filosofico”), oppure se – in ultima istanza – permanga un aspetto

⁵⁴ Estratto dalla corrispondenza epistolare fra Xiong e Liang Shuming, riportato in Wu, “Xiong Shili “tiyong bu er” sixiang”, 6.

⁵⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 92-93.

⁵⁶ Crisma, “Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo”, 41.

⁵⁷ Chen Lai, “Xiong Shili de jianti lun 熊十力的見體論” [La teoria di realizzazione dell’Assoluto di Xiong Shili], *Zhexue yanjiu* 1 (2023): 41-53.

esperienziale e pratico indispensabile per pervenire all'Assoluto (approccio "religioso"). Nonostante in diversi luoghi Xiong faccia riferimento a stati esperienziali pratici di contemplazione e concentrazione, Chen Lai sottolinea come questo sia un aspetto secondario – a livello di procedere logico – della filosofia dell'autore: Xiong infatti, sebbene riconosca il valore esperienziale (*tiyan* 體驗) della ricerca dell'Assoluto, procede secondo necessità "oggettive" e "filosofiche". L'ontologia xionghiana prevede infatti che "l'esistenza oggettiva della realtà ultima (*benti* 本體), che pur può essere esperita, non possa essere asserita unicamente sulla base di suddetta esperienza". In questo senso, l'idea xionghiana di "realizzazione dell'Assoluto" (*jianti* 見體), a differenza di quella dei suoi predecessori di epoca Song e Ming, è investita di coerenza e rigore propriamente filosofico.

CAPITOLO 2

Contesto filosofico: influenze e dibattiti intorno al *Xin Weishi lun*

Nel primo capitolo abbiamo delineato il contesto storico che fa da sfondo alle vicende intellettuali degli anni repubblicani, spingendoci fino agli anni Cinquanta, in modo tale da ricomprendere la quasi totalità della vita del nostro autore, che muore nel 1968. Il presente capitolo, parallelamente al precedente, ha lo scopo di definire l'evoluzione intellettuale di Xiong Shili, mettendo in luce i punti focali attorno ai quali il suo pensiero si è concentrato nell'arco del Novecento. In particolare, essendo il presente studio focalizzato sulla critica mossa dall'autore nei confronti di alcune scuole buddhiste, è opportuno introdurre nel presente capitolo alcune tappe della formazione intellettuale di Xiong, che condurranno il nostro verso la stesura del *Tiyong lun* 體用論, analizzato nel terzo capitolo. Per queste ragioni, ci si propone in questa sede di analizzare l'incontro di Xiong con il buddhismo, avvenuto nell'ambito dei suoi studi presso l'Istituto di Studi buddhisti (*Zhina Neixue Yuan* 支那內學院) sotto la supervisione e l'influenza del fondatore dell'Istituto, Ouyang Jingwu 歐陽竟無 (1871-1943). Al fine di comprendere in modo più completo le posizioni di Ouyang, inoltre, si è scelto di anteporre un paragrafo di ricognizione sulla storia e sul contenuto di un testo seminale per lo sviluppo del buddhismo cinese dal VI secolo in poi, ovvero il *Dasheng qixinlun* 大乘起信論 (Trattato sul Risveglio della Fede nel Mahāyāna; in seguito: DSQXL). Oggetto di numerose riletture in epoca moderna, il trattato è la base per il pensiero Yogācāra di Ouyang, il quale si configura pressoché interamente come critica all'assetto metafisico presentato in questo testo. Mettere a tema le differenze tra le posizioni del DSQXL (e delle tradizioni a questo affiliate) da un lato (2.2), e le posizioni di Ouyang (come rappresentante di una diversa attitudine agli studi e alla pratica buddhista) dall'altro (2.3), attorno a specifici nodi tematici – lungi dal voler sviluppare una rigida e infertile categorizzazione – rappresenta un tentativo di definire coordinate utili per l'analisi di alcune fondamentali intuizioni xionghiane, collocandole all'interno del dibattito da cui sono scaturite. In questo modo sarà possibile, infatti, esaminare come il pensiero di Xiong – in particolare la sua critica al buddhismo – si sviluppi in larga parte come reazione al modello buddhista appoggiato da Ouyang, che risulta agli antipodi del pensiero del nostro autore sotto diversi aspetti.⁵⁸ Questi punti di distacco porteranno alla definitiva rottura (almeno a livello esplicito) di Xiong con il buddhismo Yogācāra, sancita dalla pubblicazione nel 1932 del *Xin Weishi lun* 新唯識論 (Nuovo Trattato sulla Sola-Coscienza), oggetto della parte finale del presente capitolo (2.4).

⁵⁸ Eyal Aviv, *Differentiating the pearl from the fish-eye: Ouyang Jingwu and the revival of scholastic Buddhism* (Leiden: Boston: Brill, 2020), 170.

2.1 Precisazioni circa l'oggetto della ricerca

Prima di procedere lungo il percorso appena delineato, è utile tornare ad interrogarsi sull'oggetto della presente ricerca, ovvero il modo in cui Xiong articola la sua critica al buddhismo all'interno del *Tiyong lun*. Sebbene le specifiche critiche avanzate dall'autore nei confronti di alcuni assunti buddhisti fondamentali siano oggetto del terzo capitolo, è importante fornire un chiarimento fondamentale circa due aspetti della critica xionghiana, ovvero: l'oggetto di quest'ultima (il "buddhismo") e lo strumento con il quale viene portata avanti (il binomio *ti-yong*).

Per quanto riguarda il primo aspetto, il buddhismo su cui si concentrano i capitoli centrali del *Tiyong lun* è la traduzione del cinese *Fofa* 佛法, a sua volta calco dal sanscrito buddha-dharma, che indica l'insieme degli insegnamenti del Buddha e dei principi che a questi sottostanno.⁵⁹ Stando al modo in cui l'autore impiega questo termine e al contenuto dei capitoli intitolati proprio *Fofa shang* 佛法上 (Buddhismo – Prima parte) e *Fofa xia* 佛法下 (Buddhismo – Seconda parte), è da intendersi come "buddhismo" la tradizione di pensiero e pratiche sviluppatasi in India a partire dagli insegnamenti di Śākyamuni. Citando il *Jie shenmi jing* 解深密經 (Saṃdhinirmocanasūtra),⁶⁰ Xiong scandisce una periodizzazione del buddhismo in tre fasi corrispondenti a diverse scuole: *Xiaosheng* 小乘 (Hīnayāna),⁶¹ *Kongzong* 空宗 (Madhyamaka) e *Youzong* 有宗 (Yogācāra).⁶² L'interesse dell'autore è rivolto principalmente alle ultime due scuole, entrambe parte del cosiddetto Grande Veicolo (*Dasheng* 大乘, Mahāyāna), di cui fornisce resoconti dettagliati basati su testi e autori di riferimento. Tuttavia, l'intento di Xiong è quello di fornire una critica radicale del buddhismo, che vada dunque oltre gli errori dei singoli autori o dei singoli testi: pur nelle loro differenze, Madhyamaka e Yogācāra condividono – così come tutte le ramificazioni dell'insegnamento buddhista – alcuni principi ontologici (*bentilun* 本體論) e cosmologici (*yuzhou lun* 宇宙論)⁶³ inaccettabili, che danno origine a una visione del mondo e dell'azione dell'uomo al suo interno, totalmente agli antipodi rispetto a quella proposta da Xiong.

⁵⁹ Charles Muller, "Buddha-dharma 佛法" *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E4%BD%9B%E6%B3%95>

⁶⁰ Questo sutra è ritenuto il più importante per lo studio delle dottrine poi definite Yogācāra, le quali vengono qui introdotte e successivamente ampliate in altre forme testuali come i sāstra (lun 論) o "trattati". La stesura del sutra viene stimata intorno al 300 d.C.

⁶¹ Il termine Hīnayāna (Piccolo Veicolo) viene coniato in senso dispregiativo in opposizione a quello di Mahāyāna (Grande Veicolo) per indicare coloro che, agli occhi dei buddhisti del Grande Veicolo, si pongono un obiettivo spirituale ridotto, centrato sull'idea di sé e caratterizzato dal misconoscimento del vero senso di vacuità e compassione.

⁶² Xiong Shili, *Tiyong lun*, 42.

⁶³ Xiong Shili, *Tiyong lun*, 43.

Per quanto riguarda il secondo aspetto della critica, Xiong impiega il celebre binomio *ti-yong* – come chiarito sin dal titolo dell’opera – al fine di mostrare incongruenze, contraddizioni e insensatezze che, a suo avviso, animano teoria e pratica buddhiste. Come sottolinea Muller,⁶⁴ il binomio *ti-yong* costituisce il più versatile impianto ermeneutico del pensiero cinese (oltre che giapponese e coreano) e rappresenta, dunque, una cifra stilistica precipua del buddhismo cinese, chiaramente distinto, in questo aspetto, dalle tradizioni buddhiste tibetane e indiane. Dare una definizione di questi due componenti è un’operazione estremamente difficile, in quanto i significati dei caratteri *ti* e *yong* e del loro uso congiunto variano a seconda di epoche, autori e circostanze in cui vengono impiegati. Per questa ragione, si definiscono generalmente a partire dalla loro relazione: similmente al rapporto che intercorre tra la radice e i rami di un albero (binomio *ben-mo* 本末), il *ti* indica un fondamento nascosto ma essenziale, mentre lo *yong* indica ciò che, prendendo avvio da quel fondamento, c’è di manifesto. Per esempio, a riprova della miriade di contesti diversi in cui questa struttura può essere applicata, una relazione di stampo *ti-yong* può essere quella tra un blocco di legno non ancora intagliato (*pu* 樸) e un utensile da questi ricavato (*qi* 器);⁶⁵ tra la nostra mano e il movimento delle dita; tra il nostro corpo e le sue funzioni (5 sensi)⁶⁶; tra l’aspetto interiore di benevolenza e umanità che rende l’uomo tale (*ren* 仁) e le sue manifestazioni esteriori e comportamentali (come la pietà filiale *xiao* 孝 e la rettitudine *yi* 義); tra “ciò che non è ancora” (*wu* 無) e “ciò che è già effettivamente presente” (*you* 有).

Sebbene la prima occorrenza del binomio *ti-yong* impiegato con il significato appena descritto risalga all’opera di Wang Bi 王弼 (220-249 d.C.) a commento del *Laozi*, i due caratteri appaiono in modo slegato già prima di allora. *Ti* indica il corpo umano nel suo aspetto concreto e fisico, come si evince dal radicale del carattere che si richiama all’osso/ossatura (骨), nonostante non manchi un riferimento all’aspetto liturgico nel componente di destra (豐),⁶⁷ che ritroviamo anche nel carattere di rito *li* 禮. *Yong*, invece, indica, sin dalle sue occorrenze sui bronzi risalenti ai Zhou Occidentali (XIII secolo a.C. – VIII secolo a.C.), l’utilizzo di qualcosa, il servirsi di un oggetto.⁶⁸ Nel commento alla strofa 11 del *Laozi* – da cui Wang Bi stesso sembra ispirarsi per la tematizzazione dello *yong*⁶⁹ – Andreini propone come traduzione del carattere *yong*, insieme a “uso” e “utilizzo”, anche “funzionamento”,

⁶⁴ Charles Muller, “The Emergence of Essence-Function (ti-yong) 體用 Hermeneutics in the Sinification of Indic Buddhism: An Overview”, *Critical Review of Buddhist Studies* 19 (2016).

⁶⁵ Muller, “The Emergence of Essence-Function (ti-yong) 體用”, 114.

⁶⁶ King Pong Chiu, “Thomé H. Fang, Tang Junyi and the Appropriation of Huayan Thought”, Tesi di laurea (Manchester: University of Manchester, 2014), 34.

⁶⁷ Chung-Ying Cheng, “On The Metaphysical Significance Of Ti (Body–Embodiment) In Chinese Philosophy: Benti (Origin–Substance) and Ti–Yong (Substance And Function)”, *Journal of Chinese Philosophy* 29, no. 2 (2002): 145-146.

⁶⁸ “Le Grand Ricci Online”, In Le Grand Ricci Online, (Leiden, The Netherlands: Brill), ultimo accesso 23 marzo 2023: <https://chinesereferenceshelf.brillonline.com/grand-ricci/entries/11829?highlight=%E7%94%A8>

⁶⁹ Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese. I: Dalle origini allo studio del mistero* (Torino: Einaudi, 2000), 336-337.

intendendo il modo in cui le cose ci si rendono disponibili all'uso, il modo in cui le cose “funzionano”, appunto.⁷⁰

I caratteri *ti* e *yong*, così come tematizzati per la prima volta in Wang Bi, diventano centrali per esprimere, in contesti diversi, due concetti opposti ma complementari, similmente ad altri binomi attestati già precedentemente.⁷¹ In particolare, la struttura *ti-yong* guadagna preminenza a livello filosofico a partire dal III secolo quando, dopo la caduta della dinastia Han (206 a.C. – 220 d.C.), si fa strada la cosiddetta “Dottrina Arcana” o “Studio del Mistero” (*Xuanxue* 玄學): sempre più autori, tra quali si annovera lo stesso Wang Bi, risultano interessati ad indagare opere del Canone Taoista alla ricerca di un fondamento originario di ciò che appare. Questa caratteristica struttura binaria, già presente nel pensiero classico, acquisisce in questo modo connotazioni metafisiche: “per descrivere i due piani ontologici dell'assoluto e della pluralità fenomenica, i pensatori della ‘Dottrina Arcana’ ricorsero a coppie di termini opposti”.⁷² La speculazione di questo periodo e in questi termini risulta significativa per la nostra indagine in quanto è proprio attraverso il lessico e le strutture affinate da questi autori che alcuni testi buddhisti vengono resi in lingua cinese. Coppie come *ti-yong* e *wu-you*⁷³ entrano dunque progressivamente a far parte del lessico buddhista cinese, non limitandosi tuttavia ad essere semplici veicoli di concetti provenienti dai testi indiani, ma plasmando una nuova visione del mondo e degli stessi testi, spesso lontana dal pensiero degli antesignani indiani. Questo aspetto produttivo della struttura binaria caratteristica di queste coppie concettuali è riscontrabile specialmente nel binomio *xing-xiang* 性相 (natura - caratteristiche): i due caratteri sono la resa cinese di due termini buddhisti indiani – rispettivamente *svabhāva* e *lakṣaṇa/nimitta*– che, successivamente al loro ingresso nel contesto cinese, allontanandosi dalla loro radice indiana, vengono interpretati come una riproposizione del binomio *ti-yong*.⁷⁴

Ai fini del presente studio, è importante tenere dunque a mente i due aspetti della critica xionghiana appena illustrati: da un lato il focus eminentemente “indiano” del buddhismo cui Xiong fa riferimento; dall'altro lo strumento ermeneutico impiegato dallo stesso nell'avanzare la sua critica, ovvero la struttura binaria esemplificata dalla relazione *ti-yong*. Il punto di forza di questa operazione, ovvero

⁷⁰ Attilio Andreini, *Daodejing: il canone della Via e della Virtù* (Milano: Einaudi, 2018), 30-31. Sebbene l'intera strofa 11 sia caratterizzata dal contrasto tra *wu* (dimensione del manifesto) e *you* (dimensione del non-manifesto), il termine *yong* non compare qui – così come in nessuna parte del *Laozi* a noi pervenuto – associato a *ti*, e non costituisce, dunque, un parallelo di *you* nella coppia *wu-you*. Sarà Wang Bi, come specificato, ad associare i due termini per la prima volta nel suo commento a *Laozi* 38.

⁷¹ Nonostante il binomio *ti-yong* non venga attestato come tale prima del III secolo d.C., paradigmi analoghi sono attestati precedentemente. È il caso per esempio del binomio *jing-dong* 靜動, quiescenza e movimento, attestato sin dal *Liji* 禮記 (ca. II secolo a.C.). Cfr. Muller, “The Emergence of Essence-Function (ti-yong) 體用”, 115-116.

⁷² Fa-tsang, *Trattato sul leone d'oro*, ed. Stefano Zacchetti, Giangiorgio Pasqualotto (Padova: Esedra, 2000), 88.

⁷³ Questo binomio in particolare risale alla speculazione della Scuola del Mistero ed è, nello specifico, collegato al pensiero di Wang Bi. A livello semantico, riporta al rapporto fra realtà manifesta (*you*) e fondo indifferenziato (*wu*). Cfr. Cheng, *Storia del pensiero cinese. 1*, 333-336.

⁷⁴ Fa-tsang, *Trattato sul leone d'oro*, 89.

il tentativo di trovare un terreno comune (la struttura *ti-yong*) per promuovere il dialogo tra pensieri diversi, si accompagna al rischio di forzatura metodologica: l'analisi di una tradizione (buddhismo indiano) attraverso gli schemi interpretativi di un'altra (*ti-yong* tipico del contesto cinese). È quindi opportuno tenere sempre a mente questa ambivalenza della critica proposta da Xiong, su cui torneremo nelle conclusioni, che non sembra essere esplicitata dall'autore. Per questa ragione, se da un lato Xiong premette questa chiarificazione in apertura al *Tiyong lun*:

Il nome Natura dei dharma nel Mahāyāna corrisponde al *ti* nel presente trattato. Il nome Caratteristiche dei dharma nel Mahāyāna corrisponde allo *yong* nel presente trattato. Tuttavia, la teoria buddhista relativa a Natura e Caratteristiche (Natura e Caratteristiche sono l'abbreviazione di Natura dei dharma e Caratteristiche dei dharma), ha un senso diametralmente opposto a quella della non dualità di *ti* e *yong* discussa nel presente trattato, e le due non possono fondersi.

大乘法性一名, 與本論實體一名相當。大乘法相一名, 與本論功用一名相當。然佛家性相之談 (法性省稱性, 法相省稱相 […]) 確與本論體用不二義旨極端相反, 無可融合。⁷⁵

in cui esplicita il parallelismo tra *ti-yong* e *xing-xiang*, sancendo l'inconciliabilità tra il suo pensiero e quello buddhista; dall'altro non chiarisce esplicitamente che la sua lettura del buddhismo (*Kongzong* e *Youzong*) come pensiero di tipo *xing-xiang* sia tutt'altro che scontata.

Infine, questo estratto risulta utile non solo per mostrare la funzione ermeneutica della struttura *ti-yong*, ma anche per delineare che cosa si intende in questo testo per *ti/xing* e *yong/xiang*. Come sottolineato da Cua attraverso le parole di Zhu Xi, infatti, il contenuto della struttura *ti* e *yong* è indeterminato e relativo al contesto del discorso. “Supponendo che l'orecchio sia il *ti*, l'ascolto sarà il suo *yong*; così come se l'occhio è il *ti*, la vista è il suo *yong*. Il *ti* di una cosa può essere lo *yong* di un'altra”.⁷⁶ All'interno del *Tiyong lun*, infatti, come sottolineato dallo stesso Xiong, con la parola *fa* 法 si intendono i dharma,⁷⁷ le diecimila manifestazioni fenomeniche (*wanyou* 萬有); con *faxiang* 法相 “tutti i fenomeni condizionati, sia mentali sia materiali”⁷⁸ in quanto impermanenti, transeunti,

⁷⁵ Xiong Shili, *Tiyonglun*, 28. Traduzione nostra.

⁷⁶ Antonio S. Cua, “On The Ethical Significance of the Ti-Yong Distinction”, *Journal of Chinese Philosophy* 29, no. 2 (2002): 164.

⁷⁷ Riprendiamo la definizione di Magno, secondo la quale “i dharma sono concepiti come punti-istanti impersonali la cui intermittente interazione produce i fenomeni composti. Dalla radice dhṛ- (da cui deriva anche il termine latino *firmus*) il termine significa “stabilire”, “sostenere”, “fondare”, “stabilizzare”, “porre”. Cfr. Emanuela Magno, “Dal pensiero alla vacuità. La critica nāgārjuniana e il trascendentale”, *Philosophy Kitchen* no. 1 (2014): 160, nota 11. Anche quando accompagnato da *xing* e *xiang*, almeno per quanto riguarda gli usi interni all'opera di Xiong, questo termine sembra mantenere questa accezione, in quanto non risulta contemplata la lettura alternativa del termine come Legge/Insegnamento del Buddha e – per antonomasia – il Buddha stesso.

⁷⁸ Xiong Shili, *Tiyong lun*, 28.

soggetti al divenire; con *faxing* 法性 “la sostanza dei diecimila dharma, chiamata Sicceità (真如 *zhenru*)”⁷⁹ in quanto incondizionata, vera e immutabile. (*Fa*)*xing* e (*Fa*)*xiang* sono qui assimilati a *ti* e *yong*: da un lato la sfera dell’assoluto (*xing* e *ti*), descritto come incondizionato (*wuwei* 無為) e senza né inizio né fine (*wusheng wumie* 無生無滅); dall’altro la sfera fenomenica delle manifestazioni, definita come condizionata (*youwei* 有為), relativa e soggetta a nascita e morte, inizio e fine (*you shengmie bianyi* 有生滅變異).⁸⁰ L’intero *Tiyong lun* è volto proprio a indagare la relazione tra queste due sfere che, seppur concepite in modo diverso, rappresentano il punto di contatto e di scontro tra il pensiero di Xiong e il buddhismo indiano. Partendo dal presupposto che ciò che esperiamo (lo *yong*, la realtà fenomenica) non sia la totalità di ciò che c’è, il tema è, per Xiong così come per i pensatori buddhisti, il chiedersi quale sia la realtà più “vera”, assoluta e incondizionata che si cela al di là delle manifestazioni, e in che modo questa sia in relazione con la sua controparte relativa. Le risposte possibili sono ovviamente diverse e spesso inconciliabili. Il presente studio si focalizza in particolar modo su quella di Xiong, mostrandola, tuttavia, come frutto dell’incontro con proposte metafisiche radicalmente opposte, tra cui: quella di Ouyang Jingwu e in generale del Istituto di studi buddhisti, a sua volta sviluppata in antitesi alla concezione tipica del *Dasheng qixin lun* e di alcuni correnti buddiste cinesi; quella del buddhismo Madhyamaka; quella del buddhismo Yogācāra. Sebbene posta attraverso termini e modalità diverse, la domanda circa la totalità, declinata nell’indagine del rapporto tra *ti-yong*, manifesto e non manifesto, condizionato e incondizionato è ravvisabile tanto all’interno dell’opera di Xiong quanto all’interno delle tradizioni da questi prese in esame, ed è proprio questo fondo comune che rende possibile e prezioso il confronto con autori, testi e tradizioni diverse. È in questo senso che, cercando di smarcare – per quanto possibile – questa parola dalla sua tradizione di origine, possiamo definire quello di Xiong tanto quanto quello dei suoi “avversari”, un pensiero *metafisico*:

Per risolvere alcuni problemi bisogna andare oltre ciò che è dato, ossia fare una metafisica, e fa una metafisica non solo chi dimostra l’esistenza di Dio, ma anche chi la nega, anche chi riduce tutto l’essere a materia evolventesi per caso, poiché anche costui va oltre ciò che è dato e si pronuncia su tutto il reale – un tutto che non è mai dato. Per andar oltre ciò che è dato, se si vuol procedere razionalmente, bisogna argomentare, inferire, ossia dimostrare che ciò che è dato, il mondo dell’esperienza, non sarebbe intelligibile se non ci fosse dell’altro.⁸¹

⁷⁹ Xiong Shili, *Tiyong lun*, 28.

⁸⁰ Pu Changchun, “Yinshun yu Ouyang Jingwu de rulaizang sixiang de chayi 印顺与欧阳竟无的如来藏思想的差异” [Differenze sulle teorie tathāgatagarbha di Yinshun e Ouyang Jingwu], *Journal of Hengyang Normal University* 29, no. 4 (2008): 16.

⁸¹ Sofia Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia. 2: Metafisica* (Brescia: La Scuola), 16.

2.2 *Dasheng qixin lun*: influenza (in)diretta

Il *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 Trattato sul Risveglio della Fede nel Mahāyāna (d'ora in poi DSQXL), sebbene non venga esplicitamente citato all'interno del *Tiyong lun*, risulta un testo chiave per la presente analisi in quanto permette di comprendere non solo le specificità del buddhismo cinese (in particolare scuola Huayan), ma anche la portata dei dibattiti svoltisi in ambito buddhista a inizio Novecento intorno a questo testo, che influenzano radicalmente la filosofia di Xiong (tanto a livello di critica decostruttiva quanto a livello di positivo determinarsi del suo sistema). In questo senso, risultano particolarmente interessanti e pionieristici gli studi di John Makeham e Sang Yu,⁸² su cui si tornerà nel capitolo seguente, che hanno contribuito all'accostamento e al confronto delle istanze metafisiche avanzate nel DSQXL e quelle sviluppate da Xiong, le cui analogie risultano particolarmente evidenti se lette in opposizione alla tendenza Yogācāra dominante a inizio secolo. Il DSQXL è infatti oggetto di varie interpretazioni, critiche e riletture in epoca moderna,⁸³ in particolare a partire da inizio Novecento, quando, tra i tanti, cattura l'attenzione di Yang Wenhui 楊文會 (1837-1911), fautore del revival buddhista cinese e padre spirituale di Ouyang Jingwu.

Il DSQXL, prima ancora che per il suo contenuto, è stato oggetto di molte controversie per le sue origini incerte. Comparso nella Cina del VI secolo (la prima attestazione certa risale al 580), la paternità del Trattato viene tradizionalmente attribuita al bodhisattva Aśvaghōṣa, vissuto in India nel primo secolo d.C., mentre la traduzione (da un supposto originale sanscrito al cinese) a Paramārtha (cinese: Zhendi 真諦, 499-569), monaco e traduttore giunto in Cina nel 546. Ad eccezione di pochi scettici, queste attribuzioni rimangono sostanzialmente indiscusse fino all'inizio del XX secolo, quando critici e filologi (tra i quali si annoverano gli studiosi dell'Istituto) le rimettono in discussione alla luce di molte incongruenze rilevate, come il mai avvenuto ritrovamento dell'originale sanscrito. Gli studiosi sono a oggi concordi nel rilevare che il Trattato sia stato prodotto, da un autore per ora sconosciuto, sotto l'influenza di alcuni traduttori indiani recatisi in Cina nel VI secolo, in particolare Bodhiruci. Dal punto di vista del contenuto del testo, questo aspetto risulta rilevante in quanto permette di collocare il DSQXL nell'ambito dei dibattiti dottrinali nati in seguito all'introduzione in

⁸² John Makeham, "Xiong Shili and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit", in *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, John Makeham ed. (Leiden: Boston: Brill, 2021), 172-213; John Makeham "Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's "One Mind, Two Gateways" Paradigm", in *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, John Makeham ed. (Leiden: Boston: Brill, 2021), 214-243. Sang Yu, "The Role of the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith in the Development of Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics", in *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, John Makeham ed. (Leiden: Boston: Brill, 2021), 132-171.

⁸³ Per un resoconto sulle riletture del testo dall'epoca medievale a quella moderna si rimanda a Francesca Tarocco, "Lost in Translation? The "Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (Dasheng qixin lun)" and Its Modern Readings", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 71, no. 2 (2008): 323-343.

Cina (sempre ad opera di traduttori indiani come Bodhiruci e Ratnamati) di testi afferenti sia alla tradizione Yogācāra sia a quella del *tathāgatagarbha* (*rulaizang* 如來藏).⁸⁴ Questa ibridazione dottrinale condannerà all'oblio lo Yogācāra in India,⁸⁵ mentre risconterà particolare fortuna nel contesto cinese, dove si afferma definitivamente anche grazie al DSQXL, la cui forza risiede proprio nella conciliazione di istanze diverse. Se da un lato, infatti, i seguaci Yogācāra più ortodossi interpretano la coscienza come essenzialmente impura e responsabile per l'insorgenza dei dharma (posizione condivisa da Ouyang e analizzata nel prossimo paragrafo); dall'altro, l'influenza della tradizione *tathāgatagarbha* introduce la prospettiva opposta, secondo la quale ogni essere senziente possiede già da sempre le condizioni per la sua illuminazione, sotto forma di natura-di-Buddha (*foxing* 佛性).⁸⁶ Il DSQXL, come verrà spiegato qui di seguito, riesce a conciliare le due posizioni tenendo fermo il ruolo della coscienza nella produzione delle differenziazioni (l'ignoranza che produce illusioni) ma ricomprendendo questo piano "fenomenico" all'interno della pura Sicceità (identificata con il *tathāgatagarbha*) che resta il fondamento ontologico di tutto il reale, compreso delle sue manifestazioni impure. In questo senso, l'illuminazione è sempre accessibile in quanto sempre presupposta: tutto è già illuminato, nonostante l'ignoranza impedisca agli esseri senzienti di 'vedere che le cose stanno così' (vedere la talità o sicceità, appunto, delle cose).

Nel perseguire l'obiettivo di risveglio spirituale, il DSQXL delinea in modo piuttosto preciso una sua cosmologia, con particolare attenzione al rapporto tra ciò che abbiamo definito più sopra come *ti* e *yong*, ovvero tra il livello delle determinazioni fenomeniche condizionate e quello della sicceità assoluta e indifferenziata. Infatti, nel momento in cui si definisce un iter di pratica religiosa che, come in questo caso, guidi verso l'illuminazione, si sottintende *ipso facto* una determinata concezione metafisica. Nel DSQXL, questa concezione è esplicitata mediante due metafore: quella della Mente che racchiude e dischiude due aspetti del reale; e quella dell'acqua mossa e agitata dal vento. Quest'ultima risulterà utile anche per capire alcuni punti di distacco tra il sistema del DSQXL e la filosofia di Xiong: il pensatore, infatti, utilizza una simile metafora per illustrare il rapporto *ti-yong* così come inteso nei suoi scritti.

⁸⁴ Il concetto di *tathāgatagarbha* fa riferimento all'idea per cui ogni essere senziente ha in sé una "matrice di Buddha", ovvero ha insita la possibilità della sua illuminazione. Questa, seppur presente, non è però ancora attualizzata: i processi coscienziali e karmici trattengono infatti gli esseri nella dimensione illusoria del samsara. La nozione di *tathāgatagarbha*, sebbene di origini indiane, ha grande fortuna in Cina, dove viene introdotta tramite testi afferenti alla tradizione Yogācāra, come il Ratnagotravibhāga (*Bao xing lun* 寶性論) e il Laṅkāvatāra-sūtra (*Lengjia jing* 楞伽經), oltre che appunto al DSQXL. Per uno studio sulla nascita e l'evoluzione nei testi sanscriti del concetto di *tathāgatagarbha* si rimanda a Micheal Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra; The Earliest exposition of the Buddha-Nature Teaching in India* (Tokyo: Soka University, 2002).

⁸⁵ Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun* (New York: RoutledgeCurzon, 2002), 7.

⁸⁶ È in questo contesto che si svolgono i dibattiti tra fazioni conosciute come *Shelun* 攝論 e *Dilun* 地論 riguardo a temi che toccano: la relazione tra ālayavijñāna e *tathāgatagarbha*; l'origine dell'ignoranza e le condizioni per l'illuminazione; la presenza o meno di una natura già da sempre illuminata negli esseri senzienti.

Prima di entrare nel merito di ciascun espediente retorico, è importante sottolineare la sfida metafisica che il DSQXL si pone, di cui si è già brevemente accennato. Questo scritto infatti, dalle cui fila prenderanno avvio alcune delle più feconde scuole del buddhismo cinese (Huayan e Tiantai), si pone l'obiettivo di conciliare due elementi: da un lato, porre un Assoluto – la sicceità o *zhenru* 真如 – che sia fondamento puro e illuminato, da cui tutti gli esseri traggono origine e a cui tutti possono fare ritorno; dall'altro, spiegare il sorgere delle differenziazioni (livello fenomenico) e il dimorarvi dell'uomo. Infatti, mentre in una concezione di “puro”⁸⁷ Yogācāra, il punto di partenza è da sempre il piano fenomenico-samsarico e l'illuminazione può essere acquisita attraverso fattori contingenti⁸⁸ (come la pratica meditativa e l'ascolto del Buddha Dharma), il punto di forza del DSQXL – e in generale del buddhismo cinese successivo – sarà trovare il modo di rendere l'illuminazione una necessità, o comunque una possibilità già da sempre insita nell'uomo per il solo fatto di esistere così com'è,⁸⁹ e non un traguardo totalmente dipendente dalla contingenza. Quest'obiettivo del DSQXL è evidentemente di notevole portata, non solo in quanto porterà il buddhismo cinese a svilupparsi in una direzione sempre più autonoma rispetto a quella indiana, ma anche perché esporrà il testo stesso a feroci critiche di molti avversari, tra cui si annoverano quelle degli studiosi novecenteschi dell'Istituto di studi buddhisti oggetto del prossimo paragrafo.

Tornando al contenuto del testo, il DSQXL forgia un paradigma esplicativo della relazione *samsara-nirvana*, qui interpretata attraverso una terminologia leggermente modificata, che influenzerà in modo decisivo gli sviluppi del buddhismo in Cina. Questo paradigma è noto con il nome di *yixin (kai) ermen* 一心(開)二門, generalmente tradotto come “una mente, due aspetti”⁹⁰ ed è presentato all'interno della prima parte della sezione *Zhengyi* 正義 (“Corretto Significato”). Questa sezione si apre infatti con questo passaggio:

⁸⁷ Definiamo “puro” il pensiero Yogācāra non influenzato dalla dottrina del *tathāgatagarbha*.

⁸⁸ Mou Zongsan, *Xinti yu xingti*, 611. Mou descrive il percorso verso l'illuminazione Yogācāra come “esclusivamente basato su fattori successivi” (*chun shu houqi* 純屬後起) per sottolineare il fatto che, in questo sistema, non vi sia alcuna “garanzia” (*baozheng* 保證) di illuminazione, la quale risulta totalmente dipendente da fattori contingenti e non ha, dunque, “carattere necessario” (*biranxing* 必然性).

⁸⁹ In questo aspetto si riscontra in modo particolare l'influenza della nozione di *tathāgatagarbha* (formulata anche come natura-di-Buddha, *foxing* 佛性), secondo la quale ogni essere senziente è un Buddha in potenza. Vi sono diversi modi di intendere questa dottrina (si pensi per esempio la differenza tra disclosure model e development model), ma tendenzialmente si riscontra la condivisione della teoria per cui non ci sono esseri esclusi dal percorso verso l'illuminazione (universalizzazione dell'illuminazione), in quanto originati dalla pura e illuminata Sicceità. Questo assunto sarà centrale nelle scuole buddhiste prettamente cinesi, soprattutto nel buddhismo Tiantai.

⁹⁰ Charles Muller, “One mind, two aspects 一心二門” *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E4%B8%80%E5%BF%83%E4%BA%8C%E9%96%80>

La rivelazione del corretto significato si basa sul fatto che il *dharma* della Mente Unica ha due aspetti. Quali sono questi due aspetti? L'uno è la mente nel suo aspetto 'veramente tale' (*zhenru*), l'altro è la mente che nasce e si estingue.⁹¹

顯示正義者，依一心法有二種門：云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。

La mente viene qui presentata come schiudente due aspetti, quello dell'incondizionato (*zhenru*) e quello del condizionato (*shengmie*). Mentre si è concordi nell'evidenziare l'originalità di questo paradigma rispetto alle concezioni buddiste indiane, non v'è invece pieno consenso tra gli studiosi – per quanto abbiamo potuto osservare – sullo statuto di questa 'mente' o 'Mente Unica' (*yixin*), posta a fondamento dei due aspetti. Sembra utile presentare qui due opinioni leggermente contrastanti a riguardo, ovvero: da un lato, la Mente Unica viene interpretata come “la nozione di una coscienza unificata che pervade l'universo”;⁹² dall'altro, si definisce come un particolare stato in cui si presenta l'Assoluto incondizionato (qui identificato con la Sicceità).⁹³ In questa seconda accezione, la Mente Unica indica dunque l'Assoluto nel suo rapportarsi con la sfera del condizionato, ovvero indica l'incondizionato “così come espresso nell'ordine intramondano”.⁹⁴ Questa interpretazione sembra particolarmente pertinente alla natura stessa del DSQXL: il testo è dichiaratamente composto per risvegliare la fede negli esseri e per condurli verso la liberazione dal loro incatenamento al livello samsarico dell'esistenza (illuminazione). Ciò che è 'reale' è infatti solo la Sicceità (*zhenru*), mentre il livello fenomenico e condizionato (*shengmie*) non è che un'illusione dovuta all'ignoranza degli esseri.⁹⁵ Per questa ragione, questa stessa 'Mente', in quanto fonda la distinzione tra il livello dell'incondizionato (*zhenru*) e quello del condizionato (*shengmie*), non può che essere la mente degli esseri senzienti o comunque – come sostenuto da Hakeda – un modo per riferirsi ad un Assoluto già contaminato dai semi dell'ignoranza: la Sicceità è pura e piena illuminazione, senza alcuna differenziazione al suo interno, e può essere definita come differente dal livello condizionato (*shengmie*) solo dal punto di vista di una mente già intaccata dall'ignoranza. Dal 'punto di vista' della Sicceità, tutto è illuminato.⁹⁶

⁹¹ Francesca Tarocco, “Mente e illuminazione nel Dasheng qixin lun 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna)”, in *Sinica venetiana* 8 (2022), 189.

⁹² Āsvaghoṣa, *Treatise on the Awakening of Mahāyāna Faith*, ed. Lusthaus et al. (Oxford: Oxford University Press, 2019), 68, nota 35.

⁹³ Āsvaghoṣa, *The Awakening of Faith*, ed. Yoshito S. Hakeda (New York: London: Columbia University Press, 1967), 12.

⁹⁴ Āsvaghoṣa, *The Awakening of Faith*, 13.

⁹⁵ Il riferimento all'ignoranza verrà approfondito più sotto, attraverso la metafora del mare in tempesta.

⁹⁶ Makeham – sebbene al contrario di Hakeda utilizzi l'espressione One Mind solo come riferimento alla Sicceità – esprime lo stesso appunto: “The mind is unitary and all reality has a single nature, despite appearances of multiplicity. Although there appear to be the four characteristics of arising, enduring, changing and ceasing, in reality there is only the One Mind, which is coextensive with final awakening. Various kinds of illusion of karmic action, whether untainted or

Se sulla natura della Mente Unica il testo non concede tematizzazioni esplicite, sulla descrizione dei due livelli o aspetti (letteralmente traducibili come “ingressi”) si concentra invece buona parte di questa sezione *Zhengyi*:

La mente nel suo aspetto ‘veramente tale’ [...] è ciò che è definito natura della mente che non nasce e non si estingue. Tutti i dharma si differenziano unicamente a causa dei pensieri illusori. Se ci si libera dai pensieri illusori, non apparirà alcun segno della sfera oggettiva. Per questo motivo tutti i dharma sono sempre stati liberi dalla verbalizzazione, dalla denominazione e dalla concettualizzazione e sono assolutamente indifferenziati, immutabili e indistruttibili. [...] [In contrasto] tutti i [dharma] definiti dal linguaggio sono privi di veri referenti perché sono meramente la conseguenza di pensieri illusori e non possono essere compresi.⁹⁷

心真如者 [...] 所謂：心性不生不滅。一切法，唯依妄念而有差別若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。[...] 以一切言說，假名無實，但隨妄念不可得故。

In questo estratto viene chiarificata la relazione tra i due aspetti precedentemente introdotti, con particolare riguardo all’origine del secondo, ovvero il livello fenomenico. Se da un lato, infatti, si presenta il livello dell’Assoluto incondizionato ed eterno (mai nato e mai estinto), libero da linguaggio e concettualizzazioni, dall’altro si introduce la sfera del relativo condizionato e differenziato, oggetto della cognizione degli esseri senzienti non illuminati. Proprio la non illuminazione degli esseri o, per meglio dire, la loro ignoranza è la causa principale del sorgere delle determinazioni relative: gli esseri non sanno di essere illuminati, e questa mancata consapevolezza li porta ad agire come “non illuminati” di fatto, ovvero creando discriminazioni e attaccamento. Per questo motivo, l’aspetto ‘che nasce e si estingue’ (*shengmie*), ovvero il livello fenomenico, non è realmente esistente, non ha natura propria, ma è solo frutto dell’illusione e ignoranza degli esseri che lo concepiscono. Riprendendo il commento al DSQXL di Huiyuan 慧遠, monaco buddhista cinese vissuto a cavallo tra il IV e il V secolo d.C., è possibile paragonare lo statuto ontologico del mondo fenomenico a quello delle macchie nere viste da una persona con problemi agli occhi: queste macchie non hanno infatti un riferimento empirico, non sono cioè sussistenti, né dotate di natura propria, ma sono interamente dipendenti da chi le vede, il quale, a causa della malattia, non si rende conto che

ignorant, all share the intrinsic characteristic of being [composed of] suchness. [...] The untainted and ignorance are differentiated by according with defilement and illusion. This is because their natures are differentiated [on the basis of] defilement and illusion”. Cfr. Aśvaghōṣa, *Treatise on the Awakening of Mahāyāna Faith*, 75, nota 56.

⁹⁷ Tarocco, “Mente e illuminazione nel Dasheng qixinlun”, 189.

quelle macchie non sono ‘reali’.⁹⁸ Così l’uomo, a causa della sua “ignoranza” (*wuming* 無明), non vede come stanno veramente le cose, ovvero non si rende conto che determinazioni e differenziazioni sono create dalla sua stessa mente e sono, pertanto, insussistenti. Nello specifico, stando a quanto riportato nel DSQXL, il processo di differenziazione e concettualizzazione si appoggia ad una “mente in errore che, essendo non illuminata, dà origine alla cognizione di percetti. Questo avviene nonostante i dharma siano da sempre null’altro che Mente (nel senso di Sicceità), vuota di cognizioni. Ecco perché si parla di ignoranza”.⁹⁹

Attraverso il paradigma *yixin ermen*, dunque, il DSQXL ci spiega come il piano illusorio e inconsistente dei dharma fenomenici – così come già presupposto nel buddhismo indiano – sia frutto dell’ignoranza degli esseri, che impedisce di vedere la vera realtà delle cose e porta a cognizioni erronee e fasulle. Il testo aggiunge anche, però, che questo livello samsarico, proprio perché non sussistente in quanto risultato di false cognizioni, è ricompreso e fondato nell’unica realtà presente, la Sicceità, la cui pura illuminazione, seppur talvolta intaccata dall’ignoranza umana, è eterna e risiedente in ogni essere. Questo secondo aspetto, ovvero quello della ricomprensione del piano prodotto dall’ignoranza nel piano dell’Assoluto, è particolarmente evidenziato attraverso la fortunata metafora buddhista¹⁰⁰ dell’acqua del mare agitata dal vento:

Nell’acqua dell’oceano si creano le onde a causa del vento. Le caratteristiche dell’acqua e le caratteristiche del vento sono reciprocamente inseparabili. Visto che l’acqua è per sua natura immobile, se il vento cessa anche le caratteristiche del movimento cesseranno ma la natura umida dell’acqua rimane inalterata. Allo stesso modo, la mente intrinsecamente pura di tutti gli esseri è mossa dal vento dell’ignoranza. Sia la mente che l’ignoranza sono prive di forma e non sono separate l’una dall’altra. Visto che la mente è immobile, se l’ignoranza cessa il suo continuum di pensieri cesserà senza che la natura [originaria] della saggezza venga distrutta.¹⁰¹

大海水，因風波動，水相風相，不相捨離，而水非動性；若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性；若無明滅，相續相滅，智性不壞故。

Scomponendo la metafora è possibile rendersi conto di come questa sia composta da più elementi: l’acqua come analogia della Sicceità quale unico fondamento ontologico sia per sé stessa (aspetto

⁹⁸ Aśvaghōṣa, *Treatise on the Awakening of Mahāyāna Faith*, 69, nota 39.

⁹⁹ Aśvaghōṣa, *Treatise on the Awakening of Mahāyāna Faith*, 103.

¹⁰⁰ Questa metafora compare anche nel *Laṅkāvatāra-sūtra* (*Lengjia jing* 楞伽經). La metafora sarai poi ripresa e risignificata da Xiong per esprimere un tipo di relazione differente tra il *ti* e lo *yong*.

¹⁰¹ Tarocco, “Mente e illuminazione nel Dasheng qixinlun”, 194-195.

zhenru) sia per il livello fenomenico (aspetto *shengmie*); l'umidità dell'acqua come analogia della qualità di purezza indifferenziata (*qingjing*) ed eterna illuminazione della Sicceità; il vento che rappresenta l'ignoranza (*wuming*) degli esseri senzienti; le onde che rappresentano le molteplici determinazioni prive di sussistenza e di natura propria del mondo fenomenico. Questa metafora offre una strategia per visualizzare il rapporto tra l'Assoluto e il condizionato così come inteso nel testo. Questi due livelli – scopriamo – non sono due sfere irrelate, ma, come anticipato, trovano entrambi fondamento nella Sicceità stessa, la cui “umidità” (ovvero: la cui illuminazione e purezza) mai cessa di essere tale, nonostante la tranquillità dell'acqua possa essere minata dal vento dell'ignoranza. Wonhyo (617-686), famoso studioso e monaco buddhista coreano, nel suo commentario a questa sezione del DSQXL, spiega la relazione tra il piano della Sicceità (*zhenru*) e il piano fenomenico delle “onde” (*shengmie*) attraverso la struttura *ti-yong*: il piano delle differenziazioni viene presentato come la mera manifestazione fenomenica dell'Assoluto in risposta al soffiare del vento dell'ignoranza. L'aspetto intrinsecamente reale e fondativo (ovvero il *ti*) è sempre e solamente la *zhenru*, mentre lo *yong* non è altro che l'illusione di un'onda che si staglia sull'acqua pura e illuminata della Sicceità.¹⁰² Anche Mou Zongsan, in appendice al suo *Xinti yu xingti* 心體與性體, sottolinea come all'interno del sistema del DSQXL sia “possibile parlare di relazione *ti-yong*. La Mente Pura (*zhenxin* 真心, la Sicceità) è il *ti*, mentre l'insieme dei dharma che da questa hanno origine sono lo *yong*”.¹⁰³ Proprio l'interpretazione della relazione acqua-onde/*zhenru-shengmie* attraverso la struttura *ti-yong* rende questo testo rilevante secondo due aspetti: a livello storico, la concezione metafisica alla base del DSQXL sarà largamente ripresa nei secoli successivi alla diffusione del testo da diversi monaci e pensatori, e plasmerà buona parte del buddhismo cinese di epoca Tang (in particolare la scuola Huayan); relativamente alla nostra analisi, invece, risulta particolarmente rilevante in quanto la critica nata in seno all'Istituto di studi buddhisti – dove, ricordiamo, Xiong Shili riceve la sua prima formazione buddhista – utilizzerà proprio una diversa concezione del binomio *ti-yong* per criticare e confutare non solo il contenuto del DSQXL ma anche l'intero buddhismo cinese che da questo prende avvio. Il prossimo paragrafo, infatti, si concentrerà su alcuni degli ‘errori’ che, a detta del fondatore dell'Istituto, Ouyang Jingwu, rivelano come il DSQXL non sia altro che “l'occhio di un pesce scambiato per una perla”.¹⁰⁴

¹⁰² Aśvaghōṣa, *Treatise on the Awakening of Mahāyāna Faith*, 45.

¹⁰³ Mou Zongsan, *Xinti yu xingti*, 605.

¹⁰⁴ Aviv, *Differentiating the pearl*, 81.

2.3 Ouyang Jingwu e l'Istituto di Studi buddhisti

Il punto di partenza per l'analisi del rapporto tra Xiong Shili e il buddhismo, come già accennato, è sicuramente l'Istituto di studi buddhisti. Xiong vi studia, a partire dal 1920, sotto la supervisione del fondatore Ouyang Jingwu, la cui visione svolge un ruolo importante nel plasmare l'idea che il nostro autore conserva sul buddhismo indiano.

L'interesse di Ouyang e dei suoi allievi all'istituto era in particolare rivolto al buddhismo Yogācāra sia per ragioni storico-politiche (come esaminato nel capitolo precedente), sia per ragioni filosofico-dottrinali. Relativamente a questo secondo aspetto, Aviv spiega come Ouyang, dopo aver ricevuto un'educazione tradizionale di stampo confuciano, si sia rivolto al buddhismo in maniera sistematica per ragioni di disillusione e frustrazione personale dovute all'incertezza dei tempi, alla perdita del fratello e al fallimento registrato agli esami imperiali nel 1904.¹⁰⁵ Ouyang entra così in contatto con Yang Wenhui che lo sprona alla lettura di testi Yogācāra¹⁰⁶ e gli lascia in eredità la gestione della Jinling Sutra Press (*Jinling Kejingchu* 金陵刻經處), la prima casa editrice moderna dedicata alla letteratura buddhista. Ouyang inizia così il suo percorso Yogācāra, che condividerà con Xiong nel periodo trascorso all'Istituto.

A livello metodologico, gli studi di Ouyang e del suo allievo Lü Cheng 呂澂 (1896-1989) dettano la linea di ricerca generale all'Istituto, prediligendo il buddhismo Yogācāra (nelle sue forme sia indiane sia cinesi) in quanto percepito come buddhismo genuino (*zhenshi Foxue* 真實佛學) vis à vis le “false imitazioni” (*xiangsi Foxue* 相似佛學) originatesi e diffuse in Cina dopo la comparsa del DSQXL (il riferimento è soprattutto alle scuole Huayan, Tiantai e Chan).¹⁰⁷ L'operato di questi autori, volto allo smascheramento dell'inautenticità del Trattato e delle scuole buddiste prettamente cinesi, prende le forme di un vero e proprio “movimento per il buddhismo genuino”: attraverso l'analisi filologica e dottrinale dei testi (in particolare del DSQXL), i ‘buddhisti genuini’ cercano prove che attestino come lo Yogācāra sia l'unico buddhismo legittimo e necessario per la Cina del ventesimo secolo, proponendo un ritorno al fondamento autentico del buddhismo indiano.¹⁰⁸ In particolare, lo Yogācāra viene visto come “antidoto” a tre problemi: l'anti-intellettualismo Chan; gli errori dottrinali del

¹⁰⁵ Aviv, “Ouyang Jingwu: From Yogācāra Scholasticism to Soteriology”, in *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, ed. John Makeham (New York: Oxford University Press, 2014), 285-295.

¹⁰⁶ Tra questi si annovera il *Cheng wei shi lun shuji* 成唯識論述記 (Commentario a Dimostrazione della Sola-Coscienza di Xuanzang) di Kuiji.

¹⁰⁷ Dan Lusthaus, “Lü Cheng, Epistemology, and Genuine Buddhism”, in *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, ed. John Makeham (New York: Oxford University Press, 2014), 321.

¹⁰⁸ Negli anni Ottanta del Novecento, si è verificata una breve ripresa del dibattito e di posizioni affini a quelle dei buddhisti genuini da parte del movimento di “Critical Buddhism”, diffuso soprattutto in Giappone e schierato contro il buddhismo cinese in quanto visto come pericolosamente “metafisico”.

buddhismo Huayan e Tiantai; la non-sistematicità degli intellettuali cinesi.¹⁰⁹ L'Istituto fondato da Ouyang vuole dunque essere un tentativo di riforma dell'approccio allo studio dei testi buddhisti in ottica più sistematica, scientifica e critica.

A livello filosofico, la proposta metafisica di Ouyang è per noi rilevante non solo in relazione al DSQXL e al buddhismo genuino; ma anche, e soprattutto, in quanto sostanzialmente opposta a quella che Xiong svilupperà dopo essersi allontanato dall'Istituto. Se da un lato, infatti, si predica la non separabilità di *ti* e *yong* – lo slogan xionghiano del *tiyong bu er* –; dall'altro ci si batte per mostrare la irriducibile contraddittorietà di quella posizione, proponendo una visione alternativa basata sulla formula del *ti-yong jianbie* 體用簡別 (pensiero di Ouyang).

Come argomentato nel suo *Weishi jueze tan* 唯識抉擇談 (*Estratti sullo Yogācāra*), la proposta filosofica di Ouyang si articola attorno alla “distinzione” radicale (*jianbie*) del *ti* e dello *yong*, i quali sono da intendersi come totalmente eterogenei. È proprio attraverso questa concezione, agli antipodi rispetto a quella presentata nel DSQXL, che Ouyang, insieme ai suoi seguaci all'Istituto, critica vari aspetti del testo. Egli infatti, sebbene si occupi di buddhismo indiano, sceglie di utilizzare come strumento ermeneutico il binomio *ti-yong*, al fine di circoscrivere un terreno comune in cui confrontare il sistema Yogācāra con il sistema promosso dal DSQXL¹¹⁰ (con chiara predilezione per il primo).¹¹¹ Come sottolinea Chen Jian 陳堅, infatti:

Il binomio *ti-yong* sicuramente non è originario del buddhismo Yogācāra, bensì affonda le sue radici nel buddhismo cinese. Tuttavia, Ouyang Jingwu ritiene che, sebbene non vi si ravvisi [esplicitamente] la struttura *ti-yong*, all'interno del buddhismo Yogācāra sono presenti i concetti di *ti* e *yong*, nonché il *modus pensandi* che su questi si fonda. Ouyang Jingwu, pertanto, riprende il motivo *ti-yong* tipico del buddhismo cinese, creando il cosiddetto “*ti-yong* Yogācāra”.

¹⁰⁹ Aviv, “Ouyang Jingwu: From Yogācāra Scholasticism to Soteriology”, 294.

¹¹⁰ Quando si fa riferimento al “sistema del DSQXL” non si intende una precisa scuola buddhista, bensì tutte quelle concezioni – tipiche del buddhismo cinese, soprattutto Huayan e Tiantai – che fanno capo alla visione metafisica presentata in questo testo. Mou Zongsan, per esempio, vi si riferisce con l'espressione *zhenxin xitong* (真心系統) – differenziandolo dallo *alaiye xitong* (阿賴耶系統, indicante lo Yogācāra) – per indicare il ruolo predominante assegnato alla *zhenru* o Sicceità, *primum* ontologico da cui nascono le differenziazioni.

¹¹¹ Questo passaggio sarà decisivo per Xiong, il quale similmente utilizzerà la struttura *ti-yong*, nata in seno alla speculazione buddhista cinese, in riferimento al buddhismo indiano. A questo proposito, Aviv sottolinea: “Ouyang extracted these pervasive philosophical terms from their heavily Sinitic background and transformed essence and function (*ti* and *yong*) into categories that supported his own interpretation of Yogācāra teaching”. Cfr. Aviv, *Differentiating the pearl*, 82-83.

當然，“體用”一詞並非唯識學中本有，而是源自於中國哲學。不過，歐陽竟無認為，唯識學中雖然沒有“體用”一詞，但卻有“體用”的觀念以及依據這種觀念而有的一整套思想方法——歐陽竟無乃援用中國哲學的“體用”概念稱之為“唯識體用”。¹¹²

Rispetto al *ti-yong* così come inteso secondo il paradigma di *yixin ermen*, il *weishi tiyong* (*ti-yong* Yogācāra) di Ouyang presenta due fondamentali differenze: la prima riguarda il significato di *ti* e *yong* (ovvero, che cosa intende Ouyang per incondizionato – il piano *zhenru* per il DSQXL – e per condizionato – il piano *shengmie* per il DSQXL); la seconda riguarda il tipo di relazione che intercorre tra questi due livelli. Possiamo dire che l’una implica l’altra, e viceversa: una certa concezione dell’Assoluto e del condizionato comporta una visione particolare della relazione che tra i due si instaura, e viceversa. Queste due differenze stanno alla base delle numerose e articolate critiche che Ouyang e altri studiosi dell’Istituto muovono al ‘sistema DSQXL’. Tra queste, ai fini della presente analisi, due risultano essere particolarmente rilevanti,¹¹³ ovvero: l’offuscamento (*hunxiao* 混淆) del *ti* nello *yong* e la “reificazione” o sostanzializzazione (*shitihua* 實體化) del piano della *zhenru*.¹¹⁴ Nonostante questi due aspetti della critica si co-implichino, cercheremo di affrontarli in breve singolarmente.

2.3.1 Problema della relazione *ti-yong*

Il primo problema, ovvero la confusione tra *ti* e *yong*, si articola nell’accusa che Ouyang rivolge prima al DSQXL e poi in generale al buddhismo cinese, di aver promosso un fondamentale fraintendimento della irriducibile differenza tra i due piani. Questa confusione, in particolare, deriva dal fatto che, nel DSQXL, viene proposta una commistione – e dunque un contatto – tra il piano *shengmie* (ovvero: lo *yong*, le onde) e quello *zhenru* (il *ti*, l’acqua dell’oceano). Come abbiamo visto, infatti, il “vento” dell’ignoranza (e dunque la mente stessa soggettiva) ha capacità di azione e influenza sulla Sicceità. Dal punto di vista dei “buddhisti genuini”, l’assetto metafisico del DSQXL

¹¹² Jian Chen, “Ouyang Jingwu ‘weishi tiyong’ guan shujie 歐陽竟無 ‘唯識體用’ 觀疏解 [Explaining Ouyang Jingwu’s View of Essence and Function]”, in *Rongtong kongfo: yidai foxue dashi Ouyang Jingwu* 融通孔佛：一代佛學大師歐陽竟無 [Harmonizing Confucianism and Buddhism: The Life and Time of the Buddhist Master Ouyang Jingwu in (Chen 2004)], ed. Deng Xiaojiang (Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2004), 4. Traduzione nostra.

¹¹³ Si è scelto di tralasciare qui un terzo problema, ovvero il problema dell’origine dell’ignoranza, su cui si impernia la critica di Ouyang e di altri pensatori a questi affini, per ragioni di spazio. A livello generico, i critici del sistema DSQXL accusano il fatto che, ponendo un’origine eternamente pura e illuminata per tutte le manifestazioni, non si spiega come possa sorgere l’ignoranza, di cui facciamo esperienza e che pure è centrale per la dottrina propugnata dal DSQXL stesso. In altre parole, ci si chiede che origine abbia il “vento dell’ignoranza”, che soffia da sempre sulle acque essenzialmente calme ed illuminate del mare, causando il sorgere del piano *shengmie*. Per un’analisi approfondita del tema, si rimanda a Peter N. Gregory, *The Problem of Theodicy in the “Awakening of Faith”*, *Religious Studies* 22, no.1 (1986): 63-78.

¹¹⁴ Pu, “Yinshun yu Ouyang Jingwu”, 17.

porta dunque con sé un corollario contraddittorio: l'incondizionato per eccellenza (*wuweifa* 無為法) viene di fatto condizionato.¹¹⁵ Per incondizionato, in questo frangente, si intende infatti “ciò che non è soggetto a nascita, cambiamento, cessazione e alle leggi di causa-effetto”.¹¹⁶ La Sicceità così come concepita nel DSQXL non può che apparire contraddittoria agli occhi di Ouyang: racchiude in sé le manifestazioni fenomeniche, è influenzata dall'ignoranza (e dunque dai dharma condizionati) e ha un ruolo attivo nella generazione dei dharma fenomenici (venendo quindi condizionata dalle leggi di causazione). Nelle parole di Wang Enyang 王恩洋 (1897 – 1964), allievo di Ouyang all'Istituto:

Alla luce del fatto che la Sicceità discussa in questo trattato [il DSQXL] è capace di generare, la sua natura è condizionata, non incondizionata. Tuttavia, la Sicceità degli insegnamenti buddhisti è incondizionata. Condizionato e incondizionato non sono la stessa cosa. Posta questa differenza, e posto il fatto che i contrari non possono sussistere insieme, come possono coesistere [qui] il vero e il falso? [...] La Sicceità così come stabilita dal DSQXL viola la natura dell'insegnamento, ecco il punto definitivo. Questo è il primo grande errore di questo trattato.

此論中所云真如，以能生故，性是有為，即非無為。而佛法真如則是無為。為與無為，亦各不同。既有如是之不同，是非不能並立，真妄豈得俱存？[...] 《起信論》所立之真如違背法性，其理決定。是為此論第一大失。¹¹⁷

Prendendo questo estratto a esempio della visione degli studiosi all'Istituto, possiamo aggiungere che, seguendo l'analisi proposta da Chen Ting 沈庭,¹¹⁸ questa contraddizione (“coesistenza di vero e falso”) si declina in vari aspetti del ‘sistema DSQXL’, tra cui si annoverano la sottomissione della Sicceità alle leggi di causa-effetto e di profumazione karmica; uno scorretto intendimento della funzione di *suoyuan* (所緣, sanscrito: *ālambana*) della Sicceità; la sovrapposizione tra Sicceità e retta cognizione (*zhengzhi* 正智), tre temi che verranno approfonditi nelle pagine seguenti.

Nei limiti della concezione ouyanghiana, la Sicceità – in quanto puro incondizionato – non può essere interessata dai processi di profumazione (*xunxi* 熏習) karmica e dunque non può essere investita della funzione di generazione (*neng sheng* 能生) dei dharma. Con profumazione o permeazione (*xun* o

¹¹⁵ Sang Yu, *Xiong Shili's Understanding of Reality and Function, 1920–1937* (Leiden: Boston: Brill, 2020), 64.

¹¹⁶ Yu, *Xiong Shili's Understanding of Reality and Function*, 64, nota 107.

¹¹⁷ Wang Enyang 王恩洋, “Dasheng qi xin lun liaojian 大乘起信論料簡” [An Explanation of the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith], in *Wang Enyang xuanji* 王恩洋選集 [Selected Writings of Wang Enyang], Xiandai foxue daxi 51, 571. Traduzione nostra.

¹¹⁸ Chen Ting, “Zhongguo Fojiao zhenliguan de jindai zhuanxiang: Lun Ouyang Jingwu de zhenruguan 中国佛教真理观的近代转向——论欧阳竟无的真如观” [Svolte moderne del Principio assoluto nel buddhismo cinese. Discussione sulla Sicceità di Ouyang Jingwu], in *Zhexue yanjiu* 11 (2020): 79.

xunxi) ci si riferisce in genere alla metafora tipicamente Yogācāra¹¹⁹ che spiega il processo di redistribuzione karmica, ovvero come – tramite la coscienza¹²⁰ – le nostre azioni incidono sul mondo circostante. L’influenza che l’intenzionalità della singola coscienza può esercitare è appunto rappresentata metaforicamente da un pezzo di stoffa che, sebbene sia di base neutro, può subire l’influenza di un profumo e venire da questo permeato. Per Ouyang, dunque, ciò di cui si può predicare una “profumazione” è la singola mente o coscienza: gli effetti di azioni o cognizioni passate (causa) portano ad agire e ad avere cognizione del mondo in un determinato modo (effetto), il quale influenzerà a sua volta (causa) le azioni successive (effetto).¹²¹ Ciò a cui il singolo deve puntare – al fine di interrompere questo processo karmico che alimenta l’illusione – è affinare il proprio modo di avere cognizione del mondo, fino a raggiungere lo stadio di “retta cognizione¹²²” (*zhengzhi* 正智), ovvero la capacità di riconoscere la vera realtà delle cose. In questo senso, la Sicceità è ciò cui la mente deve tendere: una volta affinata la propria capacità cognitiva, il soggetto si rende gradualmente conto dell’illusorietà dei dharma e del sé e del fatto che questa sia causata e perpetrata dal soggetto stesso. Pervenendo gradualmente a conoscenza della vera realtà delle cose (la Sicceità dei dharma, ovvero la loro vacuità e non-sostanzialità), il soggetto può attualizzare una vera e propria trasformazione a livello coscienziale (*zhuanyi* 轉依)¹²³ che punti al superamento della stessa coscienza e alla cessazione dei processi di profumazione karmica, con conseguente raggiungimento dell’illuminazione. In questa prospettiva, la Sicceità non è in alcun modo coinvolta direttamente nei processi di profumazione e, dunque, nemmeno in quelli di generazione dei dharma (l’esistenza illusoria di questi dipende interamente dai processi cognitivi soggettivi). Proprio in questo senso Ouyang, rifacendosi ad una terminologia squisitamente Yogācāra, definisce la *zhenru* come *suoyuan*

¹¹⁹ Il sutra di riferimento è il *Samdhinirmocanasūtra*, in particolare la quinta sezione, tradotto in cinese prima da Bodhiruci e poi da Xuanzang.

¹²⁰ Qui con ‘coscienza’ ci si riferisce in particolare all’ottavo livello coscienziale predicato dallo Yogācāra, ovvero l’*ālayavijñāna* (coscienza deposito). Per ordine di chiarezza, si è preferito soffermarsi su questo elemento solo più avanti, quando si tratterà di teoria dei semi.

¹²¹ Questo processo vale sia a livello di prassi sia a livello di costrutti mentali. Nel primo caso, i residui karmici di ogni azione (che “profumano” la coscienza) hanno ripercussioni (anche morali, si pensi alla reincarnazione) sugli eventi futuri. Nel secondo, più che di azioni si tratta di convinzioni erranee: se non si agisce per scardinare alcune illusioni (per esempio credere nell’esistenza di un sé o nella sostanzialità dei dharma), queste diventeranno abituali e sempre più insidiose, rendendo difficoltoso il cammino verso l’illuminazione.

¹²² La traduzione di *zhengzhi* come “retta cognizione” è basata sulla resa inglese del termine in “correct cognition”. Tuttavia, ci preme sottolineare che una corretta cognizione – che si guadagna tramite la pratica e l’esercizio sulle proprie facoltà e sulle proprie convinzioni illusorie – non deve rimanere fine a sé stessa, bensì condurre ad una retta *comprensione*. In effetti, lo stesso carattere *zhi* 智 ha l’accezione di saggezza, conoscenza e comprensione e, pertanto, si può ipotizzare che lo stesso composto *zhengzhi* rimandi tanto alla rettificazione dell’atto cognitivo quanto alla corretta comprensione cui, attraverso questa rettificazione cognitiva, si può pervenire. Inoltre, lo stesso carattere *zhi* 智, oltre ad essere la traduzione del sanscrito *jñāna* (cognizione), è una delle possibili rese del sanscrito *prajñā* (conoscenza o comprensione assoluta). Cfr. Charles Muller, “to know 智”, *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=%E6%99%BA>.

¹²³ Per *zhuanyi* (sanscrito: *āśraya-parāvṛtti*), letteralmente ‘trasformazione della base’, si intende una totale trasformazione delle modalità cognitive che coincide con il passaggio dallo stato di ignoranza allo stato di illuminazione.

(所緣, sanscrito: *ālambana*), ovvero l'oggetto percepito in un atto cognitivo.¹²⁴ La Sicceità è dunque l'*ālambana* (oggetto percepito) della retta cognizione (soggetto percepente): assumerla come focus dell'atto meditativo porta alla graduale purificazione della mente dalle affezioni karmiche e cognitive che impediscono l'illuminazione. Per questa ragione, la *zhenru* è anche definita specificatamente come *viśuddhālambana*, ovvero “oggetto percepito per purificazione”.¹²⁵

La metafora relativa alla profumazione appare anche nel DSQXL, benché qui, a differenza di quanto asserito da Ouyang, risulta applicata alla Sicceità:

Il significato del permeare: i vestiti non hanno nel mondo alcun profumo proprio, ma se gli esseri umani li impregnano di profumo, allora arrivano ad avere un profumo. È lo stesso nel caso di cui parliamo. Il puro stato di [S]icceità non ha contaminazione ma se è permeato dall'ignoranza, allora le caratteristiche della contaminazione appariranno su di esso. Lo stato di ignoranza è privo di ogni forza purificatrice ma se è permeato dalla [S]icceità ottiene un'influenza purificatrice.¹²⁶

熏習義者：如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是：真如淨法，但以無明而熏習故，則有染相。無明染法，實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。

Pensare la Sicceità come aperta alla permeazione dell'ignoranza e, viceversa, l'ignoranza come influenzabile direttamente dalla Sicceità equivale, agli occhi di Ouyang, a commettere due gravi errori. Anzitutto, la *zhenru*, in quanto incondizionata, “non può ricevere alcuna profumazione; e se [la si pensa] passibile di profumazione, allora non è altro che un dharma condizionato, soggetto a nascita e cessazione”.¹²⁷ In secondo luogo, nel DSQXL, ignoranza (*wuming*) e Sicceità (*zhenru*) possono entrare in contatto (fatto che – di per sé – costituisce già un errore) perché poste sullo stesso piano: sono infatti i “due aspetti” (*zhenru* e *shengmie*) dischiusi dalla Mente Unica. Nella visione di

¹²⁴ Come spiega Charles Muller alla voce *suoyuan* del Digital Dictionary of Buddhism, il termine sanscrito *ālambana* (di cui *suoyuan* è la traduzione cinese) indica “l'appoggiarsi su” o “il dipendere da” qualcosa. In ambito buddhista, il termine indica il referente indispensabile in ogni atto cognitivo, ovvero l'oggetto percepito da un soggetto percepente. Il riferimento è, in particolare, alla concezione Yogācāra per cui due sono gli elementi imprescindibili affinché un atto cognitivo (e dunque qualsiasi momento di coscienza) si verifichi: un percepente e un percepito. *Suoyuan* indica proprio il secondo, e per questo viene spesso reso in traduzione come “supporto della coscienza”: ciò cui la percezione si appiglia (non posso infatti percepire un niente), allo stesso modo in cui una persona invalida si appoggia a un bastone per camminare, per riprendere una metafora di Vasubandhu. Molti dei dibattiti in ambito Yogācāra si concentrano sulla nozione di *ālambana* per stabilire se questo sia un mero riferimento coscienziale (cioè prodotto all'interno della coscienza stessa, mera immagine a cui agganciarsi nell'atto del percepire) oppure se sia la rappresentazione di un referente esterno effettivamente esistente, che percepiamo attraverso l'atto cognitivo. Cfr. Charles Muller, “object of perception 所緣”, *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%89%80%E7%B7%A3>

¹²⁵ John Powers, “Yogācāra: Indian Buddhist Origins”, in *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, ed. John Makeham (New York: Oxford University Press, 2014), 52.

¹²⁶ Tarocco, “Mente e illuminazione nel Dasheng qixinlun”, 194, nota 14.

¹²⁷ Chen Ting, “Zhongguo Fojiao zhenliguan”, 79.

Ouyang, invece, la *zhenru* non è che l'oggetto cognitivo (*suoyuan*) dalla retta cognizione (*zhengzhi*), la quale è quindi l'unico elemento che può essere posto in contrasto all'ignoranza (*wuming*). Da un lato, ignoranza e retta cognizione (illusione e illuminazione) – in quanto possibili modalità cognitive del soggetto – costituiscono il livello dello *yong*; dall'altro, la *zhenru* – in quanto puro incondizionato – costituisce il piano *ti*, ovvero l'Assoluto che fa sì che ignoranza e retta cognizione siano tali (*suoyi miwu zhe* 所以迷悟者). La Sicceità, pertanto, sta alle spalle – per così dire – del piano *yong*, il quale è costituito dall'esperienza coscienziale del soggetto causante (*neng sheng* 能生) e percettore (*neng yuan* 能緣).¹²⁸ Questo è, per Ouyang, l'assetto corretto in cui intendere la relazione *ti-yong*: il piano *zhenru* è l'incondizionato quiescente per eccellenza, e pertanto non ha alcun tipo di connessione diretta con i dharma condizionati; il piano *shengmie* (mondo fenomenico) non è altro che manifestazione della coscienza, e dunque la generazione dei dharma condizionati che lo popolano non dipende dalla *zhenru*, ma dalla coscienza stessa.¹²⁹

2.3.2 Problema della sostanzializzazione della Sicceità e teoria dei semi

Alla concezione erronea del rapporto *ti-yong* presentata dal DSQXL (dove condizionato e incondizionato sembrano fondersi) fa seguito, come anticipato, il problema della sostanzializzazione della Sicceità. Nel DSQXL, sebbene l'ignoranza sia la causa diretta della formazione dei dharma fenomenici, l'esistenza di questi dipende in primo luogo dal piano *zhenru* che, subendo l'azione del vento dell'ignoranza, si “adatta alle condizioni” e genera le determinazioni, diventandone di fatto il “fondamento ontologico”.¹³⁰ Questa visione della Sicceità – pensata come fondamento inconcusso ed eternamente illuminato (si pensi al carattere umido dell'acqua che né vento né onde possono cancellare) – sta alla base della teoria generativa dei dharma promulgata nel DSQXL, definita *zhenru yuanqi* 真如緣起 (“originazione dipendente dalla Sicceità”),¹³¹ la quale indica “l'assoluto nella sua dimensione causativa, ovvero la Sicceità che, influenzata dall'ignoranza, produce il mondo fenomenico”.¹³² Questo assetto porta a ciò che il monaco Yinshun 印順 (1906-2005) definisce una “teoria dell'originazione ontologica” (*bentilun de shengqilun* 本體論的生起論), ovvero un'interpretazione della co-produzione condizionata (*yuanqi* 緣起) che – a suo avviso – contravviene

¹²⁸ Ding Xiaoping, “Ouyang Jingwu weihe yao jianchi 'tiyong jianbie' sixiang? 欧阳竟无为何要坚持“体用简别”思想?” [Per quali ragioni Ouyang Jingwu supporta il pensiero del tiyongjianbie?], *Chuanshan xuekan* 4 (2020), 84.

¹²⁹ Yu, *Xiong Shili's Understanding of Reality and Function*, 68-69.

¹³⁰ John Makeham ed., *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy* (Leiden: Boston: Brill, 2021), 6.

¹³¹ Charles Muller, “production from thusness through the action of causation 真如緣起”, *Digital Dictionary of Buddhism*: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E7%9C%9E%E5%A6%82%E7%B7%A3%E8%B5%B7>

¹³² Muller, “production from thusness”.

al principio buddhista della vacuità come non-sostanzialità (*xingkong* 性空) e si fa portatrice di “sospette” (*xian* 嫌) pretese ontologiche sostanziali.¹³³

Come abbiamo mostrato più sopra, Ouyang rifiuta *in toto* questa visione per diversi motivi, tra cui la contraddittorietà di pensare l'incondizionato (*zhenru*) come causante e dotato di potenza generativa (*nengsheng*). Questo problema legato al piano *ti* (*zhenru* sostanzializzata e resa produttrice di dharma) ha, inoltre, ricadute contraddittorie sul piano fenomenico dello *yong*, al quale “viene a mancare la causa stessa della sua esistenza, in quanto è assolutamente impossibile che sia quel *ti* a creare lo *yong*”.¹³⁴ L'unico modo di ovviare a questo problema è la ricerca di una causa alternativa che possa spiegare il sorgere dei dharma, e che Ouyang identifica nei semi (*zhongzi* 種子, sanscrito: *bīja*) raccolti nell'*ālayavijñāna*. La *zhongzi yuanqi* 種子緣起 (traducibile letteralmente come “originazione dipendente dai semi” o, più in generale, “teoria dei semi”) – strettamente legata al sistema della profumazione (*xunxi*)¹³⁵ – viene utilizzata sia per spiegare i processi karmici, ovvero come esperienze avvenute (sia in termini di azioni sia in termini di abitudini concettuali) possano esercitare influenza su esperienze successive, sia per rendere le teorie karmiche compatibili con gli insegnamenti buddhisti di vacuità e impermanenza. Nata in seno alla letteratura abhidharmica,¹³⁶ la teoria dei semi – inizialmente pensata unicamente in senso metaforico – acquista un ruolo centrale nella speculazione Yogācāra, quando viene affiancata all'*ālayavijñāna* o “coscienza ricettacolo”: trattenendo le tracce delle esperienze passate (sotto forma di semi), questo livello di coscienza “profuma” (cioè influenza) ogni nuova esperienza sulla base dei condizionamenti passati (ovvero porta a maturazione i semi karmici). I semi depositati nella coscienza ricettacolo possono essere incontaminati o contaminati¹³⁷ a seconda della tipologia di esperienza che li ha prodotti: intenzionalità e convinzioni abituali (come l'esistenza di un ‘sé’) produrranno tracce contaminate, mentre esperienze pure (come l'esposizione alla dottrina buddhista e alla meditazione) causeranno un aumento di semi incontaminati. Su questo si innesta, come già accennato, l'insegnamento Yogācāra, che si propone come guida pratica alla

¹³³ Pu, “Yinshun yu Ouyang Jingwu”, 18. Questo è particolarmente grave nell'ambito del buddhismo Mahāyāna, in quanto focalizzato non solo sull'assunto dell'*anātman* (non-sé, cinese: *wuwo* 無我) ma anche su quello della vacuità (*śūnyatā*, cinese: *kong* 空).

¹³⁴ Pu, “Yinshun yu Ouyang Jingwu”, 17.

¹³⁵ All'interno della letteratura Yogācāra si riscontrano accesi dibattiti sulla relazione tra semi e processo di profumazione, con due principali posizioni coinvolte: da un lato teoria dei semi e della profumazione sono viste come completamente equivalenti (due nomi per dire uno stesso fenomeno); dall'altro i semi sono qualificati come l'effetto o risultato dei processi di profumazione. Cfr. Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*.

¹³⁶ Con letteratura abhidharmica si fa riferimento a una delle tre sezioni (o “canestri”) del canone pali, ovvero quella dedicata alla dottrina. Le opere ivi raccolte afferiscono a diverse scuole buddhiste e costituiscono la base filosofica per interpretare le parole del Buddha. Cfr. Raniero Gnoli ed., *La rivelazione del Buddha* (Milano: Mondadori, 2001).

¹³⁷ Per “contaminato” non si intende solo un seme prodotto a causa di azioni moralmente maligne, ma qualsiasi seme prodotto da qualunque atto intenzionale (buono o cattivo che sia), in quanto l'intenzionalità è sintomo della credenza nelle nozioni di sé (soggetto) e oggetti sostanziali, su cui si può agire e su cui si proiettano ansie e desideri.

profumazione incontaminata che, gradualmente, porta trasformazione coscienziale (*zhuanyi*) e allo stato di illuminazione.

La teoria dei semi così intesa (a livello generale) è condivisa da pressoché tutto il filone Yogācāra, tanto indiano quanto cinese, sebbene poi si declini con specificità diverse a seconda di pensatori e opere di riferimento. Ouyang, in particolare, inserendosi in una tradizione Yogācāra influenzata dalle dottrine del *tathāgatagarbha*, identifica la coscienza ricettacolo con il termine generico di *zangshi* 藏識 e la definisce come “un corpo con due aspetti” (*yiti erwei* 一體二位):¹³⁸ quello impuro, l’*ālayavijñāna*, che contiene i semi contaminati ed è responsabile per il sorgere dell’ignoranza; quello puro, il *tathāgatagarbha*, che contiene i semi incontaminati e alimenta la retta cognizione. Al di là delle diverse declinazioni di questa teoria e dei dibattiti a riguardo (i semi intesi solo in senso metaforico o anche reale e sostanziale; esistenza o meno di semi originari, non prodotti per profumazione; diverse interpretazioni del ruolo e dello statuto della coscienza ricettacolo) ai fini della presente analisi, è rilevante soffermarsi sulla fondamentale differenza tra i due modelli di produzione di dharma qui esposti, ovvero *zhenru yuanqi* (rappresentato dal DSQXL) e *zhongzi yuanqi* (condiviso da Ouyang).

Nel primo caso, la Sicceità è posta come causa produttiva (*shengyin* 生因) dei dharma fenomenici in quanto passibile di profumazione da parte dell’ignoranza (acqua del mare su cui può agire il vento provocando l’insorgenza di onde): il processo di profumazione avviene dunque interessando direttamente il piano *zhenru* ed è qui pensato come indipendente dall’esistenza e della produzione di semi karmici. Nella terminologia Huayan – scuola che esplicita e amplia molti concetti del DSQXL – in riferimento a questo ruolo della *zhenru*, si sostituirà all’espressione “profumazione” quella di “conformazione alle condizioni” (*suiyuan* 隨緣): la pura Sicceità risulta condizionata dal vento dell’ignoranza nella creazione dei dharma fenomenici, pur non perdendo la sua purezza originaria ed eterna (*bubian* 不變). Le accuse di sostanzializzazione della sfera dell’incondizionato si rivolgono dunque contro questo assetto che, agli occhi delle fazioni avversarie, commette l’errore di “postulare un’entità immutabile come unico fondamento e realtà ontologica”,¹³⁹ di fatto contravvenendo ai principi buddhisti di non-sostanzialità.

Al contrario, nel caso dell’originazione dipendente dai semi (*zhongzi yuanqi*), la causa produttiva (*shengyin*) diretta dei dharma sono appunto i semi: il piano *yong* in cui siamo immersi non è altro che il susseguirsi di cause ed effetti (semi in maturazione) a cui noi, in quanto esseri non illuminati, attribuiamo valori e concettualizzazioni illusorie nel vano tentativo di rappacificare l’angoscia dovuta all’esperienza di incertezza e impermanenza. In questo assetto, dunque, il piano della Sicceità è

¹³⁸ Pu, “Yinshun yu Ouyang Jingwu”, 19.

¹³⁹ Makeham ed., *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, 81.

incondizionato nel senso più puro del termine, ovvero non è in alcun modo intaccato dai dharma fenomenici e condizionati, la cui esistenza dipende dai processi coscienziali ‘individuali’, e si configura come pura vacuità indicibile e apofaticamente intesa (*zhequan* 遮詮).

Il seguente passaggio di Mou Zongsan mette in evidenza in modo chiaro e conciso i punti di scontro tra queste due visioni della Sicceità:

Il DSQXL esprime [il concetto di] “purezza nell’impuro” come: “ciò che non sorge e non cessa si accorda con ciò che sorge e che cessa: non sono né uguali né differenti. Ciò si chiama coscienza ālaya”. A ciò è dovuta l’esistenza del samsara, e [per questo si parla di] “produzione di dharma per condizionamento”. Fazang della scuola Huayan parla di due sensi in relazione alla mente pura (Sicceità): il primo è l’immutabilità; il secondo è l’adattamento alle condizioni. [...] La Sicceità (Yogācāra), sebbene non possa dirsi completamente separata dal [piano della] co-dipendenza, non è assolutamente [pensata come] condizionata e generatrice di dharma. La Sicceità esprime solo il senso di vacuità e talità (l’esser ‘così come sono’, l’esser tale delle cose). Per quanto riguarda il piano della co-dipendenza, nello Yogācāra è identificato con i semi dell’ālayavijñāna e con le relazioni di causa ed effetto [che portano alla] loro manifestazione; nel DSQXL e nella scuola Huayan, si tratta della vera natura (sinonimo della Sicceità) nel suo aspetto di condizionatezza e purezza nell’impuro.

《起信論》將此『不染而染』說為『不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識』，由此有生死流轉，即「隨緣作諸法也」。而華嚴宗之法藏賢首則即就此真心而說兩義：一是不變義，二是隨緣義。[...] 圓成實性雖不離去執後之依他起，然其本身並不隨緣作諸法，即並不起諸法，故圓成實性只是空如理。依唯識宗，依他起是就阿賴耶識之種子與現行之因果關係說。而《起信論》與華嚴宗則是就真性隨緣不染而染說。¹⁴⁰

Sarà proprio dalla critica alla teoria dei semi – ritenuta inammissibile in quanto promotrice di pluralismo ontologico¹⁴¹ – che prenderà avvio il “monismo radicale”¹⁴² di Xiong Shili, insieme al suo progressivo distacco dalle posizioni di Ouyang e dell’Istituto in generale. In occasione della morte di quest’ultimo, infatti, Xiong e Lü Cheng intraprendono uno scambio epistolare in cui Xiong (in una lettera datata 23 febbraio 1943) ribadisce la sua distanza dalle posizioni di entrambi i pensatori,

¹⁴⁰ Mou Zongsan, *Foxing yu Bore* (1), 498-499. Traduzione nostra.

¹⁴¹ John Makeham, “Xiong Shili’s Critique of Yogācāra Thought in the Context of His Constructive Philosophy”, in *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, ed. John Makeham (New York: Oxford University Press, 2014), 245-249.

¹⁴² Makeham, “Xiong Shili’s Critique of Yogācāra”, 245.

sancendo la superiorità del suo *Xin Weishi lun*, nato dalla sintesi di buddhismo e confucianesimo e presentato come il momento di “cristallizzazione della filosofia orientale”.¹⁴³

2.4 Il *Xin Weishi lun*: emendare lo Yogācāra

Il *Xin Weishi lun* (d’ora in poi XWSL) è considerato l’*opus magnum* di Xiong Shili. In questo testo, l’autore presenta un resoconto sistematico e fortemente critico della filosofia Yogācāra, proprio negli anni del pieno *revival* di questa corrente (cfr. capitolo 1.1.3). Come evidenziato nel primo capitolo, infatti, l’opera si configura come la reazione e la risposta del filosofo a un’esigenza tanto filosofica (la ricerca di una Realtà Ultima, di un fondamento) quanto storica: la critica allo Yogācāra deve infatti accompagnarsi a un progressivo recupero della tradizione confuciana, garantendo un margine d’azione e di rilevanza per l’unico pensiero autenticamente cinese.

Il XWSL si configura come il risultato di diverse riscritture e ripensamenti (più o meno radicali) della critica di Xiong Shili al sistema Yogācāra, il cui errore più grande – stando alla lettura dell’autore – risulta quello di aver pensato i piani *ti* e *yong* come irrimediabilmente distinti e separati. Il titolo stesso dell’opera, infatti, contiene un rimando a due testi fondamentali per la tradizione Yogācāra cinese, ovvero il *Cheng Weishi lun* 成唯識論 (Dimostrazione di Sola-Coscienza) – commento di Xuanzang 玄奘 (602-644) al *Triṃśikā* di Vasunbandhu – e il *Cheng Weishi lun shuji* 成唯識論述記 (Commentario alla Dimostrazione di Sola-Coscienza) di Kuiji 窺基 (632-682). Come vedremo, più ancora che ai primi pensatori indiani afferenti allo Yogācāra, Xiong imputa gli errori dottrinali alla cosiddetta “nuova frontiera”, con particolare riguardo proprio a Xuanzang e Kuiji, oltre che a Dharmapāla (cinese: 護法, 530–561). Il nucleo del testo prende forma nel 1923, quando Xiong ne pubblica una prima versione basata sulle lezioni di filosofia indiana che tiene all’Università di Pechino (il *Weishixue gailun* 唯識學概論, Introduzione al sapere Yogācāra), seguita da una riscrittura del 1930 (*Weishi lun* 唯識, Trattato sullo Yogācāra). Nel 1932 esce la prima edizione definitiva del testo con il titolo di XWSL in *wenyan*, alla quale fanno seguito altre due edizioni – una del 1944 e una del 1953 – entrambe in *baihua*. Il riferimento per il presente paragrafo sarà l’edizione del 1932,¹⁴⁴ che raccoglie sia la critica di Xiong allo Yogācāra, sviluppata in antitesi alla proposta

¹⁴³ Chen-kuo Lin, “The Uncompromising Quest for Genuine Buddhism: Lü Cheng's Critique of Original Enlightenment”, in *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, ed. John Makeham (New York: Oxford University Press, 2014), 361.

¹⁴⁴ Questa versione è anche l’unica tradotta in inglese. Questa traduzione, a cura di John Makeham, è stata consultata, parallelamente all’originale cinese, per la stesura del presente paragrafo. La traduzione in italiano degli estratti riportati in questa sede è nostra, ed è il risultato della consultazione sia dell’originale sia della traduzione inglese disponibile. Cfr. Xiong Shili, *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*, trad. John Makeham (New Haven: London: Yale

filosofica di Ouyang¹⁴⁵ e degli studiosi dell'Istituto, sia la sua tesi dell'inseparabilità del *ti* e dello *yong* (*tiyong bu er*), che, come si vedrà nel prossimo capitolo, subisce alcune variazioni nei suoi scritti successivi, in particolare nel *Tiyong lun*. L'obiettivo del presente paragrafo è quello, dunque, di delineare la critica al buddhismo così come formulata dal “primo Xiong”, la quale si scaglia con particolare vigore contro lo Yogācāra (*You zong*), mantenendo in più alto riguardo invece il Madhyamaka (*Kong zong*). Gli errori imputati alle due scuole, specialmente la prima, sono numerosi, e si è quindi scelto di concentrarsi su quelli più rilevanti dal punto di vista della relazione *ti-yong*. Lo scorretto intendimento della relazione tra questi due piani, problema centrale che Xiong ritrova nello Yogācāra, è infatti il risultato di alcuni degli errori analizzati da Xiong nel XWSL (di cui si offrirà un resoconto di seguito), tra cui: l'eccessiva enfasi sulla coscienza; la teoria dei semi; la Sicceità posta come puro incondizionato quiescente (problema condiviso anche dal Madhyamaka).

2.4.1 Lo Yogācāra e la separazione del *ti* e dello *yong*

Xiong apre il XWSL con un capitolo dedicato alla “Spiegazione della Tesi” (*ming zong* 明宗) dove mette in chiaro come l'obiettivo dell'intero trattato sia una nuova tematizzazione della Realtà Ultima (il *ti*), nell'ambito della quale il piano dell'Assoluto non risulti un mero oggetto di percezione, ma sia attivamente implicato nel piano del condizionato:

Scrivo il presente trattato in quanto desidero illuminare coloro i quali si occupano dello studio della saggezza più profonda al fatto che la Realtà Ultima non è né una sfera percettiva separata dalla propria Mente, né un oggetto cognitivo. [...] Trattare questa Realtà come tale, al fine di ricercarne i principi, è un errore madornale.

今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界。[...]
而把實體當作外在的境物以推求其理，那就大錯而特錯了。¹⁴⁶

University Press, 2015); Xiong Shili, *Xin Weishi lun* 新唯識論 [Nuovo Trattato sulla Sola-Coscienza] (Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2008).

¹⁴⁵ Sebbene sia indubbio che la critica sia rivolta anche – se non soprattutto – ad Ouyang, in quanto rappresentante delle istanze Yogācāra, questi non viene nominato esplicitamente da Xiong nel testo. Un riferimento è presente solo nella prefazione a cura di Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), dove si riporta che “l'Istituto di Inner Learning del maestro Ouyang Jingwu si specializza principalmente nella promozione dello Yogācāra. Lo Yogācāra ricerca le proprie conclusioni attraverso la logica e la psicologia, similmente alla scolastica medievale in Europa. Gli uomini dell'Istituto sono ancora nella fase di ricerca filologica e di esposizione e diffusione [dei contenuti], non lasciando, pertanto, spazio alla rielaborazione critica. Oggi, è certamente soltanto il Trattato di Xiong Shili ad esulare dall'ambito rancido degli studi religiosi, facendosi promotore di nuove interpretazioni dal punto di vista filosofico.” Cfr. Xiong, *New Treatise*, 5.

¹⁴⁶ Xiong, *Xin Weishi lun*, 9-11; Xiong, *New Treatise*, 21-27.

In questo senso, il riferimento all'intendimento della *zhenru* come puro *ālambana* incoraggiato da Ouyang è sicuramente evidente. L'obiettivo critico di Xiong è dunque duplice: mostrare l'erronea concezione del *ti* da parte dei pensatori della scuola Yogācāra e rintracciarne le cause. La prima parte del XWSL è infatti volta all'analisi degli errori dottrinali di questa scuola che, stando alla prospettiva di Xiong, conducono ad una scorretta ipostatizzazione del piano *yong*, di fatto concepito come indipendente dalla Siccità (*ti*). In particolare, la sua analisi prende avvio da quella che Xiong reputa una grave svista dello Yogācāra: l'attaccamento alla coscienza come realmente esistente.

Nel secondo capitolo del XWSL (*Weishi* 唯識, Yogācāra), Xiong spiega come, sebbene i buddhisti Yogācāra abbiano il merito di dimostrare minuziosamente l'impossibilità dell'esistenza di oggetti fuori della coscienza,¹⁴⁷ ricadano nell'errore di attaccarsi alla presunta reale esistenza di quest'ultima. La dottrina *weishi* (letteralmente "sola coscienza", dal sanscrito "vijñapti-mātra") nasce infatti proprio dall'esigenza di dimostrare che non è possibile predicare l'esistenza di oggetti esterni alla coscienza, con il fine di ridurre l'attaccamento degli esseri senzienti alle presunte identità sostanziali.¹⁴⁸ Il passo successivo, tuttavia, dovrebbe essere quello di esprimere l'impossibilità di ammettere che anche la coscienza sia sostanziale, indipendente e realmente esistente: il concetto stesso di coscienza, infatti, si manifesta solo in contrasto a quello di oggetto cognitivo¹⁴⁹ (o percepito), e viceversa. Di più: Xiong sottolinea persino come sia possibile demarcare un limite tra l'ambito del soggetto (coscienza) e quello dell'oggetto (oggetto cognitivo) solo nominalmente e provvisoriamente (*jia* 假), spiegando che questi, in realtà, formano un'unità, un intero (*yiti* 一體), risultante dalla co-produzione condizionata (*yuanqi*).¹⁵⁰ A suo parere, tuttavia, a partire da Vasubandhu, il buddhismo Yogācāra prende una deriva sostanzialista, per cui ad una crescente insistenza nel rifiuto dell'esistenza di oggetti esterni, si accompagna *de facto* un attaccamento alla coscienza, che viene posta a fondamento dei dharma e dichiarata effettivamente esistente.

Questo problema di attaccamento alla coscienza è, secondo il pensatore, particolarmente evidente a partire dagli insegnamenti di Xuanzang (soprattutto nel *Cheng Weishi lun*) e di Kuiji, che a loro volta si ispirano a Dharmapāla e Vasubandhu; mentre Asaṅga e Paramārtha, appartenenti alla cosiddetta "antica tradizione", non sarebbero invece caduti in errore da questo punto di vista. Il problema si radica nel fatto che, nella lettura di Xiong, la nuova frontiera Yogācāra sostanzializza i semi (*zhongzi*)

¹⁴⁷ Xiong con "coscienza" (*shi* 識), anche se raramente specificato, sembra riferirsi in generale all'insieme degli 8 livelli di coscienza postulati nello Yogācāra.

¹⁴⁸ Xiong, *New Treatise*, 60.

¹⁴⁹ Con "oggetto cognitivo" si intende un'immagine che funzioni da causa per la coscienza, ovvero la rappresentazione di un supposto oggetto esterno alla coscienza di cui abbiamo cognizione. Xiong spiega che, mentre è possibile (almeno nominalmente e convenzionalmente) accettare l'esistenza di questi oggetti cognitivi in quanto controparte della coscienza in quanto atto cognitivo e percettivo, è assolutamente da rifiutare l'ipotesi sostanzialista per cui questi oggetti cognitivi possono essere pensati come esistenti anche indipendentemente dalla coscienza. Cfr. Xiong Shili, *New Treatise*, 15-16.

¹⁵⁰ Xiong, *New Treatise*, 60-61.

– inizialmente pensati solo metaforicamente –, ponendoli come causa diretta (*yinyuan* 因緣)¹⁵¹ del piano fenomenico.¹⁵² Questi sono infatti presentati come potenzialità generatrici di un effetto (ovvero le manifestazioni fenomeniche, *xianxing* 現行): il piano *yong* di cui facciamo esperienza è l’insieme degli effetti dei semi contenuti nell’*ālayavijñāna*, i quali vengono a loro volta influenzati (profumati) dai loro stessi effetti (reciprocità tra *zhongzi* e *xianxing*).¹⁵³ Per questa ragione, Xiong imputa agli Yogācāra di aver trasformato la co-produzione condizionata in uno “strutturalismo” (構造輪)¹⁵⁴ senza alcun principio di unità, per sopperire al quale viene postulato l’ottavo livello coscienziale (*ālayavijñāna*).¹⁵⁵ Il piano coscienziale (coincidente di fatto con l’intero piano *yong*) viene dunque presentato come un aggregarsi di cause (semi) ed effetti (manifestazioni) in un assetto definito da Makeham come “pluralismo ontologico”:¹⁵⁶ se – come risulta dalla lettura di Xiong – qualsiasi “ente” per configurarsi come causa diretta (*yinyuan*) deve essere dotato di natura propria (*zixing* 自性),¹⁵⁷ gli Yogācāra non solo sostanzializzano i semi (per essere cause dirette devono appunto essere sostanziali); ma provocano anche una frammentazione del piano delle manifestazioni fenomeniche, presentando ogni frammento come l’effetto della sua singola causa (del singolo seme) e offrendo un’interpretazione disunita dell’esperienza.¹⁵⁸ Questo aspetto del pluralismo è evidenziato anche a proposito del concetto di “potenzialità” (*gongneng* 功能) che, mentre per Xiong è sinonimo di Realtà Ultima, in Dharmapāla (e nei suoi seguaci cinesi) non è inteso come principio di unificazione dell’esperienza, ma come potenzialità insita in ogni singolo seme: ogni essere ha diversi semi o potenzialità come causa (diretta) di sé e della propria esperienza, i quali sono “numerosi quanto i chicchi di riso” e, per questo, escludono qualsiasi ricerca di una “origine comune tra gli esseri” e qualsiasi tentativo di pensare “l’universo come un intero”.¹⁵⁹

¹⁵¹ La dottrina Yogācāra – così come formulata da Xuanzang e Kuiji – prevede quattro tipologie di cause (*si yuan* 四緣): *yinyuan* (causa propria o causa diretta), *deng wujian yuan* (等無間緣, causalità antecedente – che spiega la supposta continuità delle nostre percezioni nel tempo), *suoyuan yuan* (所緣緣, causa *ālambana* – che spiega il funzionamento della percezione, ovvero la necessità di un oggetto cognitivo come causa cui la coscienza può aggrapparsi) e *zengshang yuan* (增上緣, causa indiretta – qualsiasi contingenza che non rientra nelle casistiche precedenti). Mentre le altre si configurano più come condizioni o fattori incidenti, la prima tra queste (*yinyuan*) è una causa *stricto sensu* ed è anche quella su cui si concentra la critica di Xiong in quanto inerente alla teoria dei semi. Cfr. Charles Muller, “Four conditions 四緣”, *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%9B%9B%E7%B7%A3>

¹⁵² Makeham, “Xiong Shili’s Critique of Yogācāra”, 254.

¹⁵³ Liu Shu-hsien, “Hsiung Shih-li’s Theory of Causation”, *Philosophy East and West* 19, no. 4 (1969): 403.

¹⁵⁴ Xiong, *New Treatise*, 86, nota 140.

¹⁵⁵ Liu Shu-hsien, “Hsiung Shih-li’s Theory of Causation”, 404.

¹⁵⁶ Makeham, “Xiong Shili’s Critique of Yogācāra”, 251.

¹⁵⁷ Xiong, *New Treatise*, 63.

¹⁵⁸ A parere di Xiong, l’*ālayavijñāna* viene introdotta proprio per risolvere questo problema, fungendo di fatto da principio di unità. Tuttavia, non viene fatta chiarezza – sempre secondo l’autore – né riguardo il ruolo della coscienza-deposito né riguardo la relazione tra le coscienze-deposito di ogni individuo. Cfr. Liu Shu-hsien, “Hsiung Shih-li’s Theory of Causation”, 404.

¹⁵⁹ Xiong, *New Treatise*, 129.

Alla critica relativa al piano delle manifestazioni coscienziali (il piano *yong*), si accompagna quella che Xiong riserva all'interpretazione Yogācāra della Sicceità.¹⁶⁰ Come già anticipato in apertura al presente paragrafo, Xiong è apertamente contrario all'idea della *zhenru* come mero ālambana, ovvero come piano incondizionato totalmente scisso dalla sua controparte condizionata. Secondo Xiong, questa visione della *zhenru* oltre a porsi agli antipodi del suo sistema – che prevede invece una Realtà Ultima agente e causante – risulta contraddittoria dal punto di vista della stessa dottrina buddhista. Lo Yogācāra, in particolare da Dharmāpāla in poi, ha infatti incentrato l'intera sua speculazione sulla coscienza e sull'accumulo di semi, i quali risultano l'unico elemento fondamentale ai fini dell'illuminazione: in linea generale, si prevede che attraverso la profumazione karmica sia possibile aumentare la concentrazione di semi incontaminati, la cui maturazione provoca la trasformazione coscienziale (*zhuanyi*) che termina nell'illuminazione. In questo modo, a parere di Xiong, la nozione di Sicceità risulta superflua e inconciliabile con la dottrina Yogācāra, all'interno della quale viene mantenuta, ma senza una spiegazione che risulti soddisfacente.¹⁶¹

Gli errori qui brevemente delineati – attaccamento alla coscienza, sostanzializzazione dei semi come cause dirette, totale incondizionatezza della *zhenru* – non sono però solo problematici di per sé. Ciò a cui la critica di Xiong effettivamente mira è il tipo di relazione *ti-yong* che, come conseguenza di queste interpretazioni erronee, resta sottesa al pensiero Yogācāra. La Sicceità intesa come completamente eterogenea rispetto al piano del condizionato, da un lato, e l'attaccamento alla coscienza (*de facto* considerata esistente e prodotta da semi sostanziali), dall'altro, provocano una “biforcazione” (*dacheng erpian* 打成二片) del *ti* e dello *yong*, che non risultano in alcun modo integrati.¹⁶² Nonostante la Sicceità venga presentata come il *ti* del piano coscienziale (lo *yong*), questa non ha di fatto nessun ruolo attivo all'interno del piano fenomenico, il quale viene, di conseguenza, postulato come “dotato di natura propria”:¹⁶³

Dharmapāla non ha mai visto la Realtà, e perciò le teorie che sostiene contengono ogni sorta di errori e confusione. Nei suoi scritti si dice che la Sicceità è il *ti*, per poi stabilire anche l'esistenza del mondo fenomenico e ricercarne l'origine. E dunque viene stabilita la potenzialità come causa

¹⁶⁰ Si noti che questa critica, a differenza delle altre, viene predicata dal nostro autore anche nei confronti del pensiero della scuola Madhyamaka, soprattutto dagli anni Cinquanta in avanti. Si avrà modo di approfondire meglio più avanti e nel terzo capitolo.

¹⁶¹ Liu Shu-hsien, “Hsiung Shih-li's Theory of Causation”, 404.

¹⁶² Makeham, “Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, 222.

¹⁶³ Xiong, *New Treatise*, 91. Questo salto logico – che correla il distacco del piano della Sicceità dal mondo fenomenico (1) alla postulazione di quest'ultimo come realmente sussistente e dotato di natura propria (2) – non è scontato, nonostante l'intera critica xionghiana si svolga in questi termini. Si sottolinea, pertanto, che la lettura dei due passaggi in chiave causale non è frutto della nostra analisi, ma viene riportata con l'obiettivo di seguire l'interpretazione fornita da Xiong stesso del pensiero Yogācāra.

diretta, assurgendola a *ti* del mondo fenomenico. Se le cose stessero così, vi sarebbero due diversi e contrapposti *ti*, e quale sarebbe la relazione fra questi? [...] Così, da Dharmapāla in avanti, la Sicceità si è gradualmente trasformata in vana speculazione.

護法未見體，故其持論種種迷謬。彼本說真如為體已，又乃許有現界而推求其原，遂立功能作因緣，以為現界之體焉。若爾，兩體對待，將成若何關係乎？[...] 然自護法說來，則真如遂成戲論矣。¹⁶⁴

Questa separazione del *ti* come totalmente incondizionato e dello *yong* come completamente indipendente è contraria sia al sistema filosofico di Xiong, il cui obiettivo è dimostrare come condizionato e incondizionato (*ti-yong*) siano in realtà inseparabili (*bu er*), sia allo stesso predicamento Yogācāra della “manifestazione del *ti* attraverso lo *yong*” (*ji yong xian ti* 即用顯體). Xiong si chiede, infatti, come sia possibile parlare di una Realtà Ultima manifestantesi nel piano fenomenico se quest’ultimo viene dichiarato realmente esistente¹⁶⁵ e posto in contrasto ad un Assoluto incondizionato ed indefinito: “tutto ciò che viene stabilito [nello Yogācāra] viene fatto nell’ambito dello *yong*, il quale risulta così presentato come realmente esistente. Da dove viene, allora, la manifestazione della Realtà Ultima?”¹⁶⁶

Sarà proprio dalla constatazione di questo irriducibile dualismo che prenderà avvio il tentativo di Xiong di sviluppare un sistema in cui il piano dell’Assoluto (*ti*) e quello del condizionato (*yong*) possano essere pensati come perfettamente integrati. Makeham definisce questo sistema come “monismo-olismo”: a differenza del monismo sostanziale, dove viene postulata una sostanza indipendente e auto-sussistente a origine del tutto, nel monismo ontologico di Xiong ogni cosa è dipendente da ogni altra, in un equilibrio che ricorda quello della co-produzione condizionata.¹⁶⁷

2.4.2 Il Madhyamaka e la non separabilità di *ti* e *yong*

Al fine di evitare di cadere in errore sostanzializzando il piano *yong*, il XWSL è ricco di richiami alla vacuità del mondo fenomenico. Sia la critica di Xiong allo Yogācāra sia la *pars construens* del trattato – ovvero quella in cui Xiong tenta positivamente di costruire una sua ontologia – sono radicate nella dottrina della co-produzione condizionata (*yuanqi*) e della vacuità (*xingkong*), così come sviluppatasi

¹⁶⁴ Xiong, *Xin Weishi lun*, 43; Xiong, *New Treatise*, 128.

¹⁶⁵ Questo non è esplicitamente affermato nello Yogacāra, ma, secondo Xiong, è sottinteso nel momento in cui i semi vengono posti come cause dirette (e quindi sostanziali) delle manifestazioni fenomeniche.

¹⁶⁶ Xiong, *New Treatise*, 91.

¹⁶⁷ John Makeham, “Xiong Shili on Why Reality Cannot be Sought Independent of Phenomena”, *SOPHIA* 56 (2017): 502.

in seno alla scuola Madhyamaka. Egli, infatti, prima ancora di parlare in modo esplicito del nucleo del suo sistema – la Realtà Ultima (*benti* 本體) – sottolinea ripetutamente la vacuità dei fenomeni, ovvero la non sostanzialità del piano *yong*:

Non è possibile stabilire alcunché al livello dello *yong*. Poiché ciò che si definisce *yong* non è fondamentalmente un dharma realmente esistente.

不可於用上有所建立。以所言用者，本無實法故。¹⁶⁸

Io ritengo che la natura propria del mondo fenomenico sia fondamentalmente vuota. [Il mondo fenomenico] esiste solo a causa di discriminazioni erranee e attaccamento. Mondo fenomenico è il nome collettivo per l'insieme dei dharma materiali e mentali cui ci si attacca nell'orizzonte di non illuminazione.

余以為現界自性本空。唯依妄情執取故有。現界者，即世俗所執色心諸行之總名耳。¹⁶⁹

Come si evince da questi estratti, Xiong definisce in modo inequivocabile il piano *yong*, ovvero il piano condizionato, come vuoto, privo di natura propria. In piena prospettiva Madhyamaka, infatti, i fenomeni che noi percepiamo come esistenti (per esempio la nostra individualità, gli oggetti di cui facciamo uso, il linguaggio), ovvero come entità sostanziali e costanti nel tempo, non sono altro che delle “sezioni” di realtà che noi, in quanto esseri non illuminati, ritagliamo, nominiamo e trattiamo come tali. Tutto questo avviene dunque a causa delle nostre facoltà discriminatorie e dei nostri processi cognitivi, sempre volti alla ricerca di elementi costanti cui aggrapparci (processo di attaccamento, *zhizhuo* 執著) per sentirci stabili. Il tentativo del buddhismo Madhyamaka è, pertanto, quello di condurre gli esseri senzienti verso l'illuminazione, che coincide con la consapevolezza dell'inconsistenza ontologica del reale: si rileva, insomma, “la fondamentale fluidità, precarietà, condizionatezza e relazionalità dell'esperienza umana, rendendo impossibile, sul piano logico e ontologico, qualsiasi attribuzione, a tale esperienza, di sostanzialità, permanenza e unitarietà”.¹⁷⁰ Da questo punto di vista, l'obiettivo di Xiong coincide con quello dei pensatori della vacuità: partendo dall'analisi della coscienza (che, come già sottolineato, esiste solo *in relazione* all'oggetto percepito, e viceversa), il nostro critica ogni tipo di sostanzializzazione dei dharma fenomenici (compresi, per esempio, i semi della teoria Yogācāra), basandosi proprio sui principi di vacuità e co-produzione

¹⁶⁸ Xiong, *Xin Weishi lun*, 30; Xiong, *New Treatise*, 92.

¹⁶⁹ Xiong, *Xin Weishi lun*, 42; Xiong, *New Treatise*, 126.

¹⁷⁰ Magno, “Dal pensiero alla vacuità. La critica nāgārjuniana e il trascendentale”, 159.

condizionata. Considerata la vicinanza di intenti tra Xiong e i pensatori Madhyamika, non sorprende leggere parole di apprezzamento per questa scuola buddhista lungo tutta l'opera:

Da sempre, in molti hanno parlato del Mistero. Ma i più sublimi nel farlo apofaticamente sono sicuramente i buddhisti, con la scuola Madhyamaka migliore fra tutte. Solamente i Madhyamika hanno penetrato a fondo i principi, e dunque le loro spiegazioni non incontrano ostacoli. Solo con l'arrivo della scuola Yogācāra, i buddhisti hanno iniziato a deviare dal metodo apofatico, concentrandosi sulla [teoria della] manifestazione del *ti* attraverso lo *yong*. Questa perdita non è certo indifferente.

古今為玄言者眾矣，其極遮詮之妙者，宜莫如釋氏，而空宗尤善巧。唯其見理洞徹，故其立辭無礙也。獨至有宗，始漸違遮詮之方式而主於即用顯體。此其失不在小。¹⁷¹

Xiong, infatti, oltre ai contenuti degli insegnamenti Madhyamaka, stima anche il modo di procedere di questo pensiero: accettando l'idea per cui tutti i fenomeni sono vacui (dunque privi di natura propria, *xingkong*) e risultanti da una serie di cause e condizioni (*yuanqi*), il linguaggio diventa un mero mezzo (*fangbian* 方便, sanscrito: *upāya*) per indicare la vacuità (e quindi non esprimerla direttamente), la quale può essere davvero compresa solo attraverso l'esperienza dell'illuminazione.¹⁷²

Il buddhismo Madhyamaka e l'opera di Xiong condividono, dunque, la stessa importante premessa: la vacuità dei dharma e del mondo fenomenico (*yong*), interpretata alla luce delle leggi di causalità della co-produzione condizionata. Tuttavia, le due prospettive portano ad esiti molto diversi per quanto riguarda il piano assoluto (*ti*). Mentre nel caso del Madhyamaka, secondo l'interpretazione di Xiong, si punta ad una Realtà ultima che “non sorge e non cessa, è vuota, quiescente e non causale”,¹⁷³ il XWSL, al contrario, ha come obiettivo finale lo svelamento della Realtà Ultima (*benti*) connotata positivamente. In questo senso, la predicazione della vacuità del reale è a sua volta uno strumento concettuale utile ad indicare l'Assoluto, che Xiong pone come fondamento ontologico del tutto.¹⁷⁴ Proprio in quanto immersi nell'idea illusoria per cui ogni dharma, fenomeno e sé è dotato di natura propria ed è dunque ontologicamente consistente, non solo non ci rendiamo conto della vacuità di

¹⁷¹ Xiong, *Xin Weishi lun*, 30; Xiong, *New Treatise*, 89-90.

¹⁷² Xiong è sensibile al problema epistemologico e gnoseologico sia relativamente al mondo fenomenico sia relativamente alla verità. Cfr. Xiong, *New Treatise*, 92-93, 159. Tuttavia, non si addentra mai in una spiegazione completa in quanto, non appena il problema si presenta, l'autore rimanda alla seconda sezione del XWSL “Sull'epistemologia” (*Lianglun* 量論) che non è, però, mai stata scritta.

¹⁷³ Makeham, “Xiong Shili and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit”, 181.

¹⁷⁴ “Se ci si rende conto che il mondo fenomenico in realtà non esiste, allora si comprende come non ci sia alcun bisogno di stabilire cause e condizioni”. Cfr. Xiong, *New Treatise*, 126.

queste supposte entità; ma non riusciamo nemmeno a vedere come lo spazio aperto dalla teoria della vacuità (che apre scardinando le sostanze poste e pensate come esistenti dagli esseri stessi) non sia un nulla, ma sia l'assoluto, il principio, la Realtà Ultima, il *ti* o *benti*,¹⁷⁵ unico *quid* sostanziale e dotato di natura propria.¹⁷⁶

È solo in quanto il mondo fenomenico, cui le facoltà discriminatorie si attaccano, è vuoto; e in quanto vi è da sempre una Realtà Ultima non vuota, che gli uomini possono raggiungere una profonda illuminazione tramite una corretta concentrazione. Da sempre, c'è solo questa Realtà, oltre la quale non vi è nessun mondo fenomenico che gli si contrapponga.

唯由妄情所執現界空故，而本有不空實性，方乃以如理作意得深悟人。[...] 元來只此實性，別無現界與之為對。¹⁷⁷

Non vi è nulla di ciò che ci si manifesta che non sia Realtà, come si può parlare di mondo fenomenico?

前莫非真體呈現矣，安有現界可得乎？¹⁷⁸

La vacuità del piano *yong* è, dunque, compensata da un *ti* onnipervasivo, sostanziale e ricomprensivo dello stesso piano fenomenico: nelle parole di Makeham, il “*locus* ontologico del tutto”.¹⁷⁹ Questa Realtà Ultima – cui Xiong si riferisce tramite diversi appellativi¹⁸⁰ – non è dunque rappresentata come l'assoluta trascendenza rispetto al mondo fenomenico, ma è anzi la natura stessa del piano *yong*. Solo in questo modo, infatti, è possibile – secondo Xiong – pensare una corretta relazione tra il piano *ti* e il piano *yong*, ovvero intenderli in un rapporto di non-separabilità (*bu er*) e coincidenza ontologica: lo *yong*, non avendo natura propria, non si configura come ontologicamente diverso dal *ti*. La

¹⁷⁵ Il termine *benti* risulta particolarmente diffuso nei testi neo-confuciani di epoca Song-Ming (nell'ambito dei quali la resa più frequente è “stato/condizione originaria”), oltre che, precedentemente, nella speculazione neo-taoista tipica dello Studio del Mistero (cfr. 2.1). Tuttavia, come sottolineato da Sang Yu, Xiong equipara il termine *shixing* 實性 – tipico dei testi buddhisti – con il termine *benti* tipico della polarità *ti-yong* della “metafisica orientale” (*dongfang xuanxue* 東方玄學): “egli riteneva che tutti questi termini si riferissero alla verità assoluta”. Cfr. Yu, *Xiong Shili's Understanding of Reality and Function*, 99, nota 84.

¹⁷⁶ Makeham, “Xiong Shili on Why Reality Cannot be Sought Independent of Phenomena”, 513.

¹⁷⁷ Xiong, *Xin Weishi lun*, 42; Xiong, *New Treatise*, 126.

¹⁷⁸ Xiong, *Xin Weishi lun*, 43; Xiong, *New Treatise*, 128.

¹⁷⁹ Makeham, “Xiong Shili's Critique of Yogācāra”, 249.

¹⁸⁰ Tra questi, i più ricorrenti sono *shiti* 實體, *benti* 本體, *ti* 體, *zhenxing* 真性, *shili* 實理, *shixiang* 實相 e *xing* 性. Xiong negli anni Trenta inizia anche a riferirsi alla Realtà come Mente (*xin* 心), per sottolineare come l'assoluto non sia un principio da ricercare al di fuori, ma è già insito negli esseri umani. Questo acuisce la distanza dal pensiero Yogācāra, secondo le dinamiche menzionate in 2.2. Per l'identificazione di Mente e Realtà Ultima, si rimanda a Yu, *Xiong Shili's Understanding of Reality and Function*, 182-191.

differenza tra i due piani (e lo stesso fatto che possano essere indicati attraverso i due nomi distinti di *ti* e *yong*) è solo – nelle parole di Makeham – “fenomenologica” o “gnoseologica”:¹⁸¹ le manifestazioni fenomeniche che noi percepiamo come sostanziali e costanti nel tempo (la nostra esperienza di fatto si configura così) non sono in realtà mai esistite così come le pensiamo.¹⁸² Ciò di cui facciamo esperienza è sempre e solo la Realtà Ultima, che non si rende manifesta (*xian* 顯) finché non si è eliminato l’attaccamento ai fenomeni come consistenti.

Xiong – oltre alla celebre espressione del *tiyong bu er* – esprime questo tipo di relazione attraverso due formule. Con *ji yong ji ti* 即用即體, lo *yong* è il *ti*, più che voler stabilire identità assoluta tra il *ti* e lo *yong*, il nostro intende asserire che “proprio in quanto privo di natura propria, il piano dello *yong* non differisce ontologicamente dal *ti*, dalla Realtà Ultima”.¹⁸³ È sulla base di questo assunto che Xiong forgia anche l’espressione *ji yong xian ti* 即用顯體, secondo la quale “è attraverso lo *yong* che si manifesta il *ti*”: proprio in quanto la Realtà Ultima non è pensata come qualcosa di assolutamente trascendente rispetto al piano fenomenico, è solo attraverso la nostra esperienza dello *yong* che possiamo giungere alla consapevolezza dell’inconsistenza ontologica di quest’ultimo, e renderci conto di essere già da sempre immersi nell’unico piano del *ti*.¹⁸⁴ Xiong evidenzia questo punto anche attraverso la metafora Yogācāra della corda e del serpente. È possibile confondere una corda per un serpente, ma, esaminandola meglio e più da vicino, risulta chiaro non esserlo. Una volta realizzata la sua natura di corda, dunque, non la si vedrà più come un serpente, ma come quello che realmente è.¹⁸⁵

2.4.3 Xiong e il buddhismo

L’ontologia xionghiana – così come sviluppata nel XWSL – si colloca, dunque, per ammissione dello stesso autore, “agli antipodi rispetto a quella di Dharmapāla”¹⁸⁶ e della scuola Yogācāra in generale, nell’ambito della quale non vi è ricomprensione del piano *yong* all’interno del *ti*. Come mostrato,

¹⁸¹ Makeham, “Xiong Shili on Why Reality Cannot be Sought Independent of Phenomena”, 502.

¹⁸² “不可說其異於體而別有實物，若認流行為有實物者，便與體對待而成二片矣”。“Oltre alla Realtà, non vi è mai stata nessun’altra entità reale. (Il fluire delle cose non è altro che il fluire della Realtà, e pertanto non è possibile dire che esista altro, separatamente dalla Realtà. Se si considera il fluire come [il fluire di] qualcosa di reale, allora questo fluire sarebbe posto in contrasto alla Realtà, causando la biforcazione di questi)”. Cfr. Xiong Shili, *Po Po Xin Weishi lun*, in Yu, *Xiong Shili’s Understanding of Reality and Function*, 201.

¹⁸³ Yu, *Xiong Shili’s Understanding of Reality and Function*, 200. La citazione riportata nella nota precedente rimarca questo concetto.

¹⁸⁴ “蓋流行非即是體，而體要非超越流行幻相之外而別為獨存之死體 [...] 故乃於流行中識體”。“Il fluire non è esattamente identico alla Realtà, e tuttavia la Realtà non trascende le manifestazioni illusorie del fluire e non esiste separatamente [da queste], inanimata. [...] La Realtà va scorta in questo fluire”. Cfr. Xiong Shili, *Po Po Xin Weishi lun*, in Yu, *Xiong Shili’s Understanding of Reality and Function*, 205.

¹⁸⁵ Yu, *Xiong Shili’s Understanding of Reality and Function*, 204.

¹⁸⁶ Xiong, *New Treatise*, 126.

Xiong accusa infatti questi pensatori di aver, da un lato, ipostatizzato il piano fenomenico, rendendolo frammentario e indipendente dal *ti*; e, dall'altro, di aver ridotto la Sicceità (corrispettivo della *benti* xionghiana) al ruolo di *ālamabana* e di incondizionato completamente avulso dal piano fenomenico. In questo modo, il *ti* e lo *yong* (equivalenti di *xing* e *xiang* nella terminologia Yogācāra) “non saranno mai perfettamente integrati. Il XWSL, invece, non cade in questo errore”.¹⁸⁷

Numerosi sono, invece, i punti in comune con la dottrina Madhyamaka, in particolare rispetto all'analisi dello statuto ontologico del piano fenomenico (*yong*). A questo proposito, risulta interessante notare come l'analisi proposta da Makeham del pensiero di Xiong – per cui non sussiste differenza ontologica, ma solo gnoseologica, tra *ti* e *yong* (cui si è fatto cenno più sopra) – risuoni con quella proposta da molti¹⁸⁸ per l'opera di Nāgārjuna, rappresentante della scuola Madhyamaka. Infatti, nell'analisi del pensiero di quest'ultimo, Bugault spiega come il cuore del problema risieda, più che in ambito ontologico, in ambito epistemologico: la differenza tra nirvana e samsara (tra *ti* e *yong*) “non consiste in una eterogeneità di sostanza fra i due piani ma in un cambiamento di prospettiva esperienziale”.¹⁸⁹ Il *ti* (che sia il nirvana nagarjuniano o la *benti* xionghiana) non è “un oltre o un al di là rispetto alle cose del mondo” ma è (ovvero si realizza) “quando la determinatezza che caratterizza il mondo empirico e la sua esistenza è rimossa dalla suprema comprensione dell'universale vacuità delle cose”. *Ti* e *yong*, trasmigrazione ed estinzione, samsara e nirvana non rappresentano pertanto “due universi, due reami dotati di realtà propria”.¹⁹⁰ In questo senso, l'intento di Xiong sembra coincidere perfettamente con quello Madhyamika: una volta realizzata la fondamentale vacuità del mondo fenomenico, ci si rende conto che ciò di cui facciamo esperienza è (ed è sempre stato) la Realtà Ultima, il *ti*. Inoltre, è importante sottolineare nuovamente come il problema epistemologico fosse sicuramente sentito – al pari di quello ontologico – anche dal nostro autore, il quale aveva previsto una seconda parte (mai realizzata) del XWSL dal titolo “Sull'epistemologia” (*Lianglun* 量論).

Le divergenze sorgono, però, rispetto alla caratterizzazione di questo *ti*, che per Xiong non può essere pensabile nei termini Madhyamika. Come spiega Magno, infatti, il nirvana è “il non-luogo della non-dualità della pura quiescenza; il precipitare di ogni distinzione”,¹⁹¹ mentre Xiong, al contrario, ribadisce come la Realtà sia un puro positivo, addirittura un “antidoto” al rischio di nichilismo che si accompagna alla dottrina della vacuità: “la Sicceità non è vuota, ma ricolma di innumerevoli

¹⁸⁷ Makeham, “Xiong Shili and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit”, 191.

¹⁸⁸ Guy Bugault, “Nāgārjuna: Examen Critique du Nirvāṇa”, *Etudes Asiatique* 46, no. 1 (1992): 81-146; J. W. De Jong, *Cinq Chapitres de la Prasannapadā* (Parigi: 1949); Emanuela Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia* (Milano: Udine, Mimesis Edizioni, 2012).

¹⁸⁹ Magno, *Nāgārjuna*, 211.

¹⁹⁰ Magno, *Nāgārjuna*, 211.

¹⁹¹ Magno, *Nāgārjuna*, 218.

qualità”.¹⁹² Pensare infatti una Realtà Ultima negativa e quiescente significa cadere o nell’estremo del nichilismo (nulla esiste); o nell’errore di separare in modo inconciliabile il *ti* dallo *yong*. Tuttavia, negli anni del XWSL, Xiong sembra voler “salvare” il Madhyamaka dalla sua critica, spingendo per una singolare interpretazione del concetto di Sicceità promosso da questa scuola:

Pertanto, vedere la Realtà significa comprendere la radicale vacuità del mondo fenomenico. Queste non sono raffinate amenità. Coloro i quali sono illuminati dalle [dottrine della] *Prajnaparamita* dovrebbero comprovare questo senso. [...] Inoltre, [costoro] hanno anche mostrato con discrezione che la Realtà Ultima non è vuota e, per via delle difficoltà nel nominarla, l’hanno descritta con il nome di Sicceità.

故見體則知現界本空，非故作妙語。悟《般若》者，當印斯旨。[...] 而後微示本體非空，以其難為之名，狀曰真如。¹⁹³

Questa reinterpretazione della dottrina Madhyamaka costerà a Xiong pesanti critiche da parte di Yinshun, il quale lo accusa di aver completamente frainteso il senso del pensiero Madhyamaka e il contenuto dei cosiddetti sutra della *Prajñāpāramitā*, per via dell’insistenza con cui Xiong afferma che, al di là della vacuità dei fenomeni, debba necessariamente porsi un Assoluto positivo e sostanziale. Come sottolineato anche da Makeham, “un’autentica prospettiva Madhyamaka non insisterebbe mai nell’identificare la vacuità come fondamento sottostante al piano fenomenico, in quanto la vacuità non viene interpretata come un’entità reale ma solo come simbolo del fatto che tutto il piano fenomenico dipende da una rete di cause e condizioni, ed è pertanto privo di natura propria”.¹⁹⁴

Come si tenterà di mostrare nel prossimo capitolo, questo riguardo nei confronti del Madhyamaka andrà scemando, in particolare dal 1950 in poi (*Tiyong lun* compreso), quando Xiong apporterà sostanziali modifiche alle sue teorie ontologiche. In questa breve introduzione al pensiero di Xiong, così come articolato nel XWSL rispetto al confronto con il buddhismo, si è cercato infatti di evidenziare sia alcune costanti (la critica allo Yogācāra, il rifiuto di un *ti* quiescente, il concetto di *benti* e i suoi attributi) che caratterizzeranno anche la produzione post-1950 (e dunque anche il *Tiyong lun*); sia alcuni elementi che, come si vedrà, verranno profondamente ripensati nei testi successivi (la critica al Madhyamaka, la vacuità del piano *yong* e la relazione di questo con la *benti*).

¹⁹² Makeham, “Xiong Shili and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit”, 191.

¹⁹³ Xiong, *Xin Weishi lun*, 43; Xiong, *New Treatise*, 127-128.

¹⁹⁴ Yu, *Xiong Shili’s Understanding of Reality and Function*, 203.

Infine, è interessante notare come – almeno fino agli anni Quaranta – le posizioni filosofiche di Xiong siano in larga parte sovrapponibili alle concezioni presentate nel DSQXL, di cui si è fatto cenno a inizio capitolo. Come sottolineato da Makeham,¹⁹⁵ infatti, Xiong è attratto dal DSQXL in quanto condivide la visione per cui “l’incondizionato opera al livello del condizionato”. In effetti è proprio questa l’idea che soggiace al *tiyong bu er* del nostro autore: nonostante tutte le modifiche e i ripensamenti subiti, il nucleo dell’opera filosofica di Xiong rimane sempre il tentativo di pensare la coappartenenza armoniosa di questi due piani. Questa integrazione tra il piano dell’assoluto e quello del condizionato, tanto agognata da Xiong, rassomiglia a ciò che nel DSQXL viene definito l’accordarsi (*hehe* 和合) di ciò che non sorge e non cessa (*busheng bumie* o *zhenru*) e ciò che sorge e cessa (*shengmie*), e che il nostro commenta così: “a prima vista, i caratteri *he he* sembrano impropri; in verità, il loro significato è profondo, ampio e sconfinato”.¹⁹⁶ Allo stesso modo, il piano *yong* così come pensato dal “primo Xiong” (fino agli anni Cinquanta) è rappresentato come il prodotto di concettualizzazioni erranee della mente, similmente a quanto accade nel DSQXL, dove il piano *shengmie* non è altro che l’insieme delle onde (che si presume – erroneamente – abbiano sostanzialità e natura propria) causate dal vento dell’ignoranza. Infatti, anche Xiong inizierà – sebbene non nel XWSL – ad utilizzare la metafora dell’oceano e delle onde per descrivere la sua ontologia: l’acqua del mare è la Realtà Ultima; le onde sono le manifestazioni illusorie (piano *yong*), le quali, tuttavia, non sono altro che l’acqua stessa, non essendo dotate di natura propria.¹⁹⁷ Come si mostrerà nel prossimo capitolo, questa metafora verrà impiegata in modo considerevole anche all’interno del *Tiyong lun*, benché in maniera piuttosto diversa a seguito della svolta nell’ontologia xionghiana.

¹⁹⁵ Makeham, “Xiong Shili and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit”, 204.

¹⁹⁶ Makeham, “Xiong Shili and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit”, 207.

¹⁹⁷ Yu, *Xiong Shili’s Understanding of Reality and Function*, 202.

CAPITOLO 3

Il *Tiyong lun*

3.1 Il testo: struttura, contenuto e rilevanza

Oggetto del presente capitolo è il *Tiyong lun* (TYL),¹⁹⁸ trattato scritto a cavallo tra il 1956 e il 1957, pubblicato 1958 e devoluto interamente all'analisi del binomio *ti-yong*. In questa sede, ci si addenterà nel merito della critica mossa da Xiong al buddhismo così come messa a tema e trattata in questo testo, delineando, dapprima, struttura, contenuto e rilevanza generale di quest'ultimo.

Il trattato si compone di quattro capitoli (un quinto era inizialmente previsto ma infine escluso per formare un trattato a sé stante, il *Ming xin pian* 明心篇, “Chiarimenti sulla natura della mente”): *Ming bian* 明變 (“Spiegare il mutamento”), *Fofa shang* 佛法上 (“Sul Buddhismo, Parte Prima”), *Fofa xia* 佛法下 (“Sul Buddhismo, Parte Seconda”) e *Chengwu* 成物 (“Compimento degli enti”).¹⁹⁹ Il primo e il quarto capitolo sono incentrati principalmente sull'esposizione del sistema filosofico di Xiong, mentre i due capitoli centrali (secondo e terzo) sono dedicati al tema del confronto con il buddhismo. A livello generale, l'esposizione si svolge intervallando l'enunciazione delle tesi sostenute da Xiong alle obiezioni mosse alle stesse da parte di un anonimo “tu” (汝 *ru*), a cui il filosofo si premura di rispondere. Il testo risulta piuttosto chiaro a livello formale grazie soprattutto all'auto-commentario che l'autore inserisce tra le righe del testo, riportato in parentesi o in carattere più piccolo a seconda dell'edizione di riferimento.²⁰⁰ Questi commenti risultano preziosi nel chiarificare il significato di termini ed espressioni che potrebbero risultare fuorvianti, soprattutto per quanto riguarda lo specifico confronto con il buddhismo.

A livello contenutistico, i capitoli di maggior interesse per indagare la critica che Xiong muove al pensiero buddhista sono sicuramente i due centrali (*Fofa shang* e *Fofa xia*): il primo è riservato quasi esclusivamente all'analisi della scuola Madhyamaka, mentre il secondo prende in considerazione sia questa sia la scuola Yogācāra. Come vedremo, infatti, rispetto agli scritti precedenti, nel TYL Xiong dedica decisamente più spazio all'esame della scuola Madhyamaka, a discapito della scuola Yogācāra che viene invece affrontata in maniera più concisa. Per questa ragione, anche in questa sede si è scelto di lasciare posto in maniera preponderante al Madhyamaka, considerando anche che gli errori

¹⁹⁸ Xiong Shili, *Tiyong lun* 體用論 [Trattato sul *ti* e sullo *yong*] (Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2009).

¹⁹⁹ Il termine *chengwu* 成物 deriva da un'espressione di quattro caratteri ricorrente in diversi testi della tradizione confuciana, tra cui il *Zhongyong* 中庸 (“Costante pratica del giusto mezzo”), più volte citato da Xiong. L'espressione intera, *chengji chengwu* 成己成物, si riferisce al principio etico per cui, data la corrispondenza fra uomo e cosmo circostante, queste due sfere si compiono a vicenda in vista di una loro unità coesa e armoniosa.

²⁰⁰ Negli estratti riportati nel presente capitolo si è scelto di distinguere il testo vero e proprio dall'auto-commentario mettendo quest'ultimo tra parentesi.

imputati allo Yogācāra nel TYL sono – in larga parte – coerenti con quelli esposti più estensivamente nel XWSL. Gli altri capitoli, pur rimanendo ricchi di rimandi al pensiero buddhista, raccolgono la *pars construens* del testo: l'intento di Xiong non si arresta all'individuazione e alla correzione degli errori commessi dai maestri buddhisti, ma si spinge alla costruzione di un sistema filosofico basato sulla non separabilità di *ti* e *yong*. Come abbiamo visto, questo era già stato il caso per il XWSL, dove alla critica della filosofia Yogācāra seguiva l'esposizione dell'ontologia xionghiana. Da questo punto di vista, anche il TYL non è da meno, sebbene la concezione ontologica ivi esposta presenti notevoli modifiche rispetto al testo precedente (come verrà mostrato nel paragrafo 3.5, dedicato principalmente alla filosofia di Xiong nel TYL).

L'obiettivo del testo, come ci anticipa l'autore nell'introduzione, è quello di “risolvere la questione del rapporto *ti-yong* a livello cosmologico”.²⁰¹ In particolare, questo sarà possibile solo fornendo una valutazione definitiva del pensiero buddhista e correggendone gli errori teoretici più gravi:

La loro [dei Madhyamaka] conclusione è l'impossibilità di fondare sia *xiang* sia *xing*. Detto altrimenti, *ti* e *yong* sono entrambi vuoti. (D'ora in poi quando si utilizzano i termini *xing* e *xiang* si intendano come equivalenti a *ti* e *yong*). La scuola Yogācāra sorge [con l'intento di] correggere questi errori, con le migliori intenzioni. Peccato che [il loro discorso] risulti frammentario e non riescano così a realizzare l'Origine. [...] Si cercherà qui di rettificare in modo obiettivo queste due scuole.

其結論，則法相、法性都不立。易言之，是體用皆空。（自此以下用性相二名時，或徑以體用二名代之）。有宗起而矯其失，用意極美。獨惜支離破碎，未達本原。[...] 今當衡正二宗。²⁰²

In questo estratto è possibile scorgere un'anticipazione della conclusione fondamentale dell'analisi di Xiong: a prescindere dalle specifiche teorie delle singole scuole e nonostante le “migliori intenzioni”, il pensiero buddhista rimane ancorato a presupposti che l'autore considera inaccettabili. I prossimi paragrafi rappresentano il tentativo di spiegare le ragioni dietro a questo marcato rifiuto del buddhismo. Per il momento, ci preme sottolineare come, a nostro avviso, il TYL risulti una fonte privilegiata tanto per approfondire l'analisi dell'evoluzione del confronto di Xiong con il pensiero buddhista quanto per comprendere le radicali trasformazioni dell'impianto filosofico dell'autore. Quest'opera viene infatti composta alla fine degli anni Cinquanta e rappresenta una sorta di testamento spirituale di Xiong – il quale morirà nel 1968 – in materia di ontologia. Egli stesso, nelle

²⁰¹ Xiong, *Tiyong lun*, 5.

²⁰² Xiong, *Tiyong lun*, 28. Tutte le traduzioni di estratti del TYL riportate in questa sede sono nostre.

pagine introduttive al TYL, spiega come il trattato costituisca una versione più corretta e raffinata del XWSL, spingendosi a dichiarare che “una volta terminato questo libro, le edizioni precedenti del XWSL devono andare distrutte: non è più necessario preservarle.”²⁰³

Tuttavia, come evidenziato anche da Wu Baozhen 吳寶珍,²⁰⁴ nonostante l’alta considerazione in cui l’autore stesso teneva l’opera, il TYL viene spesso sminuito o poco considerato dagli studiosi interessati al pensiero di Xiong, tanto in Cina quanto all’estero. Infatti, non ci risultano né traduzioni del testo – il che lo rende decisamente meno accessibile soprattutto all’estero – né analisi specificatamente concentrate sul suo contenuto. Tra gli studi che, sebbene in maniera piuttosto concisa, contemplano il TYL ricordiamo quelli di Yang Zebo 楊澤波,²⁰⁵ di Yang Xiaoqing 楊孝青 e Liu Zhonglin 劉仲林,²⁰⁶ di Chen Zhengwei 沈政威,²⁰⁷ del già citato Wu Baozhen e di John Makeham.²⁰⁸ Gli ultimi due in particolare approfondiscono in modo puntuale il pensiero più maturo di Xiong (dal 1950 in poi) e verranno ripresi estensivamente nell’ultimo paragrafo del presente capitolo (3.5), dedicato proprio alla svolta filosofica dell’autore. Qui è sufficiente indicare come tutti questi studiosi, a eccezione di Makeham, siano concordi nel definire il TYL come il definitivo abbandono del pensiero buddhista da parte di Xiong, in favore della tradizione confuciana legata al Classico dei Mutamenti. Inoltre, parallelamente a questo, il TYL rappresenta la fase più tarda del pensiero dell’autore: stando alla analisi di Makeham, dall’inizio degli anni Cinquanta – in particolare con la pubblicazione di *Yuanru* 原儒 (“Origini del confucianesimo”) nel 1954 – l’ontologia xionghiana subisce delle radicali e profonde modifiche. Anche su questo si tornerà nel paragrafo conclusivo del presente capitolo (3.5).

Per il momento, ci preme dunque sottolineare, a livello di stato dell’arte, la scarsa attenzione rivolta a questo testo, dovuta in parte al momento storico della sua pubblicazione (1958, pieno maoismo), in parte all’ombra del XWSL, da sempre considerato l’*opus magnum* di Xiong. L’obiettivo del presente paragrafo è – per quanto possibile – quello di riscattare il valore e la rilevanza di quest’opera sia, nello specifico, in quanto rappresentante dell’evoluzione filosofica dell’autore, sia, a livello generale,

²⁰³ Xiong, *Tiyong lun*, 6.

²⁰⁴ Wu Baozhen, “Xiongshili 'tiyong bu er' sixiang de yuzhou lun jieshi 熊十力体用不二思想的宇宙论解释” [Spiegazione della cosmologia relativa al pensiero della “non dualità di *ti* e *yong*” di Xiong Shili], *Journal of the Northwest Normal University (Social Sciences)* 34, no. 2 (1997): 6.

²⁰⁵ Yang Zebo, “‘Yiti liangxian’: Xiong Shili sixiang hexin zhi fenshu ‘一体两现’: 熊十力思想核心之分疏” [“Due manifestazioni per una sostanza”: chiarimenti sul pensiero di Xiong Shili], *Jiangnan Tribune* (2023): 77-82.

²⁰⁶ Yang Xiaoqing, Liu Zhonglin, “Lun Xiongshili 'tiyong bu er' de chuangaoguan 论熊十力“体用不二”的创造观” [Discussione sulla creatività nel pensiero di tiyong bu er di Xiong Shili], *Xueshu jie* 195 (2014): 142-147.

²⁰⁷ Chen Zhengwei, “‘Fan ti quan yong’ yu ‘Yin yong ming ti’: Xiong Shili ‘Tiyong lun’ ji qi ‘Xin Weishi lun’ sixiang yitong zhi jiedu 「返體全用」與「因用明體」——熊十力《體用論》及其《新唯識論》思想異同之解讀”, *Shixin zhongwen yanjiu jikan* 5 (2009): 87-114.

²⁰⁸ John Makeham “Xiong Shili’s Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith’s “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, in *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, John Makeham ed. (Leiden: Boston: Brill, 2021), 214-243.

in quanto opera di pregnante riflessione filosofica. L'analisi proposta di seguito ricalca la falsariga del paragrafo precedente, dedicandosi dapprima all'analisi di Madhyamaka e Yogācāra separatamente (3.2 e 3.3) e, successivamente, cercando di fornire un quadro generale del rapporto di Xiong col buddhismo (3.4) e della filosofia dello stesso autore (3.5), tenendo conto di analogie e differenze rispetto alla fase precedente del suo pensiero.

3.2 Critica al Madhyamaka

Xiong avvia la sua analisi della scuola Madhyamaka identificandone anzitutto il nucleo dottrinale e metodologico, da cui dipendono tutte le ramificazioni filosofiche della scuola – tanto nel bene (punti di forza) e quanto nel male (errori e fraintendimenti) – e che Xiong rintraccia nella formula *poxiang xianxing* 破相顯性 (“distruggere le forme per mostrare la vera natura”), definita il “l'essenza e il grande funzionamento” del buddhismo Madhyamaka (*daji dayong* 大機大用).²⁰⁹

Xiong procede nell'analisi concentrandosi, dapprima, sulla parte iniziale dell'espressione (*poxiang*), anche perché, come vedremo, la seconda (*xianxing*) risulta, a suo parere, contraddittoria se pensata come fondata sulla prima. La distruzione delle forme fa riferimento all'idea buddhista di vacuità (*kong*) che, come accennato già nel capitolo precedente, è strettamente correlata all'idea della co-produzione condizionata (*yuanqi* 緣起) in quanto prodotti condizionalmente, i fenomeni vengono definiti vacui o vuoti, ovvero ontologicamente inconsistenti e privi di natura propria (*zixing* 自性). Inoltre, il *kong* (vacuità) buddhista fa riferimento anche alla pratica di “svuotamento” delle forme,²¹⁰ ovvero al fatto stesso di pensare e predicare la vacuità dei dharma di cui facciamo esperienza. In questo senso, *kong* (svuotare) e *po* (distruggere, cancellare) sono assimilabili: “dicendo *kong*, il senso di *po* è già sotteso; dicendo *po*, il senso di *kong* è già sotteso”.²¹¹ La formula *poxiang* esprime dunque il senso di distruzione delle forme o fenomeni (l'equivalente del piano *yong* xionghiano), dei quali viene messo in luce il carattere condizionato e insostanziale. Proprio il togliimento di queste forme, percepite come entità sussistenti dagli esseri non illuminati, permette di mostrarne la vera natura (*xing*), assimilabile – secondo l'interpretazione xionghiana – al *ti*. In particolare, sembra che la rappresentazione degli insegnamenti Madhyamaka come incentrati sulla pratica di *poxiang* risalga

²⁰⁹ Questa espressione è tipica del buddhismo Chan e indica il metodo attraverso cui il maestro guida i praticanti. Cfr. Ockbae Chun, “Great capacity and great functioning 大機大用”, *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%A4%A7%E6%A9%9F%E5%A4%A7%E7%94%A8>.

²¹⁰ Alla vacuità intesa in senso metodologico e pratico, ci si riferisce spesso attraverso il concetto di *kongguan* 空觀 (osservazione della vacuità), pratica meditativa volta a realizzare la mancanza di natura propria dei dharma. Cfr. Charles Muller, “Contemplation of emptiness 空觀”, *Digital Dictionary of Buddhism*, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?7a.xml+id\(%27b7a7a-89c0%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?7a.xml+id(%27b7a7a-89c0%27)).

²¹¹ Xiong, *Tiyong lun*, 56.

alla classificazione dottrinale (*panjiao* 判教) proposta da Zongmi 宗密 (780-841), il quale ricomprende il Madhyamaka – insieme al pensiero di Nagarjuna e alla scuola Sanlun (三論宗) – all’interno della categoria del *poxiang jiao* 破相教, ovvero l’insegnamento che “asserisce la vacuità dei fenomeni e, attraverso ciò, porta alla rivelazione della verità”.²¹²

Xiong sposa dunque questa visione del Madhyamaka come *poxiang jiao* – come testimoniato anche dalla citazione esplicita di alcuni classici della scuola Sanlun cui si richiama – che spiega in questi termini, evidenziandone i punti problematici e ponendola in relazione alla sua teoria del *tiyong bu er*:

Ciò che i buddhisti chiamano *faxing* (Natura dei dharma) corrisponde a ciò che io chiamo *shiti* [Realtà Ultima] e ciò che chiamano *faxiang* (forme dei dharma) corrisponde al mio *gongyong* (manifestazioni fenomeniche). [...] Il termine *xiang* (forme) indica il generarsi, il fluire e l’aspetto illusorio della *xing*; ciò che io indico con il termine *gongyong*. [...] Il termine *xing* indica invece l’essenza dei dharma. [...] Per questo io parlo di non separabilità di *ti* e *yong*. Se ci si rende conto di ciò (ovvero della non separabilità di *ti* e *yong*), allora si comprende come distruggendo le forme (*xiang*), anche la loro Natura (*xing*) risulta inesistente. Per quale ragione ciò accade? [Perché] *xing* è l’essenza (*zishen*) delle forme (*xiang*): se queste vengono distrutte, come potrebbe mai sussistere la loro essenza? La loro Natura (*xing*) viene parimenti annullata.

夫佛氏所云法性，猶余云實體。佛氏所云法相，猶余云功用。[...] 相者，即是性之生生、流動、詐現相狀，余故說為功用。[...] 性者，即是萬法的自身。[...] 余故說體用不二。汝若了悟此義，（此義，即上云體用不二），當知相破盡，則性亦無存。所以者何？性是相的自身，相若破盡則相之自身何存？是性亦毀也。²¹³

Da questo estratto è evidente, come già mostrato, che Xiong reputi interscambiabili – e dunque direttamente confrontabili – i binomi *ti-yong* e *xing-xiang*: in entrambi i casi, il secondo termine indica le apparenze, i fenomeni, le manifestazioni; mentre il primo indica ciò che, rispetto a queste, resta sotteso ma indispensabile per il loro essere. Proprio per questa ragione, potremmo ricondurre la concezione del *poxiang xianxing* ad un più familiare *poyong xiantu* (破用顯體): smascherando l’inconsistenza ontologica del piano delle manifestazioni (*yong-xiang*), secondo la prospettiva Madhyamaka, l’Assoluto (*ti-xing*) si mostrerebbe.

Tuttavia, Xiong si mostra subito fortemente critico di questo tipo di visione: egli ribadisce, infatti, come distruggendo il piano dello *yong* (ovvero mostrandone la vacuità e l’inconsistenza) anche il

²¹² Charles Muller, “ Teaching that refutes phenomenal appearances 破相教”, *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E7%A0%B4%E7%9B%B8%E6%95%99>.

²¹³ Xiong, *Tiyong lun*, 32.

piano del *ti* (*xing* buddhista) risulti cancellato. Il *ti* è infatti il *ti* dello *yong* – così come *xing* è la natura di una forma (*xiang*) – e non un *ti* che può essere pensato come astratto dalla sua controparte fenomenica. Questi due termini, così come le realtà cui si riferiscono, possono essere pensati sono come relazionati uno all'altro: “i nomi *ti* e *yong* si stabiliscono uno come controparte dell'altro. Poniamo che esista un *ti* senza *yong*: sarebbe un nulla. Come si potrebbe allora mai fondare il termine *ti*? E viceversa, uno *yong* senza *ti* sarebbe come un albero senza radici”.²¹⁴ A parere di Xiong, dunque, una volta annullate le forme (*xiang/yong*), non rimane alcun *ti* o *xing* da poter mostrare (*xian*): in quanto mutualmente definendosi, non vi è *yong* senza *ti* e, soprattutto in riferimento a questo passaggio, non vi è *ti* senza *yong*.

Questa prima critica al Madhyamaka risulta centrale per la nostra analisi – così come rimane centrale all'interno dello stesso TYL – per due fondamentali ragioni. In primo luogo, come già accennato, questo è l'errore fondamentale che Xiong individua nella concezione Madhyamaka: la formula del *poxiang xianxing*, su cui il Madhyamaka si fonda,²¹⁵ sottende uno scorretto intendimento del rapporto *ti-yong*. I problemi che Xiong identifica nel Madhyamaka fondamentalmente si presentano tutti come corollari di questa svista originaria. Nelle prossime pagine ci soffermeremo su quelli che reputiamo essere i più rilevanti, ovvero: il problema della vacuità e quiescenza della *zhenru*; il problema della ricerca del fondamento; il rapporto tra *xing* e *xiang*.

In secondo luogo, l'accento posto sulla critica del *poxiang* Madhyamaka è un primo segnale di una svolta radicale nell'interpretazione xionghiana del pensiero di questa scuola buddhista – svolta che si tradurrà, poi, in una profonda modifica della filosofia dell'autore stesso (approfondita in 3.5). In effetti, Xiong, già dalle prime pagine del TYL, si mostra estremamente critico di quegli stessi aspetti del Madhyamaka che, nei suoi scritti precedenti, costituivano non solo il fulcro ma il fondamento stesso della sua analisi del reale. Ricordiamo infatti che (come mostrato in 2.4) nel XWSL il problema che Xiong identificava nel pensiero Madhyamaka era relativo alla presunta caratterizzazione del *ti* in termini di quiescenza e vacuità. La distruzione delle forme (ovvero il rifiuto del piano *yong* in quanto vacuo) rimaneva un tassello indispensabile anche nella filosofia del nostro autore per il raggiungimento e la realizzazione della Realtà Ultima (*benti*): “Da sempre, c'è solo questa Realtà, oltre la quale non vi è nessun mondo fenomenico che vi si contrapponga”.²¹⁶ Come si vedrà nel corso del presente capitolo, in particolare per quanto riguarda il Madhyamaka, la visione di Xiong risulta

²¹⁴ Xiong, *Tiyong lun*, 70.

²¹⁵ Sebbene questa visione del Madhyamaka come fondato sul *poxiang* sia condivisa anche da altri autori (tra cui Zongmi, come già accennato) questo non è il modo in cui gli stessi buddhisti Madhyamaka usavano definirsi. Pertanto, si segnala che, come spesso accade nelle opere di Xiong, l'autore si basa su una sua personale interpretazione della scuola e della dottrina.

²¹⁶ Xiong Shili, *Xin Weishi lun* 新唯識論 [Nuovo Trattato sulla Sola-Coscienza] (Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2008), 42; Xiong Shili, *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*, trad. John Makeham (New Haven: London: Yale University Press, 2015), 126.

notevolmente modificata nel TYL. Torneremo su questo punto (3.4) dopo aver messo in luce alcuni aspetti salienti della critica del filosofo al buddhismo.

3.2.1 Vacuità e quiescenza della *zhenru*

Il problema della vacuità e quiescenza del *ti*, *xing* o *zhenru*, è già stato affrontato da Xiong nel XWSL, in particolare riguardo le concezioni Yogācāra. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, anche nel TYL questo aspetto critico della dottrina Yogācāra viene rimarcato ma, a differenza del XWSL, qui viene esteso anche al Madhyamaka. Dopo aver evidenziato la contraddittorietà di un pensiero fondato su un *ti* senza *yong*, Xiong sottolinea infatti come una tale concezione metafisica non possa che tradursi in un'interpretazione del *ti* come completa vacuità e quiescenza, conclusione che lui rifiuta.²¹⁷ Rispetto al modo in cui questa critica veniva presentata nei testi precedenti, nel TYL questa visione dell'Assoluto viene posta in relazione – o, meglio, mostrata come conseguenza – all'idea Madhyamaka di distruzione (*po*) del condizionato. Se – come abbiamo detto – lo *yong* è lo *yong* del *ti* e il *ti* è il *ti* dello *yong*, alla vacuità dello *yong* (sia che sia inteso in generale come la totalità delle manifestazioni sia in particolare come un *dharma* specifico) non può che corrispondere un *ti* altrettanto vuoto.²¹⁸

Le forme (*xiang*) rappresentano il generarsi e il fluire della Natura (generarsi e fluire è ciò che definisco *gongyong*). Se le forme vengono distrutte, la loro Natura non può che risultare inanimata, immobile e totalmente quiescente. In questo senso potrebbe mai essere detta diversa dalla semplice vacuità? Per questa ragione, l'intenzione originaria dei maestri Madhyamaka di distruggere le forme al fine di mostrarne la Natura, finisce per tradursi nella doppia vacuità di *xing* e *xiang*. In altre parole, se si svuota lo *yong*, anche il *ti* non può che risultare vuoto.

相，即是性之生生流動（生生、流動，故以功用名之）。相若破盡則性為無生、不動、湛然寂滅之性，此亦何異於空無乎？是故大空諸師本旨在破相以顯性，終歸於相空而性與之俱空。易言之，用空，而體亦空。²¹⁹

Xiong inoltre mostra come la quiescenza del *ti* sia una caratteristica precipua del buddhismo Mahāyāna, comune dunque a tutte le correnti di pensiero raggruppabili sotto questa categoria.²²⁰ Il

²¹⁷ Questo punto è sollevato anche in Yang, Liu, “Lun Xiongshili "tiyong bu er" de chuangzaogua”, 143.

²¹⁸ A questo proposito, Xiong, con intento provocatorio, sottolinea che, in una certa misura, anche nelle opere buddhiste si può parlare di non-differenza tra *ti* e *yong* (o nirvana e samsara), ma nel senso in cui entrambi possono essere detti vacui. Xiong, *Tiyong lun*, 37.

²¹⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 32.

²²⁰ Xiong, *Tiyong lun*, 36.

buddhismo Mahāyāna infatti, basandosi sulla letteratura precedente, individua i cosiddetti Tre Sigilli del Dharma (*san fa yin* 三法印), ovvero tre proposizioni o insegnamenti condivisi tra le Scuole, tra cui annovera, al terzo posto, la tesi della perfetta quiescenza del nirvana (*niepan jijing* 涅槃寂靜).²²¹ Xiong sottolinea espressamente come “tutte le scuole del Buddhismo (Mahāyāna) descrivono la *xingti* come quiescente (*jijing* 寂靜)”,²²² un reame di calma, estinzione e illuminazione, spingendosi fino a predicarne la vacuità (*xing kong* 性空). Una Realtà Ultima così intesa si configura come “incondizionata (*wuwei* 無為), non prodotta (*wusheng* 無生), non creata (*wuzao* 無造) e immutabile (*ruru budong* 如如不動)”,²²³ in contrasto al piano fenomenico “condizionato” (*youwei*) “che sorge e che cessa” (*shengmie*).

Tuttavia, sebbene questo sia un tratto comune a molte scuole buddhiste – Madhyamaka e Yogācāra comprese – le cause filosofiche per cui il *ti* viene inteso in questo modo sono diverse. Nel caso del Madhyamaka, come abbiamo visto, la caratterizzazione del *ti* come perfetta quiescenza è dovuta al modo in cui il piano *yong* viene concepito: “svuotato lo *yong*, anche il *ti* risulta vuoto”.²²⁴ Questo aspetto rende la critica di Xiong – così come articolata nel TYL – radicale e definitiva: non solo i Madhyamaka “si riferiscono esplicitamente al nirvana in quanto Realtà Ultima come vacuità o come illusione”,²²⁵ ma anche qualora vi fossero tentativi interpretativi volti ad affermare l’esistenza di una Realtà positiva attraverso le parole dei maestri del Madhyamaka, questi sarebbero immediatamente smentiti dall’impossibilità di pensare un *ti* senza *yong*:

Il Madhyamaka toglie di mezzo le forme, finendo per distruggere anche la Natura: svuotando lo *yong*, anche il *ti* viene annullato. I mezzi attraverso cui combattono l’attaccamento [degli esseri non illuminati] sono troppo violenti, come un ardito generale che parte alla carica senza alcuno scrupolo: così [i Madhyamaka] non pongono freno alla distruzione. [...] Ma se le forme vengono sfaldate, come si potrai mai penetrare al livello della Natura dei dharma? Per esempio, ogni onda si costituisce di acqua del mare: in questo senso, è solo attraverso le onde che si perviene all’acqua.

²²¹ Charles Muller, “Three seals of the Dharma 三法印”, *Digital Dictionary of Buddhism*, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?4e.xml+id\(%27b4e09-6cd5-5370%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?4e.xml+id(%27b4e09-6cd5-5370%27)).

²²² Xiong, *Tiyong lun*, 36.

²²³ Xiong, *Tiyong lun*, 66.

²²⁴ Xiong, *Tiyong lun*, 32.

²²⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 39. Segnaliamo qui che Xiong – come spiega estensivamente in *Tiyong lun*, 38-39 – è consapevole del fatto che i maestri Madhyamaka spesso predichino la vacuità del *ti* (*xing*) per evitare che gli esseri producano attaccamento anche verso l’incondizionato. Tuttavia, questo risulta comunque inaccettabile ai suoi occhi per tre ragioni: (1) i fedeli che leggono le scritture non sanno che la vacuità del *ti* è predicata col fine di ridurre l’attaccamento e, dunque, il nirvana viene concepito come ontologicamente inconsistente al pari del samsara; (2) il *ti* è comunque indicato come espressamente vuoto e addirittura illusorio in molti luoghi, lasciando di fatto irrisolta la questione circa il suo statuto ontologico (cfr. *Tiyong lun*, 69); il *ti* non può essere concepito come Assoluto positivo nella filosofia Madhyamaka in quanto – per essere tale – il suo *yong* non può essere definito vuoto.

Se si dichiarano vuote le onde, come si potrà mai parlare di comprendere il senso dell'acqua tramite le onde?

空宗掃相終歸破性，用空而體亦俱空。則因其破執手段太厲，有如猛將沖鐸不顧一切，縱其所之而已爾。[...] 相已空盡，如何會入法性？譬如說一一漚皆是大海水，如此說著方是以漚會入水。若其人橫說漚相空無，便談不到以漚會入水也。²²⁶

Pertanto, identificando la premessa del sistema Madhyamaka nella rottura delle forme, le due interpretazioni possibili del piano del *ti* che da tale premessa possono derivare risultano entrambe inconciliabili con la visione di Xiong: il *ti* come dimensione di quieta vacuità non risulta di per sé contraddittorio (il *ti* di uno *yong* vuoto non può che essere vuoto), ma contravviene al principio xionghiano per cui l'incondizionato deve avere un certo grado di attività e operatività a livello del condizionato; il *ti* come positivo non vacuo, invece, si avvicina alla *benti* xionghiana, ma risulta contraddittorio nel sistema Madhyamaka di distruzione delle forme.

Come già evidenziato, questa critica che Xiong muove al Madhyamaka all'interno del TYL denota un importante cambio di prospettiva rispetto a quanto scritto anni prima nel XWSL riguardo lo stesso tema; cambio che, come vedremo, si traduce in una sostanziale svolta nell'ontologia dell'autore stesso. Infatti, sebbene l'intendimento del piano *ti* come quiescente e incondizionato venga da sempre condannato da Xiong, tanto nel TYL quanto negli scritti precedenti, vi sono qui due rilevanti elementi di novità. In *primis*, il modo in cui la critica viene esposta: nel caso del TYL, infatti, la quiescenza dell'Assoluto è presentata come inevitabile corollario della scorretta interpretazione del piano *yong*, ovvero l'idea per cui le forme vadano distrutte (*poxiang*). La critica al Madhyamaka così come articolata nel TYL risulta, dunque, sia più sistematica (ne vengono affrontati più aspetti) sia più sistemica (critica l'intero sistema Madhyamaka, in quanto fondato su premesse errate) rispetto agli scritti precedenti (XWSL in particolare). In secondo luogo, notiamo come in questo caso anche il buddhismo Madhyamaka sia individuato come colpevole di predicare la quiescenza e vacuità dell'Assoluto mentre, come mostrato nel capitolo precedente, nel XWSL questa critica era riservata esclusivamente allo Yogācāra: secondo il "primo Xiong", i Madhyamaka, sebbene attraverso modalità apofatiche, puntavano ad un Assoluto positivo, non vuoto o quiescente. Nel TYL, invece, anche – anzi, soprattutto – i Madhyamaka sono accusati di svuotare il *ti* tanto quanto lo *yong*. Questo cambiamento di prospettiva è esplicitamente evidenziato da Xiong in relazione all'evoluzione della sua interpretazione dell'opera di Nagarjuna:

²²⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 36.

In origine, io credevo che qui fosse racchiuso un significato fondamentale. [...] Consultando attentamente il *Zhonglun* (*Mūlamadhyamakakārikā*, “Le Stanze della Via di Mezzo”), ho letto fino al capitolo ventiquattresimo, intitolato “Esame critico delle Nobili Verità”, dove si dice che: “quando ci si rende conto che tutti i dharma sorgono da cause e condizioni, si realizza l’Assoluto”. [Questo passaggio] mi ha fatto sospirare di sollievo: Nagarjuna aveva già compreso il principio della non dualità di *xing* e *xiang*! Se così non fosse, infatti, come mai potrebbe dire che attraverso i dharma si perviene all’Assoluto? (*Xing* sta per *ti*, *xiang* sta per *yong*). Inizialmente dunque, ero convinto di aver compreso il senso di Nagarjuna, ma presto, analizzando il *Zhonglun*, ho realizzato che il Madhyamaka ha da sempre presupposto la distinzione tra dharma che sorgono e cessano (*shengmie*) e dharma che non sorgono e non cessano (*busheng bumie*). [...] Il loro interesse è quello di ricercare la Realtà Ultima di ciò che non sorge e non cessa, [dimostrando così] di non aver di certo compreso la non separabilità di *xing* e *xiang*.

余初以為，此中有一根本義 [...] 留意乎《中論》，讀至《觀四諦品》云“見一切法從眾緣生則見法身”，乃喟然曰：性相不二之理，龍樹其早發之歟。否則，何能見一切法便見法性乎？（性，猶體也。相，猶用也。）余初自信頗得龍樹意，未幾，詳玩《中論》，乃知生滅與不生不滅法之分別，大空學派早已如此。[...] 其所趣求者自是不生不滅的實性，決不會有性相不二之解悟。²²⁷

La condanna al Madhyamaka relativamente all’interpretazione della Realtà Ultima (qui indicata con il termine *fashen* 法身) è dunque decisamente più severa all’interno del TYL, soprattutto se confrontata con il passaggio del XWSL (riportato nel capitolo precedente) nel quale Xiong di fatto salva i Madhyamaka dalla sua critica, in quanto mostrano “con discrezione che la Realtà Ultima non è vuota e, per via delle difficoltà nel nominarla, la descrivono con il nome di Sicceità”.²²⁸ Nel TYL, dunque, anche il Madhyamaka viene definitivamente assimilato a quei sistemi che – come anche lo Yogācāra, seppur con le dovute differenze – predicano la radicale incondizionatezza e quiescenza del piano *ti* (che già di per sé costituisce un errore, agli occhi di Xiong) con l’ulteriore conseguenza (altro errore) di porlo come totalmente disgiunto dal mondo fenomenico e a questo contrapposto. È chiaro come una tale concezione metafisica non possa conciliarsi in alcun modo con la filosofia xionghiana, nell’ambito della quale non solo l’incondizionato è descritto come principio dinamico, ma anche operante a livello del condizionato, fino ad identificarsi con esso (*tiyong bu er*, appunto).

²²⁷ Xiong, *Tiyong lun*, 64-65.

²²⁸ Xiong, *Xin Weishi lun*, 43; Xiong, *New Treatise*, 127-28.

3.2.2 La ricerca del fondamento

Come abbiamo visto, per Xiong l'erronea visione Madhyamaka del *ti* (dovuta in primo luogo alla distruzione del piano fenomenico, che ricordiamo essere il punto di partenza dell'analisi) contiene due sfumature che si implicano a vicenda: la quiescenza del *ti* (analizzata più sopra) e la radicale separazione del piano *ti* da quello *yong*.

Questo secondo aspetto viene, in particolare, posto in relazione al tema della ricerca del *ti* prendendo lo *yong*, in cui siamo immersi in quanto esseri non illuminati, come punto di partenza. Secondo Xiong, infatti, è solo con il Madhyamaka (e in particolare a partire da Nagarjuna) che, alla riflessione sull'inconsistenza ontologica delle cose (svolta mediante la dottrina della co-produzione condizionata), si accompagna quella sulla ricerca della loro vera realtà o vera essenza (*shixiang* 實相 – termine che Xiong impiega alla stregua di *shiti*).²²⁹ Infatti – tralasciando per un momento le critiche xionghiane alla quiescenza del *ti* appena esposte – si è detto che la distruzione del piano fenomenico (*poxiang*) è la premessa necessaria per far sì che la Natura (*xing*, ovvero il *ti*) si manifesti (*xian*). Questo, per Xiong, denota un importante progresso speculativo rispetto a quanto avvenuto nelle tradizioni pre-mahāyāniche: a differenza di queste, Nagarjuna – e a seguire la scuola Madhyamaka in generale – “non commette l'errore di non ricercare l'origine” (*wu buqiong yuan zhi guo* 無不窮源之過).²³⁰ Tuttavia, a causa dell'assetto metafisico in cui la riflessione nagarjuniana si inserisce, il risultato di questa ricerca non può che risultare deludente e fallimentare agli occhi di Xiong:

La co-originazione dipendente si concentra sui dharma in quanto tra loro interconnessi, affermando quindi che questi siano il prodotto di molteplici cause e condizioni. Tuttavia questa è un'analisi che sia arresta in superficie, che non ricerca l'origine dei dharma. È come se uno stolto, avvicinandosi alla riva e vedendo le onde agitarsi senza posa, dicesse che queste onde traggono origine dalle loro reciproche spinte, terminando così la sua osservazione. In realtà, ognuna di queste onde ha l'acqua del mare come sua natura propria. In altre parole, l'acqua del mare è l'origine delle onde. [...] Il nucleo [del pensiero di] Nagarjuna intende porre in luce la vacuità dei fenomeni attraverso la [teoria della] co-originazione dipendente, in modo da riconoscere e penetrare la vera realtà [dei dharma]. Sebbene [per questo motivo, il pensiero di Nagarjuna] sembri lontano da quello del Piccolo Veicolo che non ricerca l'origine, tuttavia è necessario sapere che i dharma condizionati sono dharma che sorgono e che cessano, mentre la vera realtà è un dharma che non nasce e non cessa. Questi due livelli sono quindi diversi: due reami completamente scissi e non comunicanti. [...] Per questo si sappia che, nel discutere di co-

²²⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 59.

²³⁰ Xiong, *Tiyong lun*, 63.

originazione dipendente, Nagarjuna in fine non risale all'origine dei dharma, e questo è un errore che non può restare celato.

緣生論者從萬法互相關聯處著眼，遂說萬法是從眾緣生。此乃只窺表面，不究萬法真源。譬如愚人臨海岸，睹眾漚翻騰不息，便謂眾漚是由彼此互相推動而起，其所見只及此。實則眾漚各各皆以大海水為其本身，易言之，大海水是眾漚真源。[...] 龍樹之旨，雖欲以緣生明法相畢竟空，庶幾悟入實相。與小乘不窮源者，似未可並論。然復須知，因緣法是生滅法，實相是不生不滅法。兩方互相異，為截然不可溝通之兩重世界。[...] 故知龍樹談緣生，畢竟不探萬法真源，其過不可掩。²³¹

A scanso di equivoci, specifichiamo che qui con “origine” (*zhenyuan*) Xiong non si riferisce a un qualsivoglia ente o luogo trascendente da cui il tutto ha origine in quanto prodotto o creato.²³² Il termine *zhenyuan* viene usato alla stregua di *ti*: fondamento, essenza, natura intrinseca, ovvero ciò che permette allo *yong* di mostrarsi come tale. Inoltre, riscontriamo nuovamente come, sebbene vi siano differenze terminologiche tra il pensiero di Xiong e quello di Nagarjuna (così come dei maestri Madhyamaka in generale), l'autore tratta in modo analogo tutti i termini che alludono a un Assoluto – come abbiamo visto anche nel caso dei binomi *ti-yong* e *xing-xiang*: *zhenyuan* (真源), *benshen* (本身), *zishen* (自身), *ziti* (自體) e *shixiang* (實相) – per citarne alcuni – indicano tutti il *ti* dello *yong*. Il problema che Xiong identifica nel Madhyamaka non riguarda quindi la terminologia impiegata (che viene resa equivalente) ma il contenuto del *ti* (indicato con diversi nomi) e il modo in cui questo si relaziona allo *yong*. Il pensiero Madhyamaka è infatti accusato di postulare una distanza incolmabile tra il piano *ti* – inteso come quiescente e “che non sorge e non cessa” – e quello *yong* – “che sorge e che cessa” e di cui si predica lo svuotamento. L'esito del percorso speculativo di questa scuola si pone, dunque, in totale antitesi rispetto al *tiyong bu er xionghiano*: la premessa di rottura del piano *yong* (*poxiang*), fondamento filosofico del Madhyamaka (1), si risolve in uno scorretto intendimento del ruolo del *ti* come totale quiescenza (2), promuovendo così un'interpretazione dualistica del cosmo come “spezzato” (*posui* 破碎) o scisso in due reami completamente eterogenei e non comunicanti (3). Alla luce di questo terzo punto, Xiong si chiede infatti “come si possa mai pensare che la vera realtà (*shixiang*) di ciò che sorge e cessa (*shengmie fa*) sia da ricercarsi in ciò che non sorge e non cessa (*busheng bumie fa*)”.²³³

²³¹ Xiong, *Tiyong lun*, 68.

²³² Questa visione che possiamo definire di pura trascendenza viene fortemente criticata da Xiong in diversi luoghi del TYL, come verrà mostrato in 3.5.

²³³ Xiong, *Tiyong lun*, 68.

3.2.3 Rapporto xing e xiang

Abbiamo appurato come l'interpretazione xionghiana del buddhismo Madhyamaka ponga quest'ultimo agli antipodi rispetto alla filosofia del nostro autore circa tre principali aspetti: la concezione dello *yong* (critica alla sua distruzione), quella del *ti* (critica alla sua quiescenza) e quella riguardo la considerazione d'insieme di entrambi (critica al loro irriducibile dualismo). Un ultimo aspetto che ci resta da analizzare è dunque il tipo di relazione che intercorre tra questi due piani così come postulati dal pensiero Madhyamaka. Infatti, dimostrato come – secondo l'interpretazione di Xiong – il buddhismo Madhyamaka operi una radicale separazione (*gelie wei er* 割裂為二) del piano dell'Assoluto da quello del condizionato, ci si chiede allora in quale tipo di relazione vengano posti questi due livelli separati ed eterogenei. Questa domanda viene posta in modo esplicito all'interno del testo,²³⁴ e la risposta fornita da Xiong è particolarmente illuminante, in quanto sviluppa due modelli ontologici distinti: quello del Madhyamaka (*jia* 甲) vis à vis quello caratteristico della filosofia di Xiong (*yi* 乙):

(A) La *zhenru* è la Realtà Ultima (*shixing*) della molteplicità dei dharma.

(B) La *zhenru* si trasforma nella molteplicità dei dharma.

Poste a confronto, le proposizioni A e B risultano visibilmente differenti. Analizzando il senso A, si osserva come i dharma appaiono privi di natura propria e per questo vengono chiamati vuoti. Per quale ragione? La Siccità (*zhenru*) è la Realtà Ultima dei dharma: fuori di questa, non sussistono altre entità indipendenti. [...] Pertanto, i dharma sono solo nominalmente posti, in realtà sono vuoti. Esaminando il senso B, [si vedrà che] sebbene i dharma non siano dotati di natura propria autosufficiente, [a differenza del caso A] ci si può qui riferire a delle forme esistenti. Con forme (*faxiang*) si intende la *zhenru* nel suo trasformarsi nelle stesse, ovvero ciò che chiamiamo manifestazioni del cosmo. Per queste ragioni, l'assetto B assicura le forme, l'assetto A le nega completamente.

(甲) 真如即是萬法之實性。

(乙) 真如變成萬法。

甲乙二語所表示之意義，一經對比，顯然不同。由甲語玩之，便見萬法都無實自體，應說為空。所以者何？萬法之實體即是真如，非離真如別有獨立的自體故。[...] 故知萬法但有假名，而實空無。由乙語玩之，諸法雖無獨立的自體，而非無法相可說。法相者，即是真如變成種種相，所謂宇宙萬象。是故乙語肯定法相，甲語便完全否定法相。²³⁵

²³⁴ Xiong, *Tiyong lun*, 33.

²³⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 35.

Come si evince dall'estratto, in entrambe le casistiche presentate viene messa in discussione la vera esistenza o consistenza ontologica dei dharma: siamo infatti in un assetto *ti-yong* che denota per definizione un'insufficienza del piano fenomenico (*yong*), a suffragio della quale viene postulato un *ti*. Ciò che qui viene evidenziato come radicalmente opposto è, come anticipato, la tipologia di relazione che tra questi due piani (qui indicati come *zhenru* e dharma) si instaura.

Nel caso del Madhyamaka (*jia* 甲), la *zhenru* (il *ti*) si qualifica come vera realtà dei dharma (*shiti*) – similmente a quanto abbiamo visto per la *benti* xionghiana nel XWSL – ma tra questa e le manifestazioni fenomeniche (dharma) sembra sussistere una sorta di differenza ontologica: mentre alla prima viene assicurato un qualche grado di realtà, il piano *yong* viene negato (*fouding* 否定) e definito vacuo (*kongwu* 空無). Le manifestazioni fenomeniche, in questo assetto Madhyamaka, possono essere pensate come poste solo nominalmente: essendo vuote, l'esistenza di queste forme dipende dal linguaggio con cui le nominiamo, al quale però, di fatto, manca un referente empirico. Si crea così un cortocircuito per cui alla vacuità delle cose si accompagna quella del linguaggio. Le forme (tanto a livello di linguistico quanto reale) vengono così negate.

Anche nel secondo caso (*yi* 乙) i fenomeni vengono indicati come non indipendenti e non dotati di una natura intrinseca auto-sufficiente. Ma qui, a differenza del primo caso, la *zhenru* (ovvero il *ti*) coincide – in un certo senso – con le stesse manifestazioni fenomeniche: “non sussiste differenza ontologica tra il mondo fenomenico dell'esperienza e la fonte vivente che ad esso soggiace”.²³⁶ Su questo si tornerà nell'ultimo paragrafo del presente capitolo, in quanto risulta un punto chiave per comprendere come Xiong modifica alcuni aspetti della sua ontologia nel TYL rispetto al XWSL.

Per il momento, è importante notare come questo passaggio riguardo la relazione *ti-yong*, *xing-xiang* o *zhenru*-dharma non solo sancisce nuovamente l'opposizione irriducibile tra la filosofia di Xiong e quella del buddhismo Madhyamaka; inoltre, chiude il cerchio dell'analisi qui proposta: il Madhyamaka si configura, a partire dalla sua premessa (di “rottura delle forme”, *poxiang*) fino ad arrivare alle sue conclusioni (relazione *ti-yong* di tipo “A”, in cui le forme risultano negate), come un pensiero di rinuncia e abbandono del piano *yong*, il quale non può che condurre – come abbiamo visto – a un parallelo impoverimento della Realtà Ultima.²³⁷ Questa interpretazione della vacuità del piano *yong* ad opera del Madhyamaka ha anche delle importanti ricadute a livello etico e di pratica religiosa (sulle quali si tornerà più avanti, in 3.4), condivise – seppur con le dovute differenze – dall'assetto Yogācāra.

²³⁶ John Makeham, “La filosofia cinese nel XX secolo”, in *La Cina. 3: Verso la modernità*, ed. Guido Samarini, Maurizio Scarpari (Torino:Einaudi, 2009), 894.

²³⁷ “*Xiangkong ze xing zi pinfa, bu chiyan ye* 相空則性自貧乏，不持言也” (“Va da sé che, se le forme (*xiang*) sono vacue, anche la loro natura (*xing*) ne risulta impoverita”). Cfr. Xiong, *Tiyong lun*, 69.

3.3 Critica allo Yogācāra

Xiong introduce la sua breve disamina della scuola Yogācāra citando il *Baoxing lun* 寶性論 (“Trattato sulla Preziosa Natura”), all’interno del quale ci si chiede in che modo, dopo l’estremo svuotamento delle forme – e di conseguenza della Natura – predicato dal Madhyamaka, si possa parlare di *zhenru* positivamente connotata.²³⁸ Lo Yogācāra nasce – almeno secondo l’interpretazione di Xiong – come reazione alla vacuità distruttrice del Madhyamaka: in cinese la scuola Yogācāra viene appunto denominata *Youzong* 有宗 (talora glossato in *Da You* 大有 da Xiong), in contrapposizione alla scuola *Kongzong* 空宗 (il Madhyamaka), focalizzata proprio sulla predicazione della vacuità dei dharma.

Secondo l’analisi proposta dal nostro autore, dunque, la scuola Yogācāra non si accontenta di caratterizzare la Natura (*xing*) come vacuità quiescente, definendola invece come “vera”, “reale” o “sostanziale” (*zhenshi* 真實) e indicandola con il nome di *zhenru*.²³⁹ Questa particolare caratterizzazione della *zhenru* (*ti*) si accompagna inoltre a un diverso intendimento del piano *yong*: “mentre il pensiero Madhyamaka provoca una distruzione del cosmo, lo Yogācāra ne fonda l’esistenza”.²⁴⁰

A questo punto, prima di analizzare in dettaglio la proposta interpretativa di Xiong, è importante soffermarsi su qualche precisazione. La dottrina Yogācāra nasce effettivamente dall’esigenza di pensare un possibile superamento del Madhyamaka, che attraverso la dottrina della vacuità rivela l’inconsistenza ontologica di ogni dharma e la conseguente insensatezza di ogni discorso. Secondo le prime formulazioni indiane del pensiero Yogācāra, infatti, “si deve evitare sia l’eccessiva che l’insufficiente negazione”: non bisogna né considerare ontologicamente consistenti tutte le entità “fuori di noi”, ovvero ciò che identifichiamo e nominiamo come oggetti (negazione insufficiente); né spingersi alla considerazione per cui niente, dai dharma condizionati alla pura *zhenru*, può essere affermato come esistente (negazione eccessiva).²⁴¹ Pertanto, questa scuola “richiede, con buona pace del Madhyamaka, un sostrato realmente esistente”.²⁴² È qui ravvisabile l’enfasi sullo *you* (ciò che è

²³⁸ Xiong, *Tiyong lun*, 43.

²³⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 44.

²⁴⁰ Xiong, *Tiyong lun*, 48.

²⁴¹ Paul Williams, *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione* (Roma: Astrolabio, 1990), 102.

²⁴² Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, 102. Questo, in particolare, è reso possibile dalla teoria Yogācāra delle Tre Nature o Tre Aspetti (*san xing* 三性; sanscrito: *Trisvabhāva*), secondo cui ogni dharma è conoscibile attraverso tre modalità: in quanto costruzione o concettualizzazione della mente (*bianji suo zhi xing* 遍計所執性; sanscrito: *parikalpita-svabhāva*); in quanto flusso causale e dipendente (*yi ta qi xing* 依他起性; sanscrito: *paratantra-svabhāva*); in quanto tali (aspetto di Talità o Sicceità dei dharma; *yuancheng shi xing* 圓成實性; sanscrito: *pariniṣpanna-svabhāva*). Il secondo aspetto rappresenta l’unico sostrato ontologico esistente, il quale può essere oggetto di errate concettualizzazioni e attaccamento (primo aspetto) oppure può essere visto per quello che è (terzo aspetto). Per un’analisi delle Tre Nature si rimanda a Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, 99-103.

manifesto, ciò che c'è) che Xiong sottolinea riguardo lo Yogācāra, definito appunto Scuola dello *you*. Tuttavia, come abbiamo visto, parallelamente al loro desiderio di riscattare lo *yong* (nel senso della totalità di ciò che è manifesto e di cui facciamo esperienza), Xiong menziona anche l'intenzione dei maestri Yogācāra di pensare un Assoluto (*ti*) che non sia semplice quiescenza, ma che sia un puro Positivo, ripieno di qualità morali, posto a origine dei dharma fenomenici. Questa lettura del *ti* Yogācāra, che Xiong riprende esplicitamente dal *Baoxing lun*,²⁴³ risente molto dell'influenza delle dottrine *tathagatagarbha*, e non è condivisa da tutti i pensatori Yogācāra – si pensi solo al modo in cui la *zhenru* viene intesa, come mostrato nel capitolo precedente, da Ouyang Jingwu e dai suoi allievi all'Istituto. Tuttavia, come vedremo nel corso del presente paragrafo, nonostante nel TYL e nel XWSL Xiong si basi su declinazioni diverse del pensiero Yogācāra, la sua critica rimane pressoché invariata: l'intero sistema Yogācāra, dalle sue premesse indiane alla sua metamorfosi cinese, viene condannato dal nostro autore.

Tornando all'analisi proposta da Xiong, si è visto come lo Yogācāra venga da questi apprezzato in quanto “non eccedendo né nell'esistenza (*you*) né nella vacuità (*kong*), si presta a rettificare gli errori del discorso sul vuoto del Madhyamaka”.²⁴⁴ Per questa ragione, Xiong ribadisce più volte nel TYL come la scuola Yogācāra origini dalle “migliori intenzioni”²⁴⁵: a differenza del Madhyamaka, che intende “distruggere il cosmo con la dottrina della vacuità, lo Yogācāra ne vuole fondare l'esistenza”.²⁴⁶ Tuttavia, a meravigliare Xiong sono solo le premesse e intenzioni iniziali: come ci anticipa l'autore, gli esiti filosofico-dottrinali della scuola non tengono fede alle aspettative, cadendo ripetutamente in errore.²⁴⁷

3.3.1 I cinque errori Yogācāra

Come anticipato, Xiong dedica relativamente poco spazio all'analisi del buddhismo Yogācāra nel TYL. Questo è probabilmente dovuto al fatto che, a differenza del buddhismo Madhyamaka, lo Yogācāra è già stato ampiamente discusso dall'autore all'interno delle varie edizioni del XWSL. Inoltre, come procederemo a mostrare, le accuse mosse allo Yogācāra nel TYL sono simili e coerenti con quelle proposte negli scritti precedenti. La differenza maggiore è a livello di esposizione: qui Xiong presenta gli errori Yogācāra in modo decisamente conciso e schematico, riducendoli a cinque

²⁴³ “空宗只說法性是空寂的。有宗與之反對，說法性是真實的。《寶性論》特別提出此異點，甚值得注意”。“Il Madhyamaka afferma unicamente la quiescenza della Natura. Lo Yogācāra vi si oppone, affermando che la Natura è invece reale. Il *Baoxing lun* enfatizza particolarmente questa differenza, che quindi è degna di nota”. Cfr. Xiong, *Tiyong lun*, 44.

²⁴⁴ Xiong, *Tiyong lun*, 43.

²⁴⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 43.

²⁴⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 48.

²⁴⁷ Xiong, *Tiyong lun*, 50.

punti essenziali. Gli aspetti problematici riguardano la coscienza deposito (*ālaya-vijñāna*, *zangshi*), la teoria dei semi e l'interpretazione del piano della *zhenru*: questi aspetti concorrono a rendere lo Yogācāra un pensiero inconciliabile con il monismo xionghiano. Di seguito si tenterà di spiegare come, riservando particolare attenzione al quinto errore in quanto strettamente legato al dualismo dei piani *ti* e *yong*.

I primi due errori menzionati da Xiong sono entrambi relativi all'ottavo livello coscienziiale, l'*ālaya-vijñāna*. Come mostrato nel capitolo precedente, la coscienza deposito viene postulata come una sorta di principio di unità: si tratta di un sostrato in grado di raccordare l'esperienza, raccogliendo e conservando fino a maturazione i semi karmici (*zhongzi*) prodotti da esperienze passate che andranno a influenzare le esperienze future. Avevamo già evidenziato come, nel XWSL, Xiong da un lato apprezzi l'*ālaya-vijñāna* in quanto soluzione alla frammentarietà dell'esperienza interpretata come prodotto di semi diversi; dall'altro, egli già ravvisava poca chiarezza nell'esposizione della dottrina relativa all'ottava coscienza da parte dei pensatori Yogācāra (tra le questioni irrisolte: la coscienza deposito come individuale o collettiva; se individuale, come avviene l'interazione tra le varie coscienze deposito).²⁴⁸ Nel TYL, Xiong muove una critica più sistematica: invece di rilevare contraddizioni o incoerenze interne alla stessa dottrina Yogācāra, egli mostra i rischi dell'avvalorare un sistema basato su una nozione come quella dell'*ālaya-vijñāna*:

La teoria *Weishi* (Sola-Coscienza) della scuola Yogācāra rifiuta radicalmente l'eterodossa nozione di sé (*ātman*). In realtà, però, la loro nozione di *ālaya-vijñāna* non è affatto differente.

大有唯識之論，雖破斥外道神我不遺餘力，其實賴耶亦與神我不異。²⁴⁹

La scuola Yogācāra abbandona i discorsi ingannevoli sulla trasformazione di Mahēśvara²⁵⁰ e genera una teoria di co-originazione dipendente del cosmo. [...] Il fatto di analizzare il cosmo dal punto di vista del reciproco relazionarsi e causarsi dei fenomeni è [un passaggio di] inestimabile valore. Peccato però che i maestri Yogācāra finiscano per postulare un luogo in cui i semi vengono conservati: così facendo, di facciata sembrano rifiutare il principio della divinità (Mahēśvara), mentre lo reintroducono di fatto attraverso l'*ālaya-vijñāna*.

²⁴⁸ Liu Shu-hsien, "Hsiung Shih-li's Theory of Causation", *Philosophy East and West* 19, no. 4 (1969): 404.

²⁴⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 51.

²⁵⁰ Dazizaitian 大自在天 è generalmente inteso come resa cinese di Mahēśvara (letteralmente Grande Signore), divinità della mitologia induista che crea e controlla il mondo. Per quanto concerne questo preciso passaggio, considerando anche il contesto da qui è tratto, si può ragionevolmente affermare che l'intento di Xiong non sia quello di contestare una divinità nello specifico (Mahēśvara, appunto) ma quello di opporsi al principio della divinità in generale, come infatti si riporta al termine dell'estratto.

大有破斥大自在天變化之迷談，而創發宇宙緣起論。[...] 從一切事物之互相關聯處著眼來說明宇宙，確有不可磨之價值在。惜乎大有竟為一切種子謀一潛藏之處所，是乃前門謝絕天神（大自在天）。後門延進神我（阿賴耶）。²⁵¹

Come mostrano i due estratti, i rischi legati al ruolo dell'*ālaya-vijñāna* sono principalmente due. In primo luogo, postulando una coscienza deposito individuale in grado di raccogliere i semi legati alle esperienze di un “io”, si ricade nell’attaccamento all’esistenza di una propria individualità, da sempre invisibile al pensiero buddhista. In secondo luogo, oltre a rappresentare l’equivalente dell’idea del sé, la coscienza deposito contravviene anche ai principi della co-produzione condizionata. Questa dottrina era infatti stata ideata col preciso obiettivo di scardinare qualsiasi pretesa di consistenza ontologica, tanto delle cose quanto di un loro possibile creatore soprannaturale. Postulare un sostrato come quello della coscienza deposito significa, pertanto, contravvenire a questo principio. Xiong, infatti, precisa che sarebbe stato pronto ad ammettere la validità della teoria dei semi (*zhongzi yuanqi*) qualora questa fosse stata pensata come spiegazione del funzionamento dello *yong*, similmente a quanto sottolineato nel caso del Madhyamaka: i semi sono infatti un espediente efficace per spiegare come i fenomeni si influenzino tra di loro attraverso le leggi di causa-effetto. Tuttavia, mentre nel Madhyamaka ci si ferma a questo tipo di analisi dello *yong*, commettendo l’errore di non ricercare l’origine (si veda 3.2.2); nello Yogācāra, il passo successivo all’analisi della co-produzione condizionata – intesa come teoria dei semi (*zhongzi yuanqi*) – si configura nella postulazione di un piano ulteriore: la coscienza deposito, appunto. È proprio questo errore che, secondo Xiong, “da Asanga in avanti non è stato compreso, rendendo il buddhismo, sin dalle sue radici, una religione”.²⁵²

Il terzo e il quarto errore, sebbene riferiti ad elementi diversi del pensiero Yogācāra, sono entrambi dovuti all’eccessiva complessità della dottrina Yogācāra. In un caso (terzo errore), la critica di Xiong ha come obiettivo la distinzione tra semi innati (*benyou* 本有), ovvero già da sempre presenti nell’*ālaya-vijñāna*, e semi acquisiti per profumazione (*xinxun* 新熏), ovvero semi accumulati tramite i processi di profumazione karmica e dunque frutto di esperienze e percezioni delle altre sette coscienze.²⁵³ Xiong fa risalire la distinzione tra diverse tipologie di semi a Dharmapāla, giudicandola un’inutile e ridicola (*huangdan* 荒誕) complicazione della dottrina Yogācāra.²⁵⁴ Simile sorte tocca alla divisione della coscienza in otto parti (quarto errore) e all’ulteriore frammentazione di questa in reame del manifesto (insieme delle apparenze, *xianxing* 現行) e reame del non manifesto (semi,

²⁵¹ Xiong, *Tiyong lun*, 51.

²⁵² Xiong, *Tiyong lun*, 52. Sul tema del buddhismo come religione (*zongjiao* 宗教) si tornerà brevemente in 3.5.

²⁵³ Charles Muller, “Theory of newly perfumed seeds 新熏說”, *Digital Dictionary of Buddhism*, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?65.xml+id\(%27b65b0-718f-8aaa%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?65.xml+id(%27b65b0-718f-8aaa%27)).

²⁵⁴ Xiong, *Tiyong lun*, 53.

zhongzi). Xiong condanna sia le vane speculazioni (*xilun* 戲論) relative ai vari livelli di coscienza, in quanto inutili ed eccessive complicazioni filosofiche; sia la divisione tra piano potenziale (non manifesto) e piano attuale (manifesto), in quanto fondata su una concezione dualista del cosmo.²⁵⁵ Il quinto errore, di incommensurabile gravità (*you wuliang guo* 有無量過), riguarda il problema (già sollevato nel XWSL) del rapporto tra i semi e la *zhenru*. I semi, come evidenziato in precedenza, vengono posti come cause dirette dei dharma e ne rappresentano, pertanto, l'origine (*benyuan*), il *ti*. Questo, come abbiamo visto, risulta problematico agli occhi di Xiong: porre il fondamento causale nei semi sfocia nel pluralismo ontologico (*duoyuanlun* 多元論).²⁵⁶ Tuttavia, qui l'obiettivo critico dell'autore non è la teoria dei semi di per sé, ma la contraddittorietà del tentativo Yogācāra di coniugare semi e *zhenru*:

È evidente che i semi Yogācāra fungano da origine dei dharma. A ciò però si aggiunge il fatto che la *zhenru* viene definita la vera realtà [*shiti*] dei dharma. In questo modo, come è possibile non incappare nell'errore della postulazione di due sostanze? Se solo [i maestri Yogācāra] non avessero aggiunto la *zhenru* che non sorge e non cessa alla teoria dei semi, niente sarebbe stato inadeguato.

其種子明明是萬法本原，而又說真如是萬法實體，如此則何可避免二重本體之嫌？
[...] 若於本有種外，不更添一重不生不滅之真如，豈不甚善。²⁵⁷

Il pensiero Yogācāra postula dunque i semi come causa diretta dei dharma, mantenendo però la distinzione tra piano fenomenico (condizionato) – in cui rientrano anche i semi – e piano della *zhenru* (incondizionato). In questo modo, ogni dharma è come dotato di due *benti* o due origini: i semi in quanto cause dirette di ogni singolo dharma, e la *zhenru* in quanto *ti* dell'intero piano *yong*. Xiong rintraccia l'origine di questa contraddizione nella natura stessa del pensiero Yogācāra, il quale nasce sì con l'intenzione di assicurare un certo grado di realtà ai dharma fenomenici – e pertanto ne spiega l'origine e ne identifica la causa: i semi, appunto; ma in quanto pensiero buddhista non può omettere il discorso sulla *zhenru* (intesa anche qui come pura quiescenza), che risulta anzi necessario nel percorso verso l'illuminazione. È in particolare questo quinto errore a sancire il fallimento delle intenzioni del pensiero Yogācāra, che non riesce, in definitiva, a costruire un sistema coerente in grado di salvare il positivo esistere di *ti* e *yong* e la loro non dualità:

²⁵⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 53.

²⁵⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 50.

²⁵⁷ Xiong, *Tiyong lun*, 54.

Il Madhyamaka parla del *ti* ma scarta lo *yong*, finendo per definire vuote sia *xing* sia *xiang*. [...] Lo Yogācāra prende avvio partendo dal Madhyamaka, senza sottoscrivere la rottura delle forme. Per questo, formulano la teoria della co-originazione dipendente, stabilendo l'esistenza dei semi e quella delle forme. Le loro intenzioni non erano fallaci; tuttavia, purtroppo, le loro teorie non raggiungono l'obiettivo.

大空談體而廢用，卒致性相皆空。[...] 大有繼大空而興，獨以破法相為未是。故創新緣起生論，建立種子，肯定法相。此其用意未可非，獨惜其理論不得圓成。²⁵⁸

3.4 Madhyamaka e Yogacara: analogie di teoria e prassi

Come mostrato, Xiong muove critiche specifiche a determinati aspetti del pensiero Madhyamaka e Yogācāra. Tuttavia, lo scopo finale è mostrare come entrambe le scuole, pur mantenendo le loro differenze, implicino la stessa concezione dualistica del cosmo, in totale antitesi rispetto alla non separabilità di *ti* e *yong* difesa da Xiong: il TYL, infatti, “sostiene il principio della non dualità di *ti* e *yong*” e ha l'obiettivo di “correggere i limiti delle due Scuole Mahāyāna”.²⁵⁹

Nel caso del Madhyamaka, si è visto come la distruzione del piano fenomenico (*poxiang*), descritto come vuoto e privo di natura propria, sia il primo passo verso la radicale e inconciliabile separazione del *ti* dallo *yong*: a un piano fenomenico vuoto non può che corrispondere un Assoluto altrettanto vuoto, considerando anche che qualunque altra tipologia di Assoluto Positivo non si potrebbe fondare alla luce della vacuità dello *yong*. Per questa ragione, l'assetto ontologico che deriva da questo tipo di concezione – comunque venga interpretato – non prevede la possibilità di conciliare relativo e assoluto: sia che si pensino come entrambi vuoti sia che si pensino come opposti (*shengmie* e *busheng bumie*), il *ti* e lo *yong* Madhyamaka non rispecchiano la lettura xionghiana del cosmo.

Come già accennato, gli aspetti della dottrina Madhyamaka che Xiong critica nel corso del TYL sono – nella maggior parte dei casi – gli stessi che invece venivano elogiati nel XWSL: in questo testo, infatti, l'autore segnalava come rilevare la vacuità e l'inconsistenza ontologica dei dharma fosse il passo obbligato per pervenire – sia a livello concettuale sia a livello esperienziale – alla Realtà Ultima delle cose, alla *benti*. Nel caso del TYL, invece, è proprio la vacuità dei fenomeni, con la loro conseguente distruzione, ad essere rifiutata. La ricerca del *ti* non può infatti che partire dallo *yong* (*cong yong shi ti* 從用識體)²⁶⁰, il quale non può dunque essere pensato come totalmente irreal e inconsistente alla stregua dei dharma Madhyamaka, paragonati ad un'illusione (*huan* 幻) o alle

²⁵⁸ Xiong, *Tiyong lun*, 54.

²⁵⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 55.

²⁶⁰ Xiong, *Tiyong lun*, 55.

macchie nere causate da patologie oculari (*kong hua* 空華, lett. “fiori nel cielo”).²⁶¹ Questo cambio di prospettiva, come vedremo nel prossimo paragrafo, non si limita al giudizio di Xiong nei confronti della scuola Madhyamaka, ma si traduce anche in una fondamentale e sostanziale modifica della stessa ontologia xionghiana.

Lo Yogācāra sembra intervenire in soccorso – per così dire – dello *yong*, tentando di predicarne un certo grado di esistenza. Tuttavia, come mostrato, le formulazioni filosofiche di questa scuola ricadono in un’altra serie di errori, sia di forma (poca chiarezza su alcuni elementi dottrinali) sia di contenuto (teoria dei semi, pluralismo ontologico). La maggior parte degli errori menzionati nel TYL erano già stati evidenziati come tali all’interno del XWSL,²⁶² che ricordiamo essere un’opera interamente devoluta alla critica del pensiero Yogācāra. Rifacendoci ai cinque errori elencati nel TYL, notiamo come nessuno di questi costituisca una novità nel confronto di Xiong con il buddhismo Yogācāra. L’aspetto di novità è rappresentato piuttosto da ciò che Xiong identifica come problema centrale o originario di questa scuola, dal quale gli altri errori procedono come per derivazione.

Nel XWSL – come mostrato nel capitolo precedente – era la teoria di co-produzione condizionata interpretata attraverso la teoria dei semi a costituire il nucleo problematico della dottrina Yogācāra: ponendo i semi come causa diretta dei dharma, questi – insieme ai fenomeni di cui erano causa – venivano di fatto sostanzializzati. Xiong leggeva questo assetto come erroneamente fondato sulla reale esistenza e auto-sufficienza del piano *yong*, il quale veniva pensato come auto-sussistente e indipendente dal *ti*. Xiong, in effetti, evidenziava già in quella sede la contraddittorietà della postulazione di due *benti* distinte (semi e *zhenru*) e la mancanza di una spiegazione circa la loro relazione; tuttavia, il ruolo pleonastico della *zhenru* (non aveva infatti una reale funzione nell’assetto cosmologico Yogācāra) veniva fatto risalire all’errore della dottrina dei semi: ponendo i semi come causa diretta dei dharma (operazione obbligata per coniugare esistenza dello *yong* e incondizionatezza della *zhenru*), il ruolo del *ti* non poteva che farsi più marginale, fino a non risultare organicamente integrato nella cosmologia Yogācāra.

Nel TYL, invece, l’accento è posto proprio sul problema delle due sostanze. Come mostrato nell’estratto citato nel paragrafo precedente, Xiong si definisce addirittura disposto ad accettare la teoria dei semi (sebbene ne critichi comunque diversi aspetti), intesa come possibile spiegazione del

²⁶¹ Xiong, *Tiyong lun*, 38. Xiong qui riprende un importante pensatore Madhyamaka, Bhavaviveka (cinese: *Qingbian* 清辯; 500-578), noto per le sue dimostrazioni logiche della vacuità buddhista, che egli impiegava in opposizione all’idea, sostenuta da Dharmapala, per cui i dharma fossero in una certa misura dichiarabili esistenti. In uno dei suoi celebri sillogismi (processi logici buddhisti composti dalle tre fasi di tesi, spiegazione ed esempi), Bhavaviveka utilizza l’immagine del *konghua* 空華, equivalente alle “macchie nere” dovute a problemi ottici, per rappresentare il carattere illusorio dei dharma. Per un’analisi del pensiero di Bhavaviveka si rimanda a Malcolm David Eckel, *Bhavaviveka and His Buddhist Opponents. Chapters 4 and 5 of the Verses on the Heart of the Middle Way (Madhyamakahrdayakarikah) with the Commentary Entitled The Flame of Reason (Tarkajvala)* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

²⁶² In particolare nel primo capitolo dell’opera intitolato, appunto, *Weishi* 唯識 (Sola-Coscienza).

funzionamento interno del piano *yong*; il vero punto inaccettabile è la postulazione di un *ti* quiescente e totalmente scisso dal piano condizionato, aggravato dal fatto che le modalità di relazione delle due sostanze rimangono oscure.

Al di là delle critiche specifiche, dunque, entrambe le scuole incappano in gravi errori interpretativi sia rispetto al piano *yong* sia rispetto al piano *ti*, che si traducono nella fondamentale impossibilità di conciliare questi due piani come – letteralmente – “non due” (*bu er*). È infatti questo il punto che lega indissolubilmente questi due pensieri e che li rende incompatibili con le posizioni di Xiong: “i buddhisti ricercano il *ti* scartando lo *yong*, e io questo non posso accettarlo”.²⁶³ Se il pensiero di Xiong può essere sintetizzato nella massima del *tiyong bu er*, quello buddhista – distinzioni di scuole e correnti a parte – viene quindi riassunto nella formula *qiuti er feiyong* 求體而廢用: il piano *yong* – a prescindere da come lo si interpreti – non trova, nell’assetto metafisico buddhista, una quadra armoniosa e organica con il piano del *ti*. Per questa ragione, la ricerca dell’Assoluto (*ti, zhenru, xing*) non può che declinarsi in un graduale abbandono del piano *yong*: lo iato incolmabile tra condizionato e incondizionato rende il raggiungimento del secondo un’operazione subordinata all’abbandono e al superamento del primo.

Questo rifiuto del piano fenomenico è immediatamente evidente per quanto riguarda il Madhyamaka, la cui premessa iniziale è, come abbiamo visto, proprio la “distruzione” (*po*) dello *yong*. Relativamente allo Yogācāra, invece, si è detto che questa scuola risulta più cauta nella predicazione della vacuità dei fenomeni (da qui il nome di *you zong* in antitesi a *kong zong*). Tuttavia, è innegabile che questo avvenga in vista di un fine soteriologico²⁶⁴ che prevede comunque, in ultima istanza, l’abbandono del piano fenomenico o coscienziale (nel caso dello Yogācāra si parla infatti di “trasformazione coscienziale”, *zhuanyi*; si veda 2.3).²⁶⁵

²⁶³ Xiong, *Tiyong lun*, 41.

²⁶⁴ L’eccessiva negazione della consistenza ontologica dei dharma (Madhyamaka) si dimostra infatti “rovinosa per la pratica religiosa”. Quello che si contesta alla scuola Madhyamaka è, pertanto, non l’abbandono del piano *yong*, che è comunque previsto anche dallo Yogācāra, ma proprio l’eccessiva applicazione del principio della vacuità: se non si presuppone nessun sostrato esistente, la stessa pratica religiosa buddhista non ha un punto di partenza saldo da cui procedere e viene, di fatto, delegittimata. Cfr. Williams, *Il Buddismo Mahayana*, 101-103.

²⁶⁵ A questo proposito, Xiong traccia un collegamento esplicito tra l’interpretazione nagarjuniana (e quindi Madhyamaka) e quella Yogācāra del piano *yong* come vuoto ed illusorio: “Un verso del sutra della *Prajnaparamita* recita: “Tutti i dharma condizionati sono come un sogno, un’illusione, una bolla o un’ombra, come la condensa o come un lampo; e andrebbero riconosciuti come tali.” [...] Nagarjuna basandosi su questo identifica l’origine causale dei dharma con la loro vacuità. [...] Successivamente, anche i pensatori Yogācāra, basandosi sull’intuizione nagarjuniana, definiscono i dharma condizionati e dipendenti come illusori” 《大般若經》有偈云: “一切有為法, 如夢、幻、泡、影, 如露亦如電, 應作如是觀。” [...] 龍樹承之, 故說緣生法即是空。[...] 後來大有猶承龍樹, 亦皆以依他起法為幻有。 Cfr. Xiong, *Tiyong lun*, 69. Qui Xiong fa riferimento alla seconda delle Tre Nature dei dharma Yogācāra (cfr. nota 242), ovvero l’unica di cui si possa parlare in termini di effettiva consistenza ontologica. In ultima istanza, il pensatore smentisce dunque che l’intento dei pensatori Yogācāra fosse quello di assicurare un effettivo sostrato ontologicamente consistente.

Xiong individua proprio in questa inconciliabilità e reciproca esclusività tra *ti* e *yong* (pervengo al primo solo abbandonando il secondo) il tratto distintivo dell'intero sistema buddhista (da Śākyamuni in avanti),²⁶⁶ nonché la base teorica necessaria a giustificare la prassi buddhista di rinuncia al mondo:

I buddhisti desiderano semplicemente opporsi all'essere delle cose,²⁶⁷ realizzando il loro ideale di abbandono del mondo fenomenico. Il senso originario [del discorso] dei maestri buddhisti è la volontà di eliminare ciò che di superfluo risiede innatamente [negli esseri], ovvero i residui karmici impuri. Questi residui contaminati sono infatti da ostacolo alla [manifestazione della] Natura (*xingti*) e per questo i buddhisti desiderano rimuoverli, con la conseguenza imprevista di rivoltarsi contro l'essere stesso di tutte le cose.

佛家只是欲遏逆生化, 以實現其出世理想。推佛氏本意, 原欲斷除與生俱始之附贅物, 所謂染污習氣是也。染習足以障礙性體, 佛氏欲斷除此種附贅, 乃不期而至於遏逆生化。²⁶⁸

In ultima istanza, il pensiero buddhista si oppone alla vita. [...] Dalla formulazione della co-origine dipendente ad opera di Śākyamuni (egli afferma infatti che gli esseri umani hanno origine [dall'interazione di] dodici fattori causali, tra cui si annovera l'ignoranza) allo sprofondamento nel samsara (sprofondare nell'oceano samsarico significa trovarsi immersi nel condizionato in quanto governati da cause e condizioni), [il Buddhismo] contrasta la vita, rifugiandosi nell'estinzione. Questa è la radice comune sia al Piccolo sia al Grande Veicolo.

佛家思想畢竟反人生 [...] 蓋自釋迦唱緣生之論, (釋迦說, 人由無明等十二種緣而生 [...])。順流則沉淪生死, (順無明等緣而流轉, 即論沒於生死海)。逆之則還歸於滅。 [...] 此大小乘所同本也。²⁶⁹

Xiong traccia così un ponte dall'ambito dottrinale-filosofico a quello dell'antropologia filosofica e della pratica religiosa, chiudendo il cerchio della sua interpretazione della cosmologia buddhista. Xiong evidenzia lo stretto legame tra concezione ontologica (teoria) e risvolto pratico-religioso (prassi) senza che nessuno dei due ambiti prevalga sull'altro: i buddhisti predicano l'abbandono del mondo fenomenico e per questo interpretano lo *yong* come ontologicamente inconsistente (da prassi a teoria); ma allo stesso tempo è altrettanto vero che da una interpretazione del piano condizionato come quella buddhista non può che derivare una pratica religiosa volta all'abbandono di ciò che, in

²⁶⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 73.

²⁶⁷ Il termine *shenghua* 生化 è generalmente legato alla vita in senso biologico degli esseri. Considerando la cornice da cui si è tratto questo passaggio, si è optato qui per una resa più generale del termine in "essere delle cose".

²⁶⁸ Xiong, *Tiyong lun*, 41.

²⁶⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 73.

quanto transeunte, causa sofferenza (dalla teoria alla pratica). Anche in questo senso, infatti, Xiong sembra voler veicolare l'idea di unità (*bu er*) tra ambito teorico (ontologia) e ambito pratico (prassi religiosa) o esistenziale (antropologia filosofica): "l'inseparabilità della sostanza (*ti*) e della funzione (*yong*) include anche nozioni più particolari come l'inseparabilità della conoscenza e dell'azione".²⁷⁰ A nostro avviso, nel TYL nessuno dei due aspetti emerge come prioritario o originario rispetto all'altro: in alcuni frangenti l'ontologia buddhista viene presentata come naturale conseguenza del desiderio pratico di abbandonare il condizionato (*samsara*), mentre in altri luoghi il nesso appare invertito.²⁷¹ Questo rapporto di reciproca influenza tra prassi e teoria può essere inteso come ennesima riprova dell'unità del sistema: il pensiero buddhista, sebbene si collochi agli antipodi della filosofia di Xiong, è un intero unitario, con una sua coerenza interna in cui prassi e teoria filosofica combaciano perfettamente.

Xiong, in conclusione, identifica l'intero sistema buddhista – dal Piccolo al Grande Veicolo, dall'India alla Cina – come fondato a livello teoretico sulla radicale separazione dei *dharma* condizionati (*yong*) dall'incondizionato (*ti*) e, a livello di pratica religiosa, sull'ideale dell'abbandono e superamento (*chu shi* 出世) del mondo fenomenico (*samsara*). Secondo l'autore, infatti, questi sono i due tratti principali che unificano tutte le scuole buddhiste in un unico sistema. La differenza tra Grande e Piccolo Veicolo è una rinnovata declinazione dei fondamenti teorici e pratici appena menzionati, che rimangono il nucleo della tradizione buddhista: al Mahāyāna viene riconosciuto il pregio di non sottoscrivere la concezione solipsistica e individualistica Hināyana della ricerca dell'illuminazione; ma viene sottolineato come entrambi i percorsi prevedano comunque il superamento del piano fenomenico (*yong*) in vista dell'obiettivo soteriologico di raggiungimento del nirvana (*ti*) e come, dunque, postulino questi due piani come irriducibilmente distanti.²⁷² È in questi termini che, a conclusione del TYL, Xiong condanna definitivamente l'intera tradizione buddhista.

3.5 La svolta nell'ontologia di Xiong Shili

Dopo aver esaminato – nelle sue due versioni più importanti (XWSL e TYL) – la critica che Xiong riserva alle scuole buddhiste, resta da chiedersi come si articola la risposta del filosofo: se il

²⁷⁰ Makeham, "La filosofia cinese nel XX secolo", 894.

²⁷¹ Wu Baozhen si esprime diversamente su questo punto, sottolineando come "sia indispensabile iniziare l'analisi dall'aspetto cosmologico, e solo dopo far derivare da questo le implicazioni etiche, epistemologiche e politiche della filosofia di Xiong". In effetti, Xiong stesso sceglie cosmologia e ontologia non solo come punto di partenza ma anche come nucleo della sua analisi, essendo egli – ciò che potremmo definire come – un metafisico. Tuttavia, in molti luoghi del TYL, Xiong indica il desiderio pratico di fuga dal mondo come causa dello svilupparsi di una determinata interpretazione del rapporto *ti-yong*, e non viceversa. Cfr. Wu, "Xionghshili 'tiyong bu er' sixiang de yuzhou lun jieshi", 7.

²⁷² Xiong, *Tiyong lun*, 73.

buddhismo si fonda su un'errata interpretazione del rapporto tra *ti* e *yong*, qual è il modo corretto in cui intendere il relazionarsi di questi due piani? La risposta di Xiong, come oltremodo sottolineato, si fonda sull'intendimento di *ti* e *yong* come non separati (*tiyong bu er*)²⁷³. Nel capitolo precedente abbiamo visto come l'autore articola questa non separabilità dei piani all'interno del suo *opus magnum*, il XWSL. Nel presente paragrafo, per concludere la nostra analisi, esamineremo il senso della non dualità di *ti* e *yong* così come articolato all'interno del TYL (3.5.1), per poi soffermarci su analogie e differenze rispetto a quanto esposto negli scritti del primo Xiong (3.5.2), con l'intento di offrire una breve panoramica dell'evoluzione filosofica dell'autore.

3.5.1 *Tiyong bu er* nel TYL di Xiong Shili

Il TYL – a nostro avviso – più che essere incentrato sull'elucidazione delle caratteristiche del *ti* e dello *yong* presi singolarmente, ha a cuore il tipo di relazione che tra questi due piani si instaura. A questo proposito, uno degli anonimi obiettori che Xiong cita all'interno del testo ribadisce come “i suoi libri [di Xiong] si fondino sull'idea della non separabilità di *ti* e *yong*, senza che venga dedicato spazio alla spiegazione delle caratteristiche della Realtà Ultima”.²⁷⁴ L'autore controbatte sostenendo che il punto focale è proprio l'articolarsi della relazione dei due piani ed è solo basandosi su questo che entrambi possono essere pensati separatamente e con le proprie specifiche caratteristiche.²⁷⁵ Secondo Xiong, pertanto, il problema della relazione *ti-yong* (o *xing-xiang* per i buddhisti) “è il problema fondamentale della filosofia di cui non si è mai raggiunta una risoluzione”.²⁷⁶ Il TYL è il tentativo di Xiong di rimediare a questa lacuna filosofica.

Nonostante si sia già cercato di mettere in evidenza nei paragrafi precedenti alcune posizioni xionghiane, è interessante analizzare come l'autore costruisce positivamente il suo sistema al di là del confronto esplicito col buddhismo. Per rendere l'esposizione della sua cosmologia più chiara e intuitiva, Xiong si avvale della metafora dell'oceano e delle onde, di cui già si era riscontrata la fortuna nel contesto buddhista cinese:

Nel presente trattato e in *Origini del confucianesimo*, quando discuto di *ti* e *yong*, mi avvalgo spesso della metafora delle onde e dell'acqua del mare.²⁷⁷ (L'acqua del mare indica la Realtà

²⁷³ Xiong, *Tiyong lun*, 3.

²⁷⁴ Xiong, *Tiyong lun*, 6.

²⁷⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 6.

²⁷⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 69.

²⁷⁷ Sebbene il termine *ou* 漚 indichi generalmente il concetto di “bolla” o “schiuma”, si è scelto di tradurlo come “onda” sia in quanto indicato da Makeham e Mou Zongsan, sia in quanto chiaro richiamo alla metafora mare-onde tipica del buddhismo cinese. Cfr. Makeham, “Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, 229, nota 32.

Ultima, mentre le onde rappresentano le manifestazioni fenomeniche). La *shiti* si trasforma nel flusso fenomenico di inesauribile generazione, così come l'acqua del mare si trasforma nelle numerose onde che si agitano senza posa. [...] L'acqua del mare costituisce la natura propria (*zishen*) di ogni onda. (La natura propria dell'onda A è l'acqua del mare, la natura propria dell'onda B è la stessa acqua del mare e così via per ognuna delle onde esistenti. In questo modo è possibile comprendere il principio dell'equivalenza di *ti* e *yong*. Secondo questo principio, lo *yong* è la stessa *shiti*, così come la natura delle onde coincide con la stessa acqua del mare). Per questo, la metafora dell'acqua e delle onde è l'unica via per accostarsi al senso della non dualità di *ti* e *yong*.

余在本論與《原儒》中談體用，常舉大海水與眾漚喻。（以大海水比喻實體，以眾漚比喻功用）。實體變成生生不息的無量功用，譬如大海水變成騰躍不住的眾漚。[...] 眾漚各各以大海水為其自身。（甲漚的自身是大海水，乙漚的自身亦是大海水，乃至無量數的漚皆然。由此可悟即用即體之理。即用即體者，謂功用即是實體，如眾漚自身即是大海水也）。故體用不二義，惟大海水與眾漚之喻，較為切進。²⁷⁸

Come anticipato, il rapporto tra *ti* e *yong* viene qui interpretato come analogo a quello tra l'acqua del mare e le onde, ma con un'accezione molto diversa da quella esaminata nel precedente capitolo rispetto al DSQXL e al buddhismo cinese (2.2). Xiong, invece di concepire le onde (ovvero lo *yong*, le manifestazioni fenomeniche) come prodotto illusorio dell'ignoranza, pensa *ti* e *yong*, acqua del mare e onde come “ontologicamente paritarie” e reciprocamente dipendenti.²⁷⁹

Per quanto riguarda lo *yong*, infatti, sarebbe contraddittorio pensare la molteplicità fenomenica come esistente “di per sé”: sarebbe come pensare possibile l'esistenza delle onde senza acqua.²⁸⁰ Lungi dal voler negare la reale esistenza dei fenomeni, Xiong vuole qui porre l'attenzione sull'insufficienza ontologica del mondo fenomenico che, in quanto transeunte, necessita di un *ti* che possa dirsi sua origine, fondamento e contenuto. L'autore definisce il rapporto dello *yong* verso il *ti* con l'espressione *yong yi ti cheng* 用以體成 (lo *yong* si compie tramite *ti*)²⁸¹ proprio per indicare il debito ontologico ed epistemologico del primo nei confronti del secondo: l'Assoluto oltre a costituire il “corpo” stesso (*zishen* 自身) di ogni fenomeno, è anche ciò che ci permette di conoscere in maniera unitaria il mondo fenomenico (l'onda A, l'onda B, l'onda C si rapportano tutte, nella loro differenza, a uno stesso Assoluto, che in questo modo funge anche da principio di unità della molteplicità). Notiamo che,

²⁷⁸ Xiong, *Tiyong lun*, 71.

²⁷⁹ John Makeham, “Introduction”, in *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, John Makeham ed. (Leiden: Boston: Brill, 2021), 18.

²⁸⁰ Xiong, *Tiyong lun*, 39.

²⁸¹ Xiong, *Tiyong lun*, 39.

rispetto a quanto detto sia a proposito della filosofia precedente di Xiong sia a proposito del confronto con il buddhismo, il fatto che qui l'autore consideri lo *yong* come – in una certa misura – subordinato o comunque dipendente dal *ti* non costituisce un elemento di novità: per quanto la molteplicità fenomenica venga definita realmente esistente – diversamente da quanto precedentemente asserto nel XWSL – non viene qui predicata una piena indipendenza o autosufficienza del piano *yong*.

L'aspetto più innovativo – a nostro avviso – della cosmologia del TYL è rappresentato invece dal rapporto del *ti* verso lo *yong*. Sebbene il primo venga presentato come originario rispetto al secondo, Xiong insiste nel rimarcare che, alla dipendenza dello *yong* nei confronti del *ti*, corrisponde una pari e reciproca dipendenza del *ti* nei confronti dello *yong*. Il *ti*, infatti, esiste solo in quanto manifesto nella molteplicità fenomenica delle determinazioni, così come l'acqua dell'oceano si costituisce delle stesse onde determinate di cui facciamo esperienza: “fuori dal flusso dello *yong*, non vi è nessuna *shiti*”.²⁸² Questo rapporto viene sintetizzato nella formula – complementare a quella sopra menzionata relativa allo *yong* – *ti chi yong cun* 體持用存 (Il *ti* sussiste mediante lo *yong*): come l'acqua del mare “non esiste in modo indipendente al di là delle onde”, così l'incondizionato (*ti*) non è da postulare come assoluta trascendenza (*chaoyue* 超越) rispetto al mondo fenomenico (*yong*).

Xiong sta così affermando due diversi aspetti dell'incondizionato: questo non solo ha, come unica modalità di manifestazione, la molteplicità fenomenica dello *yong*; ma il suo manifestarsi è anche l'unico suo modo di esistenza (*cun*). Non c'è un tempo e non c'è un luogo in cui l'incondizionato può essere pensato come sussistente indipendentemente dalla sua manifestazione fenomenica alla stregua di un nirvana pensabile – e anzi auspicato – come svincolato dal samsara. Più che dire che *ti* si manifesta attraverso le forme dello *yong*, si direbbe, dunque, che il *ti* è questo stesso manifestarsi: “la molteplicità fenomenica non è altro che il movimento (*biandong* 變動) e il generarsi (*shengsheng* 生生) della *shiti*”.²⁸³

Questa coincidenza tra incondizionato e condizionato è messa in luce anche da una decisiva scelta lessicale operata dall'autore riguardo la nozione di *biancheng* 變成 (trasformarsi), menzionata anche nell'estratto sopra riportato. L'incondizionato è infatti il continuo divenire e trasformarsi del condizionato, senza che tra questi si produca una distanza o una differenza a livello ontologico. Come spiega Xiong stesso, il senso della non dualità di *ti* e *yong* è racchiuso proprio nell'idea di questa trasformazione:

Se fosse come dici,²⁸⁴ se cioè la *shiti* nel suo mutare producesse un flusso fenomenico estrinseco, allora rassomiglierebbe a un Dio creatore e non coinciderebbe con lo stesso flusso. Io non utilizzo

²⁸² Xiong, *Tiyong lun*, 12.

²⁸³ Xiong, *Tiyong lun*, 4.

²⁸⁴ Il “tu” si riferisce sempre all'anonimo interlocutore con cui Xiong discute nel TYL.

l'espressione "produrre" (*bianqi*); uso invece "trasformarsi in" (*biancheng*). [...] Il carattere *cheng* (formare qualcosa, diventare qualcosa) indica che la *shiti* inizia il suo divenire, trasformandosi, essa stessa, nel flusso fenomenico. Proprio come [nel caso del] mutare dell'acqua del mare, questa stessa si trasforma completamente nell'insieme di onde agitate. Solo attraverso il carattere *cheng* si comprende la non dualità di *ti* e *yong*.

倘如汝說，將以為由實體自身變起一種向外動作的功用。如此則實體猶如造物主，爾不即是功用也。余不用變起二字，爾直曰變成者。[...] 成字，則明實實體起變，便將他自身完完全全的變成了功用。譬如大海水起變，便將他自身完全成了翻騰的眾漚，這一成字，才見體用不二。²⁸⁵

Questa distinzione tra *bianqi* e *biancheng* risulta essenziale per due ragioni. In primo luogo, sancisce la definitiva condanna da parte di Xiong di qualsiasi concezione dualistica del cosmo: uno degli errori filosofici più frequenti è infatti quello di "ricercare l'Assoluto (*juedui* 絕對) fuori dal relativo (*xiangdui* 相對)".²⁸⁶ Una concezione unitaria del cosmo come quella xionghiana non trova alcun punto di incontro con un assetto che postula una radicale differenza e trascendenza tra incondizionato e condizionato. Xiong definisce infatti quest'ultima prospettiva metafisica come tipica delle religioni (*zongjiao* 宗教): sia un assetto creazionista come quello cristiano (che postula effettivamente un "creatore" – *zaowuzhu* 造物主 – fuori dal mondo fenomenico) sia l'assetto buddhista²⁸⁷ di separazione tra nirvana e samsara rimangono incatenati alla mentalità religiosa tradizionale che impedisce di comprendere e realizzare la non dualità di condizionato e incondizionato, con pericolose ricadute anche a livello di prassi (come abbiamo visto nel caso del buddhismo).²⁸⁸

In secondo luogo, il rifiuto del dualismo (esemplificato dall'azione del *bianqi*) in favore del *tiyong bu er xionghiano* (sintetizzato nell'azione del *biancheng*) permette di riflettere su quello che Makeham definisce il "monismo" di Xiong.²⁸⁹ Considerando il netto rigetto del dualismo in tutte le

²⁸⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 81.

²⁸⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 92.

²⁸⁷ Xiong, al termine della sua analisi, definisce il buddhismo come "ricco di pensiero filosofico ma, in ultima istanza, una religione". Cfr. TYL p. 73.

²⁸⁸ Xiong, *Tiyong lun*, 72. A questo proposito, è interessante rilevare come un contemporaneo di Xiong, Liang Shuming, nella sua analisi dei diversi sistemi culturali, si riferisca al buddhismo in termini molto simili. Liang, infatti, definisce il pensiero buddhista come basato sulla "pura trascendenza" (*chaojue* 超绝): il buddhismo si caratterizza come contrario all'esistenza e alla vita, delle quali viola l'essenza più profonda aspirando alla pura trascendenza. Il distacco dal ciclo delle rinascite (il samsara) è radicale e assoluto ed è questo che rende il buddhismo una religione in tutto e per tutto, basata sull'assoluta trascendenza e concretizzazione del desiderio di rinuncia al mondo (*chushi* 出世). Per Liang, l'abnegazione buddhista è evidente anche dal punto di vista sociale: salvo alcune particolari eccezioni, il buddhismo, diversamente da cristianesimo e confucianesimo, si oppone a qualsiasi tipo di coinvolgimento sociale che non abbia come unico fine l'illuminazione e la cessazione della trasmigrazione delle anime.

²⁸⁹ John Makeham, "Xiong Shili on Why Reality Cannot be Sought Independent of Phenomena", *SOPHIA* 56 (2017): 502.

sue forme, appare logico definire il suo sistema in modo opposto, ovvero come concezione monista, appunto. Tuttavia, resta da interrogarsi sulla tipologia di monismo costruito da Xiong. Lo stesso Makeham ci avverte del fatto che – come specificato nel precedente capitolo – il monismo di Xiong non prevede, in senso tradizionale, l'esistenza di una sostanza che permea tutte cose.²⁹⁰ Piuttosto, Xiong punta, attraverso la sua particolare concezione monistica, a salvaguardare l'unitarietà (*hun yi* 渾一)²⁹¹ del cosmo. Potremmo dire, infatti, che il cosmo, unitariamente inteso, è tutto ciò che c'è e non coincide né con il *ti* né con lo *yong*. Questo è il punto decisivo e conclusivo del percorso speculativo del nostro autore che tenteremo qui di esporre avvalendoci sia dell'esposizione di Xiong all'interno del TYL sia del commento e dell'interpretazione di Wu Baozhen.

La non dualità del *ti* e dello *yong* (*tiyong bu er*) giunge al termine del TYL alla sua formulazione più radicale, definita da Wu attraverso la formula “*buyi buyi* 不一不異” (né identità né differenza).²⁹² Considerando il secondo senso (non-differenza), tra il *ti* e lo *yong* non sussiste infatti una “differenza qualitativa” (*xingzhi shang de chayi* 性質上的差異)²⁹³ – ciò che abbiamo definito come differenza ontologica: l'uno coincide col manifestarsi dell'altro, il *ti* è lo *yong* e lo *yong* è il *ti* (*jiti jiyong* 即體即用, *jiyong jiti* 即用即體).²⁹⁴ Da un altro punto di vista (non-identità), tuttavia, il *ti* e lo *yong* devono potersi dire non identici: lo stesso darsi di due termini diversi deve basarsi su una differenza effettivamente esistente tra questi due poli. La differenza tra *ti* e *yong* è infatti pensabile solo a livello conoscitivo o gnoseologico: “la discrepanza tra *ti* e *yong* è il fondamento necessario per rendere possibile la nostra conoscenza della relazione *ti-yong*”.²⁹⁵ Xiong sancisce così la coincidenza ontologica dei due piani, pensandoli come differenziati solo a livello conoscitivo: in quanto esseri finiti e condizionati, non possiamo infatti accedere in modo diretto e immediato all'incondizionato (fatto contraddittorio, che renderebbe condizionato l'incondizionato) che, nella filosofia di Xiong, non coincide con un *ti* separato dal suo *yong*, ma con l'unità indivisibile del cosmo. A livello ontologico, infatti, c'è solo questa unità:

Basandosi sul mio senso di non dualità di *ti* e *yong*, [si può dire che] la *shiti* coincide con i fenomeni (così come l'acqua del mare coincide con le onde) e i fenomeni coincidono con la *shiti* (così come non vi è acqua del mare al di fuori delle onde). [...] Sebbene fenomeni e Realtà

²⁹⁰ Anche Wu Baozhen specifica questo aspetto, notando come “per Xiong il cosmo sia l'intero di *ti* e *yong*, non essendovi nessuna sostanza (benti) indipendente e al di fuori del cosmo”. Cfr. Wu, “Xiongshili “*tiyong bu er*” sixiang de yuzhoulun jieshi”, 7.

²⁹¹ Xiong, *Tiyong lun*, 73.

²⁹² Wu, “Xiongshili “*tiyong bu er*” sixiang de yuzhoulun jieshi”, 8.

²⁹³ Wu, “Xiongshili “*tiyong bu er*” sixiang de yuzhoulun jieshi”, 8.

²⁹⁴ Xiong, *Tiyong lun*, 7.

²⁹⁵ Wu, “Xiongshili “*tiyong bu er*” sixiang de yuzhoulun jieshi”, 8.

possano essere distinti, in ultima istanza non possono essere scissi in due: questo è definitivo. Bisognerebbe dunque dire che *shiti* e fenomeni originariamente sono una medesima cosa.

若依我說體用不二，則實體即是現象（譬如大海水即是眾漚），現象即是實體（譬如眾漚以外，無有大海水）。[...] 現象與實體雖有分，畢竟不可裂而為二，是義決定。應說現象與實體本來是一。²⁹⁶

Alla luce della loro unità, è possibile anche comprendere il rifiuto della pratica di distruzione delle forme da parte di Xiong. Ciò che noi percepiamo come fenomeni non è altro che lo stesso divenire del *ti*: annientare uno o svuotare l'altro significa *ipso facto* non comprendere l'unitarietà del cosmo in mutamento. Non solo: propendere per lo *yong* a spese del *ti* o viceversa provoca pesanti ricadute a livello etico-morale, in quanto non può che portare gli esseri umani ad agire in modo non conforme al cosmo. Per questa ragione, nel TYL Xiong descrive esplicitamente i fenomeni come veri e autentici (*zhenzhen shishi* 真真實實) e la vita umana come non illusoria (*zhenshi buxu* 真實不虛).²⁹⁷ Inoltre, l'autore rende esplicito come questo senso di unità – che si traduce nell'attribuzione di valore tanto all'intero quanto alle sue parti – sia quello che guida la tradizione confuciana sin dal Classico dei Mutamenti: “gli antichi Saggi cinesi onorano l'Essere (*dayou* 大有) e non lo reputano di certo un'illusione”.²⁹⁸ A livello pratico, solo questa visione del cosmo lascia spazio ad un'autentica coltivazione personale e salvaguarda la possibilità di un effettivo miglioramento degli esseri umani nel qui ed ora: gli effetti delle proprie azioni morali – nel bene e nel male – incidono sulle cose stesse e non sono calibrati sull'ottenimento di un fine extra-mondano (o extra-samsarico). Questa visione nel mondo “si presenta sin dalle sue radici come totalmente dissimile dall'ideale buddhista di rinuncia al mondo”.²⁹⁹

Il percorso filosofico di Xiong, dopo aver attraversato varie fasi, fa così ritorno al confucianesimo (*guizong kongzi* 歸宗孔子),³⁰⁰ l'unico pensiero in grado di sanare la separazione di condizionato e incondizionato, garantendo l'armoniosa unitarietà del cosmo e, di conseguenza, ricostituendo la frattura fra l'essere umano e la sua esperienza fenomenica.

²⁹⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 92.

²⁹⁷ Xiong, *Tiyong lun*, 69.

²⁹⁸ Xiong, *Tiyong lun*, 69.

²⁹⁹ Xiong, *Tiyong lun*, 10.

³⁰⁰ Xiong, *Tiyong lun*, 7.

3.5.2 Evoluzione filosofica: analogie e differenze tra il primo e il secondo Xiong

Il pensiero filosofico di Xiong Shili, di cui abbiamo evidenziato alcuni tratti salienti, sebbene subisca importanti modifiche nel corso della sua evoluzione, risulta comunque dotato di una propria coerenza interna in quanto volto – nella sua interezza – alla dimostrazione della non dualità di *ti* e *yong*. Da quando Xiong, dopo il periodo di studio e formazione presso l'Istituto di Ouyang Jingwu, inizia il suo percorso di “libera ricerca e critica del pensiero Yogācāra”³⁰¹, il suo obiettivo speculativo rimane sempre legato alla fondamentale intuizione riguardo l'inscindibilità di condizionato e incondizionato. Tuttavia, il modo in cui Xiong articola questo legame di non dualità risulta piuttosto diverso da un testo all'altro. Nel caso degli scritti considerati nel presente studio (XWSL e TYL), si è già avuto modo di menzionare alcune sostanziali differenze sia nell'ambito del confronto con il buddhismo sia nel pensiero stesso dell'autore. Anche le periodizzazioni relative all'evoluzione filosofica di Xiong proposte da Makeham³⁰² e Chen Zhengwei³⁰³ ribadiscono come XWSL e TYL siano, rispettivamente, le opere rappresentative delle due principali fasi che caratterizzano il pensiero dell'autore. Makeham sceglie come spartiacque la prima edizione in vernacolare del XWSL (la cosiddetta *yutiben* 語體本 del 1944) mentre Chen predilige quella del 1953; ma entrambi sono concordi nel ricollegare il TYL – insieme ad altri scritti tardi (come il già citato *Yuanru* del 1954 e il *Qian kun yan* 乾坤衍 [Spiegazione del significato dei due esagrammi primordiali] del 1961 – alla fase più tarda del pensiero di Xiong.

Nel XWSL, nonostante Xiong si riferisca già esplicitamente alla formula del *tiyong bu er*, sembra esserci una propensione per il piano del *ti*, rafforzata dall'insistenza nell'affermare la vacuità dei fenomeni:³⁰⁴ “la tesi fondamentale del XWSL è il rifiuto delle forme al fine di realizzare la Realtà Ultima”.³⁰⁵ Come abbiamo visto (2.4), infatti, l'assetto metafisico presentato nel XWSL è quasi paragonabile – con le dovute differenze – a quello Madhyamaka: i fenomeni vengono presentati come un'ostruzione alla realizzazione dell'incondizionato e, pertanto, vanno decostruiti. Il piano fenomenico è necessario unicamente come punto di partenza ed è solo realizzandone la fondamentale vacuità (e dunque “distruggendolo”, *poxiang*) che si può pervenire alla Realtà Ultima (*benti*).

Nel caso del TYL, invece, abbiamo visto come la rottura delle forme fenomeniche sia uno dei punti più ferocemente attaccati da Xiong: proprio in quanto *ti* e *yong* vanno intesi come – letteralmente –

³⁰¹ Chen, ““Fan ti quan yong” yu “Yin yong ming ti””, 93.

³⁰² Makeham “Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, 214-243.

³⁰³ Chen, ““Fan ti quan yong” yu “Yin yong ming ti”: Xiong Shili “Tiyong lun” ji qi “Xin Weishi lun” sixiang yitong zhi jiedu”, 87-114.

³⁰⁴ Makeham “Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, 225.

³⁰⁵ Xiong, *New Treatise*, 498-499.

“non due” (*bu er*), non è possibile pensare uno senza l’altro. A questo si accompagna anche una diversa articolazione delle caratteristiche tipiche del condizionato: sebbene non possa dirsi che i fenomeni siano completamente indipendenti (ovvero dotati di natura propria), questi vengono comunque definiti veri ed esistenti. Ciò è evidenziato anche da Wu Baozhen, il quale sottolinea come sia proprio questo il punto su cui si innesta la “grande svolta” del pensiero di Xiong, il quale di fatto finisce per rinnegare una delle idee fondanti del XWSL – la natura vuota e illusoria dei dharma fenomenici.³⁰⁶

Un altro aspetto che XWSL e TYL condividono ma con implicazioni differenti è la tipologia di differenza che intercorre tra *ti* e *yong*. In entrambi i casi si è visto che questi due piani devono potersi dire differenti in una certa misura (altrimenti non si opererebbe la distinzione a livello semantico di *ti* e *yong*). Tuttavia, le modalità e la tipologia di “differenza” che intercorre tra questi due poli varia nelle due fasi filosofiche di Xiong.

Nel caso del XWSL, si è detto che la molteplicità fenomenica, in quanto frutto delle scorrette concettualizzazioni della mente non illuminata, è di fatto illusoria: il piano *yong* così postulato è privo di consistenza ontologica. Basandosi su questa inconsistenza, Xiong allude alla coincidenza di *ti* e *yong*: i fenomeni sono un nulla di fatto e l’unica cosa che può essere definita autenticamente esistente è la Realtà Ultima (*benti*). Così recita il passaggio del testo citato in precedenza: “Da sempre, c’è solo questa Realtà, oltre la quale non vi è nessun mondo fenomenico che vi si contrapponga”.³⁰⁷ È questo il senso per cui si può parlare di differenza tra *ti* e *yong*: il differire di fenomeni e Realtà è unicamente dovuto all’attaccamento degli esseri che postulano come esistente il piano dello *yong*, non realizzandone la vacuità. Una volta compresa l’inconsistenza ontologica delle manifestazioni fenomeniche, risulta evidente che si è già da sempre immersi nell’unico piano del *ti*. In questo senso, potremmo dire che non è possibile parlare né di omogeneità né di eterogeneità di sostanza tra *ti* e *yong* in quanto del secondo – dato il suo nulla ontologico – non si può predicare alcunché: “non è possibile stabilire alcunché al livello dello *yong*. Poiché ciò che si definisce *yong* non è fondamentalmente un dharma reale”.³⁰⁸

Anche nel caso del TYL si è parlato di una differenza unicamente a livello conoscitivo (differenza gnoseologica). La divisione tra *ti* e *yong*, tra incondizionato e condizionato si verifica solo nell’ambito della nostra conoscenza dell’intero: non possiamo infatti, in quanto esseri condizionati, avere accesso immediato alla totalità. Totalità che, però, risulta tale a livello ontologico: il cosmo è un intero in continuo divenire che noi esseri umani percepiamo come diviso tra un fondo incondizionato e una molteplicità condizionata. Rispetto al XWSL, sembra qui più appropriato parlare di omogeneità o

³⁰⁶ Wu, “Xiongshili “tiyong bu er” sixiang de yuzhou lun jieshi”, 7.

³⁰⁷ Xiong, *Xin Weishi lun*, 42; Xiong, *New Treatise*, 126.

³⁰⁸ Xiong, *Xin Weishi lun*, 30; Xiong, *New Treatise*, 92.

coincidenza ontologica:³⁰⁹ *ti* e *yong* non sono solo in un rapporto di dipendenza reciproca, ma sono la stessa cosa (*benlai shi yi* 本來是一). Così la non dualità trova il suo compimento speculativo senza che, come nel caso del XWSL, l'impasse teoretica sia risolta assolutizzando uno dei due poli (la *benti*), a spese dell'altro (lo *yong* che viene dichiarato non-essente).

Basandosi su queste differenze, Makeham, nella sua indagine sull'evoluzione filosofica di Xiong,³¹⁰ propone un accostamento tra la filosofia dell'autore e il buddhismo cinese, in particolare riconducendo il “primo Xiong” e il XWSL al buddhismo Huayan, mentre “il secondo Xiong” – TYL compreso – al buddhismo Tiantai. Ai fini della nostra analisi, questo accostamento risulta interessante non tanto a livello di influenza effettiva di queste correnti sul pensiero di Xiong,³¹¹ quanto a livello di confronto fra diverse possibili concezioni metafisiche.

Il buddhismo Huayan – come mostrato nel precedente capitolo – si rifà in gran parte al DSQXL, testo da cui ha preso avvio la nostra analisi. La concezione metafisica alla base del DSQXL, ereditata dallo Huayan, prevede infatti che il piano del condizionato (nel testo identificato come *shengmie*, “che nasce e si estingue”) non sia che un costrutto illusorio prodotto dalla mente non illuminata degli esseri senzienti: l'unica cosa realmente presente ed esistente è la stessa *zhenru*, come calma e limpida acqua di mare sulla quale si stagliano onde illusorie (i fenomeni) causate dal vento dell'ignoranza. Il senso della non dualità tra *ti* e *yong* che Xiong articola all'interno del XWSL è molto vicino all'assetto proposto nel DSQXL, tanto da spingere il monaco buddhista Taixu 太虛 (1890-1947) a definire il XWSL come “una nuova tipologia di buddhismo Huayan”.³¹² Lo stesso Xiong, in una lettera allo studioso Tang Yongtong 湯用彤 (1893-1964), cita in senso elogiativo le parole di Dushun 杜順 (557–640), primo patriarca Huayan, in quanto affini alla sua opera filosofica: “I fenomeni condizionati non sono altro che il Principio illimitato. Dato che i fenomeni sono privi di natura propria, fanno tutti ritorno alla Siceità”.³¹³

La svolta ontologica del secondo Xiong viene invece ricondotta da Makeham a un progressivo rifiuto del pensiero Huayan – in quanto basato sul privilegio del *ti* a discapito dello *yong* – in favore dell'avvicinamento alla filosofia del buddhismo Tiantai, che prevede una totale coincidenza di *ti* e *yong*, espressa attraverso il carattere *ji* 即 (ricorrente nella formulazione xionghiana presentata in

³⁰⁹ Questa dicitura – si è mostrato – è condivisa da Makeham, anche se in modo specifico per il TYL, relativamente al quale parla invece di una “distinzione di prospettiva tra *ti* e *yong*”. Wu Baozhen, invece, parla esplicitamente di differenza gnoseologica in relazione all'ontologia del TYL.

³¹⁰ Makeham “Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, 214-243

³¹¹ Non risultano, infatti, citazioni dirette di Xiong per quanto riguarda il buddhismo Tiantai.

³¹² John Makeham, “Translator's Introduction”, in *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*, (New Haven: London: Yale University Press, 2015), XXI, nota 40.

³¹³ Makeham “Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, 221.

questo paragrafo). Stando all'analisi di Makeham, i maestri Tiantai si oppongono precisamente all'incertezza ontologica che caratterizza le manifestazioni fenomeniche nel pensiero Huayan: il *ti* e lo *yong* formano un'unità, la quale cesserebbe di essere tale se i fenomeni venissero semplicemente distrutti.³¹⁴

In conclusione, l'analisi di Xiong – unita alle precisazioni fornite da Makeham – ci permette di mappare differenti esiti filosofici relativi alla relazione *ti-yong*, *xing-xiang*, incondizionato-condizionato (come si è tentato di fare nello schema riportato di seguito). Abbiamo operato infatti una prima grande divisione tra pensieri che postulano la non dualità di *ti* e *yong* – Xiong Shili, DSQXL-Huayan e Tiantai – e pensieri fondati sull'irriducibile dualismo di Realtà e fenomeni – Madhyamaka, Yogācāra e religioni in generale; per poi mostrare come la categoria delle concezioni moniste (ovvero basate sulla non dualità di *ti* e *yong*) contenga al suo interno ulteriori divisioni e ramificazioni: da un lato, il dualismo viene risolto privilegiando l'incondizionato – prima fase del pensiero di Xiong e concezione buddhista del DSQXL e della scuola Huayan; dall'altro, attraverso la ricerca di un'unità indivisibile superiore, che possa sintetizzare la divisione tra piano assoluto e piano condizionato rendendo entrambi indispensabili – seconda fase del pensiero di Xiong e buddhismo Tiantai. In questo senso, nonostante la non trascurabile dose di arbitrarietà, la metodologia di analisi proposta da Xiong, fondata sul terreno comune della relazione *ti-yong*, risulta fruttuosa sia a livello di comparazione di diversi sistemi filosofici sia a livello di costruzione della stessa filosofia dell'autore.

<u><i>Tiyong bu er</i></u>		<u><i>Dualismo ti-yong</i></u>
ti > yong	ti = yong	
Xiong Shili (prima fase)	Xiong Shili (seconda fase)	Pensiero Madhyamaka
DSQXL e pensiero Huayan	Pensiero Tiantai	Pensiero Yogācāra

³¹⁴ Makeham “Xiong Shili’s Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith’s “One Mind, Two Gateways” Paradigm”, 234-236.

Conclusioni

Abbiamo rivolto la nostra attenzione al confronto fra Xiong Shili e il buddhismo Madhyamaka e Yogācāra sulla base delle diverse e possibili interpretazioni della relazione *ti-yong*. Questo ci ha permesso di fornire una panoramica del rapporto tra l'ontologia xionghiana e il pensiero buddhista nei suoi due principali momenti di sviluppo: la prima fase dell'opera xionghiana – legata al *Xin Weishi lun* – e la seconda – legata, invece, al *Tiyong lun*.

La complessità caratteristica dell'evoluzione nel confronto tra Xiong e il buddhismo mostra come, nell'approcciarsi a questo autore, sia indispensabile tenere in considerazione il ruolo che il pensiero buddhista gioca nell'articolarsi della sua proposta filosofica. Oltre alla ripresa – più o meno esplicita – di concetti e istanze buddhiste nella sua filosofia, infatti, il buddhismo è parte integrante dell'opera di Xiong in quanto si costituisce come costante contraltare a quest'ultima. Lo stesso autore, nel *Tiyong lun*, al termine dell'efferata critica alla cosmologia buddhista, ne conferma e riconosce il ruolo chiave per il proprio percorso filosofico:

Non posso nemmeno dirmi un oppositore del buddhismo: non solo apprezzo il pensiero Madhyamaka sin dai miei anni giovanili, ma tuttora non l'ho abbandonato. I maestri Madhyamaka interpretano il cosmo come vuoto e quiescente, [propendendo per] l'emancipazione dalle affezioni. La mia interpretazione confuciana è quella di un cosmo nel suo dinamico generarsi e nella sua rigogliosa esistenza.

余亦非反對佛法者，大空之學余不獨早年好之，今猶未嘗舍。般若家觀宇宙，空空寂寂，脫然離系。吾儒觀宇宙，生生活躍，充然大有。³¹⁵

Possiamo, dunque, affermare di aver tentato di rispondere agli interrogativi avanzati nell'introduzione del presente elaborato, attraverso:

- (1) una lettura dell'opera di Xiong che tenga in adeguata considerazione il contesto storico in cui l'autore opera. Abbiamo infatti mostrato come, da un lato, la filosofia xionghiana risenta profondamente dell'atmosfera socio-culturale della Cina di inizio Novecento; e, purtuttavia, come, dall'altro, sia presente un nucleo caratteristico dell'opera dell'autore che rimane tale indipendentemente dagli sconvolgimenti storici susseguitisi nel XX secolo, ovvero l'esigenza

³¹⁵ Xiong Shili, *Tiyong lun* 體用論 [Trattato sul *ti* e sullo *yong*] (Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2009), 76.

di porre sempre e comunque la “domanda fondamentale della filosofia”³¹⁶ intorno al rapporto *ti-yong*;

- (2) l’analisi delle influenze filosofiche – tanto a livello di testi quanto di autori – rilevanti nella formazione filosofica dell’autore, dando particolarmente rilevanza al *Dasheng qixin lun* e allo Yogācāra di Ouyang Jingwu, e mostrando come il *Xin Weishi lun* rappresenti una sintesi della prima fase critica del pensiero di Xiong nei confronti di quello buddhista;
- (3) lo studio dell’articolarsi della critica al buddhismo Madhyamaka e Yogācāra nel *Tiyong lun*, testo largamente negletto e rappresentativo della fase più tarda del pensiero dell’autore. L’esame di quest’opera ci ha permesso di ricostruire anche alcuni dei tratti salienti che caratterizzano l’ontologia xionghiana, così come esposta nella *pars construens* del testo. Sia in ambito critico sia in ambito costruttivo, il nodo teoretico su cui ci si è interrogati è sempre quello della relazione *ti-yong*.
- (4) La ricostruzione delle due principali fasi della critica di Xiong al buddhismo – in virtù della quale l’autore costruisce la sua personale proposta filosofica – ci ha permesso, infine, di tracciare una breve panoramica dell’evoluzione del suo pensiero e delle due connotazioni differenti che caratterizzano la non-dualità di *ti* e *yong* nel primo e nel secondo Xiong.

A livello più ampio, l’analisi qui proposta può risultare rilevante in due sensi: per sondare la versatilità del paradigma *ti-yong* nell’analisi e nel confronto filosofico tra diversi autori e tradizioni; e per riflettere su temi filosofici rilevanti al di là della specifica tradizione di pensiero cui sono affiliati. Nel primo caso, il riferimento è alla metodologia di indagine filosofica impiegata da Xiong, il quale – come già evidenziato nel corso dei capitoli – utilizza il paradigma *ti-yong* come risorsa teoretica per circoscrivere un terreno comune tra tradizioni di pensiero differenti, in modo tale da poterle porre in dialogo e a confronto. Questo tentativo, in particolare nella sua applicazione al buddhismo Madhyamaka e Yogācāra, viene criticato da Mou Zongsan,³¹⁷ il quale sostiene che la relazione condizionato-incondizionato così come postulata dai pensatori di queste due scuole non possa essere interpretata in chiave *ti-yong*. Egli afferma infatti che, nel caso del Madhyamaka, “la relazione fra vacuità (*kong*) e dharma originati condizionalmente (*yuanyi*) non è una relazione *ti-yong*”,³¹⁸ così come, in ambito Yogācāra, “la natura dipendente (*yi ta qi* 依他起) e quella perfezionata (*yuancheng shi* 圓成實) non stanno in un rapporto ontologico di tipo *ti-yong*”. Nello Yogācāra, “si può parlare di

³¹⁶ Xiong, *Tiyong lun*, 69.

³¹⁷ Mou dedica un’approfondita riflessione al tema del binomio *ti-yong* in ambito buddhista nell’appendice al suo *Xinti yu xingti* 心體與性體 [Mente costitutiva e Natura costitutiva], intitolata *Fojia tiyong yi zhi hengding* 佛家體用義之衡定 [Giudizio sul senso di *ti* e *yong* nel buddhismo].

³¹⁸ Mou Zongsan, “Fojia tiyong yi zhi hengding 佛家體用義之衡定” [Giudizio sul senso di *ti* e *yong* nel buddhismo], in Mou Zongsan, *Xinti yu xingti* (Taipei: Lianjing chubanshem 2003), 603.

relazione *ti-yong* solo all'interno dello stesso piano dipendente, tra i semi (potenzialità) e la loro manifestazione (attualizzazione)".³¹⁹ Questo perché, nonostante si parli di vacuità come fondamento o natura dei dharma (*ti, xing*), non si intende, con ciò, una effettiva sostanza originaria da cui i dharma vengono generati: la vacuità Madhyamaka – così come la natura perfezionata Yogācāra – non è ontologicamente produttiva. La situazione è, invece, molto diversa dopo la diffusione della dottrina del *tathāgatagarbha*: il fondamento originario non è più la vacuità dalla dubbia connotazione ontologica, ma una Mente pura già da sempre illuminata che “genera tutti i dharma”. Solo in questo sistema, che accomuna – seppur con le dovute differenze – le scuole buddhiste cinesi³²⁰, “si può parlare di relazione *ti-yong*”.³²¹

Secondo l'interpretazione di Mou, pertanto, l'analisi di Madhyamaka e Yogācāra proposta da Xiong Shili risulterebbe illegittima, in quanto la metafisica di queste due scuole, per ragioni costitutive, non può essere letta in chiave *ti-yong*. In ogni caso, può essere fruttuoso continuare ad interrogarsi sulla versatilità e sull'applicabilità del paradigma *ti-yong* come dispositivo teoretico di analisi e confronto filosofico, chiedendosi se il tentativo xionghiano – nonostante i limiti giustamente identificati – non possa offrire una rinnovata lettura del buddhismo Madhyamaka e Yogācāra, oltre che costituire un esempio a livello di comparazione filosofica.

Infine, come anticipato, è ancora interessante e rilevante dedicarsi al pensiero di Xiong Shili al fine di sottolineare il valore filosofico – e non solo “sinologico” – dell'opera di questo autore. Diversi casi studio riguardanti autori estranei al panorama occidentale – come in questo caso – spesso rimangono, infatti, confinati all'ambito specialistico dell'area in oggetto. Nel caso degli studi sinologici, si tratta di una questione che coinvolge svariate discipline sussunte sotto il termine ombrello di “sinologia”: dalla letteratura all'arte, dalla storia alla filosofia, voci e opere cinesi sono spesso relegate allo status di prodotto di una determinata “cultura” o società (periferica, rispetto al centro occidentale) e quindi, di fatto, private di qualsivoglia valenza universale.

L'opera di Xiong Shili, a nostro avviso, oltre che a livello metodologico (confronto filosofico per mezzo del paradigma *ti-yong*), presenta altri due punti filosoficamente rilevanti, a prescindere dalla sua connotazione “cinese”. Il primo riguarda la riaffermazione – nel contesto della modernità – del valore di un discorso metafisico che ponga come proprio oggetto l'indagine del fondamento e della relazione tra parte e tutto: “una coltivazione del senso dell'Intero a partire dalla realtà del frammento che siamo”.³²² Xiong ribadisce infatti come i suoi contemporanei che ignorano o negano la questione

³¹⁹ Mou, “Fojia tiyong yi zhi hengding”, 603-604.

³²⁰ Mou sottolinea particolarmente come questo tipo di relazione *ti-yong* sia tipico della tradizione cinese, ovvero delle scuole Huayan e Tiantai – entrambe collegate al *Dasheng Qixin lun* – oltre che delle varianti cinesi dello Yogācāra, contaminato dalla dottrina del *tathāgatagarbha*.

³²¹ Mou, “Fojia tiyong yi zhi hengding”, 605.

³²² Carmelo Vigna, *Il frammento e l'intero* (Milano: Vita e Pensiero, 2000), XVI.

della relazione *ti-yong* (*bu bian tiyong* 不辨體用) non risolvano un problema, ma semplicemente lo evitino.³²³ In effetti, la relazione tra parte e tutto è di tipo analitico, cioè necessario: arrestare l'indagine all'orizzonte del finito – senza nemmeno porre la domanda circa ciò che lo limita – non è una soluzione a quella che, per Xiong, è la “domanda fondamentale della filosofia”.

Il secondo aspetto di rilevanza filosofica dell'opera di Xiong è emerso in diversi punti del presente elaborato (in particolare in 3.4) e riguarda il nesso tra teoria e prassi: come già sottolineato, infatti, l'attenzione che Xiong rivolge alla dimensione ontologica è dovuta, almeno in parte, alla consapevolezza del legame che sussiste tra concezione del mondo, da un lato, e visione del ruolo dell'essere umano – in quanto soggetto agente, morale e politico – al suo interno, dall'altro. La concezione del rapporto *ti-yong* caratteristica del pensiero Madhyamaka e Yogācāra – così come presentata da Xiong – risulta, agli occhi del filosofo, insostenibile non solo da un punto di vista ontologico, ma anche e soprattutto da un punto di vista etico e di pratica religiosa: la differenza e la distanza postulata tra il *ti* e lo *yong*, con il conseguente discredito del piano fenomenico (*yong*), e la pratica buddhista di ricerca dell'estinzione nirvanica vanno di pari passo. Per questa ragione, la risposta di Xiong non può che articolarsi a livello ontologico, prima che pratico: la morale confuciana può essere adeguatamente salvaguardata solo sottoscrivendo un'ontologia basata sulla non-dualità di *ti* e *yong*. Il legame intrinseco che unisce l'ambito ontologico a quello della prassi (in questo caso intesa come azione morale dell'uomo nel mondo) è biunivoco, così come viene sottolineato nel caso dell'ontologia politica: “da un lato ogni pensiero politico (e dunque anche ogni concezione morale) implica una concezione dello spazio, del tempo, del mondo, dell'uomo. Dall'altro, ogni definizione filosofica dell'essere ha necessariamente effetti di tipo politico (e morale)”.³²⁴

L'opera filosofica xionghiana risulta, pertanto, rilevante e meritevole di attenzione sotto tanti punti di vista. Come ci ricorda l'autore stesso, nelle ultime pagine del *Tiyong lun*, anche fra le “opere filosofiche d'oriente (*dongfang* 東方) si nascono tesori: si spera che studiosi attenti e scrupolosi vadano a cercarli”.³²⁵

³²³ Xiong, *Tiyong lun*, 72-73, 92-93, 97.

³²⁴ Roberto Esposito, “Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica”, in *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, ed. Mattia Di Pierro e Francesco Marchesi (Macerata: Quodlibet, 2019), 23.

³²⁵ Xiong, *Tiyong lun*, 102.

Bibliografia

- Alitto, Guy S. 1979. *The Last Confucian. Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Aśvaghōṣa. 1967. *The Awakening of Faith*. Edited by S. Yoshito Kakeda. New York: London: Columbia University Press.
- . 2019. *Treatise on Awakening Mahayana Faith*. Edited by Dan Lusthaus, John Makeham, Mark Strange and John Jorgensen. Oxford: Oxford University Press.
- Andreini, Attilio. 2018. *Daodejing: il canone della Via e della Virtù*. Milano: Einaudi.
- Aviv, Eyal. 2014. “Ouyang Jingwu: From Yogācāra Scholasticism to Soteriology.” In *Transferring Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, edited by John Makeham, 285-316. New York: Oxford University Press.
- . 2020. *Differentiating the Pearl from the Fish-Eye. Ouyang Jingwu and the Revival of Scholastic Buddhism*. Leiden: Boston.
- Billioud, Sébastien, e Joël Thoraval. 2014. *Le Sage et le peuple: Le renouveau confucéen en Chine*. Paris: CNRS Éditions.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *Fuhrer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*. Traduzione di Girolamo De Michele. Bologna: Il Mulino.
- Bresciani, Umberto. 2009. *La filosofia cinese nel ventesimo secolo: i nuovi confuciani*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Chan, Wing-Cheuk. 2011. “On Mou Zongsan's Hermeneutic Application of Buddhism.” *Journal of Chinese Philosophy* 38 (2): 174-189.
- Chan, Wing-Tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chen, Jian. 2004. “Ouyang Jingwu ‘weishi tiyong’ guan shujie 歐陽竟無’唯識體用’觀疏解 [Explaining Ouyang Jingwu's View of Essence and Function]”, in Rongtong kongfo: yidai foxue dashi Ouyang Jingwu 融通孔佛：一代佛學大師歐陽竟無 [Harmonizing Confucianism and Buddhism: The Life and Time of the Buddhist Master Ouyang Jingwu]. Edited by Xiaojiang Deng, 1-16. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Chen, Lai. 2023. “Xiong Shili de jianti lun 熊十力的見體論” [Xiong Shili e il ti]. *Zhexue yanjiu* (1): 41-53.
- Chen, Ting. 2020. “Zhongguo Fojiao zhenliguan de jindai zhuanxiang. Lun Ouyang Jingwu de zhenruguan 中国佛教真理观的近代转向” [Svolte moderne del Principio assoluto nel buddhismo cinese. Discussione sulla Sicceità di Ouyang Jingwu]. *Zhexue yanjiu* 11: 77-86.
- Chen, Zhengwei. 2009. “‘Fan ti quan yong’ yu ‘Yin yong ming ti’: Xiong Shili ‘Tiyong lun’ ji qi ‘Xin Weishi lun’ sixiang yitong zhi jiedu 「返體全用」與「因用明體」——熊十力《體

用論》及其《新唯識論》思想異同之解讀。” *Shixin zhongwen yanjiu jikan* 5: 87-114.

- Cheng, Anne. 2000. *Storia del pensiero cinese. 1: Dalle origini allo studio del mistero*. Torino: Einaudi.
- Cheng, Chung-Ying. 2002. “On The Metaphysical Significance Of Ti (Body–Embodiment) In Chinese Philosophy: Benti (Origin–Substance) and Ti–Yong (Substance And Function).” *Journal of Chinese Philosophy* 29 (2): 145-161.
- Chiu, King Pong. 2014. *Thomé H. Fang, Tang Junyi and the Appropriation of Huayan Thought* (Tesi di laurea). Manchester: University of Manchester.
- Crisma, Amina. 2009. “Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi.” In *La Cina. 3: Verso la modernità*, a cura di Guido Samarani e Maurizio Scarpari, 859-881. Torino: Einaudi.
- . 2012. *Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo* (Tesi di dottorato). Venezia: Università Ca’ Foscari.
- Cua, Antonio S. 2002. “On The Ethical Significance Of The Ti–Yong Distinction.” *Journal of Chinese Philosophy* 29 (2): 163-170.
- De Giorgi, Laura. 2009. “La società cinese tra l'ultima parte del XIX secolo e il 1949.” In *La Cina. 3: Verso la modernità*, a cura di Guido Samarani e Maurizio Scarpari, 507-539. Torino: Einaudi.
- Ding, Xiaoping. 2020. “Ouyang Jingwu weihe yao jianchi ‘tiyong jianbie’ sixiang? 欧阳竟无为何要坚持“体用简别”思想?” [Per quali ragioni Ouyang Jingwu supporta il pensiero del tiyongjianbie?]. *Chuanshan xuekan* 4: 82-91.
- Esposito, Roberto. 2019. “Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica.” In *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, edited by Mattia Di Pierro and Francesco Marchesi. Macerata: Quodlibet.
- Fa-tsang. 2000. *Trattato sul leone d'oro*. Edited by Stefano Zacchetti and Giangiorgio Pasqualotto. Padova: Esedra.
- Gnoli, Raniero, ed. 2001. *La rivelazione del Buddha*. Milano: Mondadori.
- Goossaert, Vincent, e David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gregory, N. Peter. 1986. “The Problem of Theodicy in the Awakening of Faith.” *Religious Studies* 22 (1): 63-78.
- Kong, Roberta Lion. 1979. «Metaphysics and East-West Philosophy: Applying the Chinese T’i-yung Paradigm.» *Journal of Chizan Studies* 51: 17-30.
- Liang, Shuming. 2006. *Dongxifang wenhua ji qi zhixue* 东西方文化及其哲学 [Le culture dell’Occidente e dell’Oriente e le rispettive filosofie]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- . 2017. *San ge luxiang* 三個路向 [Le tre direzioni]. Wuhan: Changjiang wenyi chubanshe.

- Lin, Chen-Kuo. 2014. "The Uncompromising Quest for Genuine Buddhism: Lü Cheng's Critique of Original Enlightenment." In *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, edited by John Makeham, 343-376. New York: Oxford University Press.
- Liu, Shu-hsien. 1969. "Hsiung Shih-li's Theory of Causation." *Philosophy East and West* 19 (4): 399-407.
- Lusthaus, Dan. 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. New York: RoutledgeCurzon.
- . 2014. "Lü Cheng, Epistemology, and Genuine Buddhism." In *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, 317-342. New York: Oxford University Press.
- Magno, Emanuela. 2012. *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*. Milano: Udine: Mimesis Edizioni.
- . 2014. "Dal pensiero alla vacuità. La critica nāgārjuniana e il trascendentale." *Philosophy Kitchen*, 155-190.
- Makeham, John. 2003. *New Confucianism: a critical examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2009. "La filosofia cinese nel XX secolo." In *La Cina. 3: Verso la modernità*, edited by Guido Samarani and Maurizio Scarpari, translated by Amina Crisma, 883-923. Torino: Einaudi.
- . 2014. "Introduction." In *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, 1-63. New York: Oxford University Press.
- . 2014. "Xiong Shili's Critique of Yogācāra Thought in the Context of His Constructive Philosophy." In *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, edited by John Makeham, 242-284. New York: Oxford University Press.
- . 2015. "Translator's Introduction." In *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*, by Shili Xiong, translated by John Makeham, XI-LXVIII. New Haven: London: Yale University Press.
- . 2017. "Xiong Shili on Why Reality Cannot be Sought Independent of Phenomena." *SOPHIA* 56: 501-517.
- . Makeham, John. 2021. "Introduction." In *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, 1-56. Leiden: Boston: Brill.
- . ed. 2021. *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*. Leiden: Boston: Brill.
- . 2021. "Xiong Shili and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit." In *The Awakening of Mahāyāna Faith and New Confucian Philosophy*, 172-213. Leiden: Boston: Brill.
- . "Xiong Shili's Ti-Yong Metaphysics and the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith's 'One Mind, Two Gateways' Paradigm." In *The Awakening of Mahāyāna Faith as Revealed in Record to Destroy Confusion and Make my Tenets Explicit*, edited by John Makeham, 214-243. Leiden: Boston: Brill.

- Mou, Zongsan. 1989. *Foxing yu bore* 佛性與般若 (Natura-di-Buddha e *prajna*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- . 2003. “Fojia tiyong yi zhi hengding 佛家體用義之衡定” [Giudizio sul senso di ti e yong nel buddhismo]. In *Xinti yu xingti* 心體與性體 [*Mente costitutiva e Natura costitutiva*], 599-688. Taipei: Lianjing chubanshe.
- Meynard, Thierry. 2011. *The Religious Philosophy of Liang Shuming: The Hidden Buddhist*. Leiden: Brill.
- Muller, Charles A. 1996. «The Composition of Self-Transformation Thought in Classical East Asian Philosophy and Religion.» *Bulletin of Toyo Gakuen University* 4: 141-152.
- . 1999. «Essence-Function and Interpenetration: Early Chinese Origins and Manifestations.» *Bulletin of Toyo Gakuen University* 7: 93-106.
- . 2000. «Tiyong and Interpenetration in the Analects of Confucius: The Sacred as Secular.» *Bulletin of Toyo Gakuen University* 8: 93-106.
- . 2016. “The Emergence of Essence-Function (ti-yong) 體用 Hermeneutics in the Sinification of Indic Buddhism: An Overview.” *Critical Review of Buddhist Studies* 19: 111-152.
- Ng, Yu-kwan. 2003. “Xiong Shili's Metaphysical Theory about the Non-Separability of Substance and Function.” In *New Confucianism: a critical examination*, a cura di John Makeham, 219-251. New York: Palgrave Macmillan.
- Powers, John. 2014. “Yogācāra: Indian Buddhist Origins.” In *Transforming Consciousness. Yogācāra Thought in Modern China*, edited by John Makeham, 41-63. New York: Oxford University Press.
- Pu, Changchun. 2008. “Yinshun yu Ouyang Jingwu de rulaizang sixiang de chayi 印顺与欧阳竟无的如来藏思想的差异” [Differenze sulle teorie tathāgatagarbha di Yinshun e Ouyang Jingwu]. *Journal of Hengyang Normal University* 29 (4): 16-20.
- Rošker, Jana S. 2016. “The Fusion of Modern Confucianism and Buddhism: Mou Zongsan's Journey from Double to Fundamental Ontology.” *Taiwan Journal of East Asian Studies* 13 (1): 57-76.
- Samarani, Guido. 2017. *La Cina contemporanea: dalla fine dell'impero a oggi*. Torino: Einaudi.
- Tarocco, Francesca. 2008. “Lost in Translation? The ‘Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (Dasheng qixin lun)’ and its Modern Readings.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 71 (2): 323-343.
- . 2008. “The Making of Religion in Modern China.” In *Religion, Language and Power*, 43-56. Londra: New York: Routledge.
- . 2022. “Mente e illuminazione nel Dasheng qixin lun 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna).” *Sinitica Venetiana*, 12: 185-201.

- Vanni Rovighi, Sofia. 1982. *Elementi di filosofia. 2: Metafisica*. Brescia: La Scuola.
- Vigna, Carmelo. 2000. *Il frammento e l'intero*. Milano: Vita e Pensiero.
- Vogelsang, Kai. 2017. *Cina. Una storia millenaria*. Torino: Einaudi.
- Wang, Enyang. 1990. *Dasheng qixinlun liaojian* 大乘起信論料簡 [Studio del Trattato sul Risveglio della Fede nel Mahāyāna]. Vol. 51, in *Wang Enyang xuanji* 王恩洋選集 [Passi scelti di Wang Enyang], 571. Xiandai foxue daxi.
- Williams, Paul. 1990. *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*. Translated by Giorgio Milanetti. Roma: Astrolabio.
- Wu, Baozhen. 1997. “Xiongshili ‘tiyong bu er’ sixiang de yuzhou lun jieshi 熊十力体用不二思想的宇宙论解释” [Spiegazione della cosmologia relativa al pensiero della non dualità di ti e yong di Xiong Shili]. *Journal of the Northwest Normal University (Social Sciences)* 34 (2): 6-9.
- Xiong, Shili. 2008. *Xin Weishi lun* 新唯識論 [Nuovo Trattato sulla Sola-Coscienza]. Shanghai: Shanghai Shudian Chubanshe.
- . 2009. *Tiyong lun* 體用論 [Trattato sul ti e sullo yong]. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe.
- . 2015. *New Treatise on the Uniqueness of Consciousness*. Translated by John Makeham. New Haven: London: Yale University Press.
- Yang, Mayfair. 2008. *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: Los Angeles: University of California Press.
- Yang, Xiaoqing, and Zhonglin Liu. 2014. “Lun Xiongshili ‘tiyong bu er’ de chuangaoguan 论熊十力 ‘体用不二’ 的创造观” [Discussione sulla creatività nel pensiero de tiyong bu er di Xiong Shili]. *Xueshu jie* 195: 142-147.
- Yang, Zebo. 2023. “‘Yiti liangxian’: Xiong Shili sixiang hexin zhi fenshu ‘一体两现’: 熊十力思想核心之分疏” [‘Due manifestazioni per una sostanza’: chiarimenti sul pensiero di Xiong Shili]. *Jiangnan tribune* 77-82.
- Yu, Sang. 2020. *Xiong Shili’s Understanding of Reality and Function, 1920–1937*. Leiden: Boston: Brill.
- . 2021. “The Role of the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith in the Development of Xiong Shili’s Ti-Yong Metaphysics.” In *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, edited by John Makeham, 132-171. Leiden: Boston: Brill.
- Ziporyn, Brook A. 2003. «Li (Principle, Coherence) in Chinese Buddhism.» *Journal of Chinese Philosophy* 30 (3-4): 501-524.
- . 2018. «The Ti-Yong 體用 Model and Its Discontents: Models of Ambiguous Priority in Chinese Buddhism and Zhu Xi’s Neo-Confucianism.» In *The Buddhist Roots of Zhu Xi’s*

Philosophical Thought. New York: Oxford University Press. 193-276.

Sitografia

Muller, Charles A., ed. 12/26/2007. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>.

