

Tesi di Dottorato in
Civiltà dell'Asia e dell'Africa
Curriculum Asia Orientale
Istituto Italiano di Studi Orientali (ISO)
Università degli Studi di Roma – LA SAPIENZA



LO SVILUPPO DEL LESSICO FILOSOFICO CINESE MODERNO

Candidato: Timon Gatta

Tutor: Prof. Federico Masini

Anno Accademico: 2017/2018

Ciclo di Dottorato: XXXI

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	4
1. CAPITOLO PRIMO. LA TRADUZIONE DEL TERMINE FILOSOFIA IN CINA E IN GIAPPONE	21
1.1 Le rese lessicali dei Gesuiti in Cina.....	22
1.2 Le traduzioni del XIX° secolo: missionari protestanti e dizionari bilingue	32
1.3 Le traduzioni giapponesi e la nascita di <i>tetsugaku</i>	45
1.4 Introduzione e consolidamento in Cina di <i>tetsugaku/zhexue</i>	64
2 CAPITOLO SECONDO. LA TRADUZIONE DEI TERMINI FILOSOFICI	75
2.1 La scelta del lessico di riferimento	75
2.1.1 Le possibili categorizzazioni	79
2.2 Analisi dei termini	85
2.2.1 Ragione, Intelletto e Sensibilità	85
2.2.2 Il caso di “Logica”	101
2.2.3 Analisi/Sintesi, Deduzione/Induzione.....	112
2.2.4 Dialettica	129
2.2.5 Termini per indicare discipline e branche della filosofia	132
2.2.6 Principio, Idea e Ideale	156
2.2.7 Fenomeno, Noumeno, Cosa in sè	167
2.2.8 A priori-a posteriori, trascendentale – trascendente – immanente	177

2.2.9 Considerazioni finali.....	191
2.3 Tabelle riepilogative	195
2.3.1 Tabelle specifiche.....	202
3 CAPITOLO TERZO. KANT IN CINA.....	246
3.1 Diffusione di Kant in Cina.....	246
3.1.1 Primi riferimenti a Kant	247
3.1.2 Liang Qichao, Zhang Binglin e la sinizzazione di Kant	251
3.1.3 Wang Guowei e la “sete di metafisica eccelsa”	254
3.1.4 Cai Yuanpei e Kant tra estetica e scienza	257
3.1.5 Diffusione e promozione generale di Kant e del suo pensiero.....	260
3.1.6 Gli anni Trenta e l’epistemologia kantiana di Zhang Dongsun.....	267
3.1.7 Kant e il nuovo neoconfucianesimo	270
3.1.8 Principali studiosi di Kant nella seconda metà del ‘900	275
3.2 Confronto lessicale	289
3.2.1 Edizioni cinesi delle tre Critiche	289
3.2.2 Confronto degli indici.....	291
3.2.3 Confronto di lemmi specifici	302
CONCLUSIONE	314
BIBLIOGRAFIA	317

INTRODUZIONE

Il laborioso cammino di definizione del lessico filosofico in Cina porta, nei primi cinquanta anni del '900, alla progressiva creazione un nuovo dizionario filosofico che contribuisce all'arricchimento della lingua, soprattutto dal punto di vista lessicale. Essa ha però anche una forte valenza come fattore di trasformazione politico-sociale e culturale.

Nelle sue linee generali, si tratta di un processo di creazione e assimilazione di molti nuovi termini filosofici che parte da 康有为 Kang Youwei (1858-1927) e può essere suddiviso in due momenti da individuarsi, il primo, nell'influenza giapponese; il secondo, nella ricezione diretta e nella diffusione della cultura filosofica occidentale, grazie soprattutto alla traduzione di alcune opere e alla permanenza di diversi studiosi cinesi negli Stati Uniti e in Europa, i cosiddetti "returned students". Questo provoca in Cina, nel decennio immediatamente precedente e in quelli successivi alla nascita della repubblica, più in particolare dopo il Movimento del 4 Maggio, un acceso dibattito su tematiche filosofiche e della vita culturale, politica e civile del Paese.

L'esigenza di un arricchimento lessicale, all'interno di una più generale riforma della lingua, è ampiamente avvertita come condizione, in un primo momento, in funzione di un'accelerazione dello sviluppo scientifico-tecnologico; successivamente, anche per favorire un ammodernamento delle istituzioni politiche e un progresso in campo sociale, civile e culturale: in entrambi i casi, grazie alla diffusione delle conquiste occidentali nel campo della scienza, della tecnica e anche della cultura politica. Che la lingua e le sue trasformazioni possano diventare strumento di innovazione culturale e di trasformazione politico-sociale è una verità che si fa strada lentamente ma irreversibilmente nella coscienza degli intellettuali cinesi soprattutto a partire dalla fine del XIX secolo e, in misura ancora maggiore, dopo il 1911: "Da più parti iniziarono movimenti a carattere culturale che, sulla scia di quanto aveva già lucidamente indicato Liang Qichao nel 1902, identificarono chiaramente come il processo di riforma culturale del paese dovesse passare in prima istanza per una riforma della letteratura e quindi della lingua. Per oltre duemila anni, l'impero cinese era stato governato da funzionari il cui

principale strumento di governo era stato la lingua, che erano in grado di padroneggiare al fine di difendere il modello culturale ed etico confuciano.”¹

In altre parole, per quanto riguarda la filosofia, si tratta non solo di introdurre una disciplina sostanzialmente nuova nella cultura nazionale cinese, di renderla accettabile alla sensibilità intellettuale del ceto dominante e di approntare un lessico capace di veicolare idee nuove, ma soprattutto di permetterne la convivenza con un patrimonio culturale che è alla base di una organizzazione politico-istituzionale a cui solo la lingua classica “consentiva il regolare funzionamento dell’apparato statale.”²

Si può anche affermare che non è il riconoscimento di una nuova disciplina a richiedere la creazione di un lessico capace di dare compiuta espressione ai suoi concetti fondamentali ma, al contrario, la creazione di nuovi termini, per dar voce a nuove idee, a introdurre progressivamente nella cultura cinese la nuova disciplina.

Tale patrimonio culturale si compone della millenaria riflessione orientale di natura religiosa, etica e politico-sociale, rigidamente ferma sulle proprie posizioni e molto poco incline a scuotere dalle fondamentali convinzioni solidissime, che cominciano leggermente a vacillare soltanto nella fase finale del periodo che precede i Cento Giorni del 1898.³

Già in precedenza, i missionari cattolici tentano con scarso successo di avvicinare la classe colta cinese alle opere di filosofia, e non solo di filosofia, allo scopo di convertirli.⁴ La traduzione di alcune opere filosofiche occidentali - Porfi-

¹ Masini, *La riforma della lingua*, In *La Cina*, a c. di M. Scarpari, vol.III, Torino, 2009, p. 639 e sg.

² Idem, p.623

³ “Dal secondo Ottocento in avanti, dunque, le vicende delle interazioni culturali intellettuali fra Cina e Occidente danno luogo ad ampi sviluppi, a dinamiche vivaci, a una fertile pluralità di atteggiamenti e di espressioni. Questa ricca, varia, polifonica esperienza rimane ancora per taluni aspetti da esplorare...” A. Crisma, *Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi*, in *La Cina*, vol. III, citato, p. 861

⁴ “L’obiettivo principale dei missionari rimase sempre la conversione al cattolicesimo del popolo cinese, a partire dalla élite imperiale e dai circoli di corte, e la creazione di comunità cristiane.”

rio, Tommaso d'Aquino – non trovano alcuna risonanza nella cultura cinese del tempo.

Anche i missionari protestanti, in un clima politico profondamente diverso, si pongono gli stessi obiettivi dei cattolici: “Anche se alcuni dei missionari di punta, .., divennero esperti sinologi, interpreti della cultura cinese verso il pubblico occidentale e delle conoscenze occidentali verso i Cinesi, la grande maggioranza giunse in Cina con il desiderio di implementare un radicale riordino della cultura cinese, che avrebbe favorito l’adozione del cristianesimo e della civiltà occidentale, considerati a tutti gli effetti elementi indissolubili dello stesso progetto.”⁵

Per lo stesso motivo, quando i missionari tanto cattolici quanto protestanti vogliono veicolare nella cultura cinese concetti di provenienza occidentale, per esempio quello di metafisica, attingono alla terminologia neoconfuciana, quasi a volerli rendere accettabili, nascondendone l’origine.

Nelle loro intenzioni, gli elementi fondanti della cultura occidentale, le sue aperture problematiche e la stessa filosofia non devono apparire estranei agli ideali e ai valori ai quali si ispira la cultura tradizionale di quei paesi, per quanto complesso ciò possa apparire.

Considerazioni occasionali sulle tematiche della vita, intuizioni felici sul corso delle cose, sulla condotta morale e sulla condizione umana ed altro ancora ⁶ – caratteristiche comune del “pensiero” cinese sedimentatesi nel corso di millenni - sono ben altra cosa rispetto al tentativo di approfondire scientificamente tali riflessioni e intuizioni con il proposito di collocarle in modo consequenziale in un sistema compiuto di riflessioni sulla realtà nel suo complesso,⁷ anche per rica-

Menegon, *Cina e Occidente dagli Han ai Qing*, in *La Cina*, vol. II, *L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, 2010, par. 8, pp. 304 e sg.

⁵ Menegon, *Cina e Occidente dagli Han ai Qing* in *La Cina*, cit. vol.II, cit., pp.336-337

⁶ “La Cina antica, più che una Filosofia, ha avuto una Sagghezza”. Marcel Granet, *Il pensiero cinese*, Milano, 2004⁴, Introduzione,

⁷ Si tratta, in sostanza della *vexata quaestio* sulla esistenza della filosofia cinese: cfr .la prima parte dello studio di J. Makeham, *La filosofia cinese del XX secolo*, in *La Cina*, cit. p. 883 e sgg. Su questo aspetto, si pronunciano, direttamente o indirettamente, storici e intellettuali di diverso avviso. Già nel ‘700, all’entusiasmo di alcuni intellettuali, per esempio Leibniz e Wolff, si accompa-

varne indicazioni di natura pratica. Tanto più se questo sistema di conoscenze mira alla affermazione di una realtà soprannaturale - quella di un Dio personale, creatore del mondo - che è una visione della realtà estranea alla mentalità cinese.

Altro motivo di inconciliabilità tra filosofia e scienza occidentali e cultura cinese sarebbe rappresentato dalla impossibilità della lingua cinese ad esprimere concetti logicamente definiti, precisamente circoscritti, necessari per le trattazioni filosofiche e scientifiche.⁸ La traduzione perfettamente comprensibile e fedele di molte opere filosofiche occidentali dimostra che l'assunzione è inesatta. Si può anche aggiungere che ciò avviene forse anche grazie alla conoscenza della lettera-

gna lo scetticismo di altri, ad esempio Hume, che sembra attribuire a una certa fissità la mancanza di progressi scientifici in Cina: " In China, there seems to be a pretty considerable stock of politeness and science, which, in the course of so many centuries, might naturally be expected to ripen into something more perfect and finished, than what has yet arisen from them. But China is one vast empire, speaking one language, governed by one law, and sympathizing in the same manners. The authority of any teacher, such as Confucius, was propagated easily from one corner of the empire to the other. None had courage to resist the torrent of popular opinion. And posterity was not bold enough to dispute what had been universally received by their ancestors. This seems to be one natural reason, why the sciences have made so slow a progress in that mighty empire". *Essays, Moral, Political, and Literary*, 1777, *Essay XIV: Of The Rise And Progress Of The Arts and Sciences*. Valga per tutti il punto di vista espresso da Hegel nelle sue *Vorlesungen ueber di Geschichte der Philosophie*, risalenti agli anni Venti del XIX secolo e, tuttavia, risultato vincolante anche rispetto a valutazioni successive. Egli definisce la filosofia di Confucio alla stregua di norme spicciole di comportamento di un maestro di vita, negando che abbiano carattere speculativo: "Konfuzius ist praktischer Weltweise, spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm - nur gute, tuechtige moralische Lehren...". Cfr. Vol. 1, „Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Orientalische Philosophie, A - Chinesische Philosophie.“

⁸ Esempio, al riguardo, il punto di vista di Granet che imputa alle caratteristiche della lingua cinese l'incapacità di esprimere concetti: "... la lingua cinese sembra non essere affatto organizzata per esprimere concetti. Ai segni astratti che possono aiutare a specificare le idee, essa preferisce simboli ricchi di suggestioni pratiche; invece di un'accezione definita, questi posseggono una efficacia indeterminata: la quale tende a procurare - non già ... l'adesione a semplici giudizi che mirino a permettere identificazioni precise - bensì ... una sorta di conversione totale della condotta. Bisogna dunque rompere con la tendenza, che ancora prevale, di rendere questi *emblem*, carichi di giudizi di valore con cui si esprime una civiltà originale, con termini derivati (in seguito a una rapida assimilazione, che non tiene affatto conto delle differenze di mentalità) dal vocabolario dei filosofi occidentali - convenzionale anch'esso ma mirante espressamente a una precisione impersonale e oggettiva." (*op.cit.* p. 6 e sg.)

tura filosofica e scientifica occidentale che provoca non solo un arricchimento terminologico⁹ in campo filosofico e scientifico, ma anche significative modificazioni tanto morfologiche che sintattiche¹⁰ – la cosiddetta *Xiandai hanyu ouhua yufa* - rendendola perfettamente in grado di rendere opere anche di notevole complessità come le *Critiche* kantiane o la *Fenomenologia* hegeliana, per non parlare di *Essere e Tempo*.

Questo spiega forse, insieme a fattori di origine storico-generale e ideologico, il perché in Cina, anche in seguito, nella fase iniziale dei rapporti politici e militari con l'Occidente, intorno agli anni Sessanta e Settanta dell'800 – certamente anche in conseguenza di una politica d'aggressione, come le guerre dell'oppio o i "trattati ineguali" - si assista a ripetuti tentativi di limitare le acquisizioni scientifiche dall'Occidente alle sole conoscenze di immediata applicazione pratica e alle innovazioni tecnologiche, inserendole in un quadro generale che rimanga immutato, come se fosse possibile trapiantare un albero dopo averne reciso le radici¹¹.

Lo slancio riformatore che, nell'ultimo decennio del XIX secolo, anima molti intellettuali del tempo, permette però di riconsiderare la cultura occidentale nelle sue componenti fondamentali, intellettuali e pratiche, e questo comporta, anzi

⁹ "E in effetti neologismi e nuovi sistemi terminologici ebbero un ruolo di capitale importanza nel momento della penetrazione in Cina delle scienze occidentali, sul finire del XIX secolo. La scienza occidentale era in larga misura incompatibile con le concezioni cinesi tradizionali. Infatti, i cinesi non possedevano neppure una parola per denotare la "scienza", per non parlare di termini utili a indicare le singole discipline scientifiche." (Amelung, *Lo sviluppo della scienza moderna*, in *La Cina*, vol. III, cit. p.782)

¹⁰ "Il confronto con le lingue straniere dotate di coniugazione verbale induce la maggiore definizione dei tempi dell'azione e delle correlazioni temporali. La declinazione dei nomi e degli aggettivi determina invece l'introduzione e la diffusione in cinesi di vari strumenti per l'indicazione della pluralità, la presenza infine degli articoli in molte lingue europee provoca la crescita dell'impiego dei pronomi dimostrativi... La preferenza della lingua cinese verso la coordinazione (paratassi) viene influenzata dalla spiccata tendenza delle nostre lingue verso la subordinazione (ipotassi)... (che) .. provoca la comparsa e la diffusione di una pletora di congiunzioni impiegate appunto per sottolineare rapporti di subordinazione." Masini, op.cit. pp. 648-650, passim.

¹¹ Tra i primi a ritenere possibile, anzi necessario, operare questa distinzione c'è sicuramente Wei Yuan, autore del celebre trattato 《海國圖誌》 *Haiguo tuzhi*, e convinto promotore dell'introduzione esclusiva di scienza e tecnologia occidentale mantenendo immutate tradizioni e cultura cinesi.

esige, anche la rivisitazione della propria tradizione culturale, senza della quale nessuna nuova idea può essere accolta o assimilata.

Dalla prima comparsa dei Gesuiti tra la fine del XVI e l'avvio del XVII secolo, e soprattutto dalla seconda metà dell'Ottocento fino alle vicende politiche degli ultimi decenni del XIX e quelli iniziali del XX, si assiste in Cina ad una dinamica nei rapporti con l'Occidente che non è solo di accettazione o rifiuto ma comporta, prima di tutto, una profonda revisione del proprio patrimonio di idee a cui non è estranea la cultura filosofica occidentale. Pertanto, la filosofia occidentale, con la sua esigenza di sistematicità e rigore, diventa fondamentale per un'appropriazione consapevole dell'apporto che l'Occidente può dare all'emancipazione del Paese.

Questo si percepisce chiaramente esaminando l'opera dei maggiori pensatori del tempo, dai quali questo processo prende l'avvio: Kang Youwei e Liang Qichao.¹²

Negli stessi anni, e ancora più nei decenni successivi, segnati dalle profonde trasformazioni del paese in quasi tutti i campi, a dare un volto all'esigenza di rinnovamento intervengono alcuni fattori che è forse opportuno menzionare brevemente.

Innanzitutto, primo in ordine cronologico, il ruolo mediatore del Giappone nella diffusione in Cina della cultura filosofica occidentale: molti dei termini transitati nel cinese sono, a loro volta, frutto di traduzioni in giapponese di opere filosofiche occidentali, ovvero conii dovuti ai giapponesi che, nella seconda metà del secolo XIX, si recano a studiare in Occidente¹³.

¹² "Kang Youwei e il suo discepolo Liang Qichao operano così un mutamento di grande importanza nell'orizzonte del pensiero cinese, prefigurando la trasformazione nel genere di filosofia (*zhexue*) che si conosce oggi in Cina" Crisma, op. cit. p. 866

¹³ Sono oltre 2500 le parole di origine giapponese registrate nel 1913 da *A Dictionary of Philosophical Terms chiefly from the Japanese*, Dr. Richard e Dr. Macgillivray, Christian Literature Society for China, Shanghai, 1913. Sulla problematica in questione fondamentale resta F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexikon and its Evolution toward a national Language. The Period from 1840 to 1898*, in "Journal of Chinese Linguistics", n.6, 1993, University of California, Berkeley.

In secondo luogo, i movimenti culturali che vivacizzano, nel periodo indicato, la vita culturale e civile della società cinese, alcuni dei quali con specifiche prerogative di natura filosofica: Sin dalle origini, il processo di modernizzazione della Cina assegna un ruolo fondamentale anche alla promozione della cultura (兴学 *xingxue*) perseguita in molti modi negli ultimi decenni della dinastia Qing, tra l'altro, con l'apertura di biblioteche, fondazione di riviste, inaugurazione di musei, organizzazione di conferenze, diffusione di scritti, traduzione di opere occidentali e giapponesi.¹⁴ Ancora più profonda l'attività culturale nei decenni di grande inquietudine e sete di rinnovamento successivi alla nascita della Repubblica di Cina nel 1911. Tra il 1911 e gli anni '20 nasce e si diffonde il Movimento della Nuova Cultura (新文化运动 *Xin wenhua yundong*) che prepara il sorgere del Movimento del 4 maggio del 1919 (五四运动 *Wu si yundong*) con il quale si fonde. Vanno menzionati, inoltre, il dibattito sulla cultura occidentale e la cultura orientale (东西文化论战 *dong xi wenhua lunzhan*)¹⁵ e la discussione sull'eredità nazionale (国故论衡 *guogu lunheng*) detta anche dei classici cinesi¹⁶.

¹⁴ “La promozione della cultura costituì l'aspetto più innovativo della riforma. Si basò sul principio che la totale inattività delle alte sfere del governo non vietasse ai funzionari di rango inferiore e ai letterati di farsi carico della promozione degli studi, trattandosi in fondo della loro vocazione. Tale promozione assunse quindi tre forme principali: la creazione di società culturali, di una nuova stampa e di scuole moderne”. (Bastid-Brugière, *La crisi delle istituzioni imperiali e l'esperienza repubblicana*, in *La Cina*, vol.III, *Verso la modernità*, Torino, 2009, p. 25)

¹⁵ Ad esso partecipano esponenti di spicco della cultura cinese: Chen Duxiu, Li Dazhao, Hu Shi, Qu Qiubai, Liang Shuming (1893-1988) e altri. Si riprende sostanzialmente l'idea di uno dei primi riformatori, Zhen Guanying, secondo cui la cultura cinese è fondamentale, quella occidentale accidentale (中学其本, 西学其末 *zhongxue qi ben, xixue qi mo*) ovvero: la prima regola la condotta di base nella vita, le conoscenze occidentali gli affari pratici (中学为体, 西学为用 *zhongxue wei ti, xixue wei yong*). Posizione sostanzialmente analoga a quella di B. Russell: “There is, in China, a great eagerness to acquire Western learning, not simply in order to acquire national strength and be able to resist Western aggression, but because a very large number of people consider learning a good thing in itself. It is traditional in China to place a high value on knowledge, but in old days the knowledge sought was only of the classical literature... Nowadays it is generally realized that Western knowledge is more useful. The distinctive merit of our civilization, I should say, is the scientific method; the distinctive merit of the Chinese is a just conception of the ends of life. It is these two that one must hope to see gradually uniting”. (in *The problem of China*, London, 1922,

Si è soliti individuare all'interno di questo dibattito alcune correnti fondamentali¹⁷: la più significativa delle quali è forse quella legata al pensiero occidentale, che mette insieme filosofi molto diversi tra loro come 梁啟超 Liang Qichao, 王國維 Wang Guowei, 張東蓀 Zhang Dongsun, 胡適 Hu Shi e 金岳霖 Jin Yuelin. Senza dimenticare Kang Youwei, 嚴復 Yan Fu, 章炳麟 Zhang Binglin, collaboratore di Kang, e ancora 蔡元培 Cai Yuanpei, 陳獨秀 Chen Duxiu, 李大釗 Li Dazhao e il poeta e traduttore 宗白華 Zong Baihua.

Questo fervore ideologico si riverbera anche in numerose riviste che vedono la luce in questo periodo. Per limitarci alla filosofia, vanno segnalate: *Filosofia* (哲學 *zhexue*) prima rivista di filosofia in Cina, chiamata anche *Giornale di filosofia*, uscita tra il maggio del 1921 e il maggio del 1926¹⁸; *Rivista di Filosofia* (哲學評論 *zhexue pinglun*) trimestrale di filosofia iniziato da Zhang Dongsun, tra il 1925 e il 1946, dal 1935 organo, con Feng Youlan della Società cinese di filosofia¹⁹; il *Mensile di filosofia* (哲學月刊 *zhexue yuekan*), che esce dal 1926 al 1930 e pubblica solo 16 numeri.

Un ambito ulteriore di riflessione filosofica e linguistica è rappresentato dalla nascente storiografia filosofica che si interroga sui processi in atto nel pensiero

pp.192- 194; tuttora utile per capire alcuni aspetti della situazione anche culturale della Cina in quegli anni)

¹⁶Si tratta di una collezione di saggi accademici di Zhang Binglin pubblicati in Giappone, in tre volumi, nel 1910, una delle opere meglio conosciute di Zhang: il primo tratta di filosofia, il secondo di letteratura e il terzo dei filosofi nella storia cinese. Hu Shi negli anni '20 usa per la prima volta l'espressione *studi sull'eredità nazionale* (國故學 *guogu xue*), o anche dei classici cinesi, per riferirsi allo studio della storia culturale e dei classici della Cina

¹⁷ Si fa riferimento qui alla suddivisione introdotta dalla *Contemporary Chinese Philosophy* di Chung-Ying Cheng e Nicholas Bunnin, Malden, Massachusetts, 2002 che propone una serie di medaglioni dei diversi filosofi, affidandone la trattazione ad autori diversi, preceduti da una prefazione e introduzione di Nicholas Bunnin e seguiti da una "An Onto-Hermeneutic interpretation of Twentiethcentury Chinese Philosophy: Identity and Vision" di Chung-Ying Cheng

¹⁸ Tra gli argomenti trattati, la filosofia di Bergson, la filosofia greca, l'evoluzione della logica in Occidente, la filosofia indiana etc.

¹⁹ Argomenti trattati: la psicologia della Gestalt, il confronto tra epoche diverse della filosofia europea, il buddhismo Mahayanam, il ruolo della filosofia nel progresso della civiltà etc.

cinese dopo l'avvenuta contaminazione col pensiero occidentale, anche per riscoprirne aspetti logico-formali della speculazione filosofica tali da giustificare l'assimilazione col pensiero occidentale.²⁰ Tra gli studiosi che si mettono in luce maggiormente, i due storici di maggior spessore, Hu Shi e Feng Youlan.²¹

Il più significativo ambito di ricerca è rappresentato dalla traduzione dei maggiori pensatori occidentali a partire dal 1898.²² È forse proprio tra queste traduzioni che va cercato innanzi tutto il rinnovamento e arricchimento del lessico filosofico cinese. La difficoltà che la traduzione della produzione filosofica occidentale comporta – come dimostra più tardi la traduzione dell'opera di Kant – spiega il perché la maggior parte delle opere tradotte, con la eccezione di Schopenhauer, appaiano a distanza di decenni dalla conoscenza del loro pensiero: questo vale in particolare per i filosofi tedeschi più citati: Nietzsche e lo stesso Kant.²³

²⁰ “Non poche storie della filosofia cinese sono state scritte da studiosi giapponesi al volgere del XIX secolo, offrendo così dei modelli agli studiosi cinesi, che ne sono venuti a conoscenza tramite pubblicazioni cinesi e tramite studenti e intellettuali che hanno vissuto in Giappone: *Shina tetsugakushi* (storia della filosofia cinese, 1898) di Matsumoto Bunzaburo, *Shina tetsugakushi*, 1900, di Endo Ryukichi, *Shina tetsugakushi* (Abbozzo di storia della filosofia cinese, 1901) di Takase Takejiro...” (Makeham, cit. p. 897).

²¹ Amina Crisma vede nell'opera dei due studiosi “la fondazione della moderna storiografia filosofica in Cina” (Crisma, *Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi*, in *La Cina*, cit. p.871).

²² Come è noto, risale a quell'anno la traduzione di *Evolution and Ethics and other essays* di Th. Huxley ad opera di Yan Fu, che utilizza un nuovo conio per tradurlo: 天演論 *tianyan lun*. Seguiranno, tra gli altri, Adam Smith, *An Inquiry into nature and causes of the wealth of Nations*, H. Spencer, *A Study in Sociology* e J.S. Mill, *On Liberty* e *System of Logic*, Montesquieu, *l'Esprit des lois*. Su Yan Fu (su Yan Fu traduttore cfr. le annotazioni di Masini, *op.cit.*, p.639).

²³ Mentre le prime citazioni dei suddetti filosofi risalgono ai primissimi anni del secolo - e si spiegano attraverso l'influenza giapponese: all'Università Imperiale, a Tokyo insegnano studiosi tedeschi di filosofia, come per es. Raphael von Koeber, che nelle sue lezioni introduce Nietzsche e Schopenhauer. La prima traduzione cinese di Nietzsche risale al 1919-1920, quella di Kant segue di oltre dieci anni e di quasi quindici quella di Leibnitz. A partire dal 1932 cominciano a vedere la luce anche le opere di Hegel che ha in He Lin il suo interprete più appassionato, oltre che traduttore della linguisticamente molto complessa *Phaenomenologie des Geistes*, (1807). La sola eccezio-

In linea di massima il susseguirsi delle traduzioni segue l'andamento delle "mode" filosofiche: prima i positivisti, poi volontarismo e irrazionalismo (A. Schopenhauer, e una decina d'anni dopo Nietzsche), quindi lo spiritualismo (H. Bergson), più tardi J. Dewey e B. Russell, dopo il loro soggiorno in Cina come "sometime professor", come si definisce lo stesso Russell, quindi Wittgenstein, nel 1927, e solo più tardi prima Kant, poi Hegel e Leibnitz e, in seguito, Heidegger²⁴.

Se questa successione temporale ha un senso, è forse quello di un approccio inizialmente rivolto ad autori di più facile e immediata comprensione che non richiedono particolari competenze lessicali. Solo successivamente vengono affrontati autori la cui lettura richiede il possesso di un lessico specifico, a cominciare da Kant.

Zhan Dongsun, nello stesso lasso di tempo in cui si dedica alla sua revisione critica di Kant, traduce di Bergson, *Matière et mémoire* (1896) e la stessa *L'Évolution créatrice*, oltre ad alcuni dialoghi di Platone.²⁵ Negli anni '20 vengono anche tradotti R. Descartes, B. Spinoza, D. Hume, e K. Marx. Quindi vedono anche la luce opere di filosofi più recenti come A.N. Whitehead, R. Carnap e C.I. Lewis. Quando non creano termini nuovi, queste traduzioni recepiscono conii recenti contribuendo, tra l'altro, alla standardizzazione del linguaggio filosofico.²⁶

ne è costituita da Schopenhauer la cui opera comincia a veder la luce il 1904-05, a distanza solo di qualche anno dalla prima citazione della sua opera.

²⁴ Una lista molto dettagliate delle traduzioni di opere filosofiche occidentali in cinese realizzate fino al 1950 circa, ordinate per corrente, si trova nella "Appendice bibliografica" di Brière S.J., *cit.*, purtroppo senza alcuna indicazione della data.

²⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, 1969, p.745 e sg.

²⁶ Un ragguaglio sulla traduzione di opere occidentali in cinese si trova in "Western Impact on China through Translation" di Tsuen-hsuei Tsien, pubblicato su *The Far Eastern Quarterly*, vol.13, No.3 (May 1954), pp.305-327, che ripercorre le tappe fondamentali del fenomeno, a partire dalle prime traduzioni ad opera dei gesuiti alla fine del XVI secolo. Il lavoro contiene varie tabelle su numero e natura delle traduzioni prodotte nel tempo. Apprendiamo così che tra il 1580 e il 1940 vengono tradotte in cinese 7631 opere di cui 311 di filosofia, 1069 di religione, 68 di linguistica, 1492 di letteratura e 55 di arte. Tra il 1912 e il 1940 su 5299 opere tradotte, 248 sono di filosofia: di queste 164 dall'inglese, 17 dal francese, 31 dal tedesco, 11 dal russo e 22 dal giapponese. Il *Deutschland Institut* di Pechino ha inoltre pubblicato, nel 1942, un *Titelverzeichnis Chinesischer Übersetzungen Deutscher Werke*, a cura del sinologo Wolfgang Franke e di Dschang-Schau dien

La presente ricerca ha come suo principale intento quello di seguire, in anni di grande fermento culturale e di non meno importanti, conseguenti trasformazioni politico-sociali, tra XIX e XX secolo, la assimilazione progressiva della cultura filosofica occidentale da parte della Cina attraverso l'introduzione, nella lingua cinese, di termini nuovi, espressione di un diverso approccio ai problemi generali oggetto della filosofia nella accezione occidentale della disciplina. L'assunto da cui si prende le mosse è che, nella situazione data, i fattori linguistici svolgano un ruolo determinante per ampliare gli orizzonti culturali e abbiano una incidenza diretta sulle trasformazioni culturali, politiche e sociali.

Tale approccio non vuole essere in alcun caso un modo indiretto di sottovalutazione del patrimonio culturale cinese, legata al pregiudizio che l'unico modo valido di filosofare sia quello che è andato progressivamente affermandosi nel mondo occidentale. Al contrario, l'incontro tra le due culture filosofiche rappresenta un indubbio arricchimento, con effetti positivi sulla conoscenza reciproca di due mondi a lungo distanti l'uno dall'altro.

Nel primo capitolo si esamina la lenta e progressiva assimilazione nel lessico cinese del termine filosofia, grazie per ultimo alla mediazione nipponica. Nonostante il fatto che il termine oggi in uso per indicare la disciplina sia un conio giapponese importato in Cina nei primi anni del XX secolo, è interessante seguire i tentativi di traduzione in lingua cinese della parola avviata dai missionari gesuiti nel XVII secolo e susseguitisi ininterrottamente fino all'inizio del '900, a dimostrare l'attenzione che i cinesi subito avvertono per una disciplina che riconoscono affine alle proprie riflessioni sugli stessi temi. E lo dimostra anche il fatto che tra questi tentativi non manchi il richiamo di termini già in uso nel cinese classico e nella letteratura confuciana. Che la parola che si è imposta alla fine come soluzione standard non corrisponda all'etimo originario del termine greco significa soltanto che quel termine, nato per caso intorno al VI secolo A.C., preso alla lette-

(sic!), conta 540 opere dal tedesco, di cui 230 di scienze umane e 199 di scienze sociali. Sul significato delle traduzioni e sull'influenza occidentale, soprattutto del Dewey in campo educativo, cfr. Naichen Chen, *Neo-Confucianism and Western Influence: Implications for Modern Chinese Education*, A Dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida, 1986, particolarmente il cap.IV, p. 110.

ra è solo indicativo di una tensione soggettiva verso la sapienza, ma non dà alcuna definizione dell'oggetto della disciplina.

Nel secondo capitolo, si parte dall'indicazione dei principi in base ai quali i termini vengono generalmente classificati, facendo riferimento alla letteratura sull'argomento; si procede quindi coll'indicare i termini esaminati, non prima di aver giustificato i motivi in base ai quali la scelta è stata operata. Si è ritenuto di poter scegliere termini di uso molto comune nella produzione filosofica occidentale, appellandosi all'autorevolezza dell'opera di Immanuel Kant, in particolare della *Critica della ragion pura* (1781 e 1787), motivandone le ragioni, sia quelle di ordine filosofico generale che di ordine specificamente lessicale. Si è pensato inoltre che fosse opportuno introdurre i termini prescelti con una breve indicazione del loro significato generale.

Nel terzo ed ultimo capitolo si è dedicata una parte iniziale a delineare per linee generali la fortuna di Kant in Cina, segnatamente nei primi decenni del XX secolo, con riferimento ad alcuni studiosi tra i più rappresentativi del panorama cinese di quegli anni. Ne emerge un quadro molto variegato e, soprattutto, indicativo del modo in cui gli studiosi cinesi, in generale, si avvicinano alla letteratura filosofica occidentale. Si può, seppure cautamente, affermare che lo sguardo cinese sulla cultura filosofica occidentale, almeno nella fase del rapporto iniziale, sia caratterizzato da una mentalità che tende a riconoscere nel pensiero occidentale concetti e temi della propria tradizione culturale e a valutarla di conseguenza: non diversamente da quanto avviene negli intellettuali occidentali che ritengono di poter valutare la riflessione filosofica cinese, a partire da Confucio, con gli stessi criteri utilizzati per valutare la propria tradizione filosofica. Per ultimo vengono esaminate le varianti esistenti, tra le diverse traduzioni cinesi della *Critica della ragion pura*, di alcuni termini tra i più significativi del criticismo kantiano, richiamando in molti casi il testo kantiano anche in lingua inglese, in considerazione del largo utilizzo della traduzione della *Critica* di Kemp Smith da parte di alcuni traduttori.

La propagazione del pensiero occidentale corre parallelo allo sforzo di rivitalizzare e ricostruire il pensiero cinese:²⁷ ed è quindi in questa prospettiva che vanno letti i problemi, poiché sono gli stessi pensatori cinesi che, scossi da metodi, problemi e lessico della filosofia occidentale, si affannano a cercare una rifondazione moderna della propria disciplina e una legittimazione “filosofica” della propria tradizione di pensiero.

Ci prova Feng Youlan, che rappresenta la posizione “di una conciliazione fra tradizione e modernità, fra Cina e Occidente, fra valori confuciani e contemporaneità”²⁸. La sua stessa formazione filosofica, saldamente radicata nella vita civile e intellettuale del proprio Paese, ma aperta anche al pensiero occidentale, non si discosta molto da quella di altri rappresentanti della cultura cinese dello stesso periodo.

Prima di lui, un altro studioso di formazione occidentale, Hu Shi si incarica di rivalutare il pensiero cinese tradizionale con la dissertazione di dottorato sostenuta con John Dewey, presso la Columbia University di N.Y.C. pubblicata prima in America e più tardi in Cina²⁹.

Sembra significativo al riguardo leggere la presentazione del secondo volume della sua *Storia della filosofia cinese* che Feng pubblica nel 1934, lo stesso anno della pubblicazione dell’opera di Granet. Sostanzialmente egli, dopo aver asserito il carattere filosofico del pensiero cinese, lo critica di arretratezza e sostiene che, analogamente a quanto avvenuto nella filosofia occidentale, anche la filosofia cinese abbia attraversato una fase antica e una medioevale ma, a differenza di

²⁷ Makeham J., op. e pg. cit.

²⁸ Crisma, cit., p.862

²⁹ *The Development of the Logical Method in Ancient China*, By Hu Shih (Suh Hu) Professor Of Philosophy at The National University Of Peking - Submitted In Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Philosophy, Columbia University, The Oriental Book Company, Shanghai, 1922. Ma la prefazione porta la data del giugno 1917. In Cina esce nel 1983 col titolo 先秦名學史 *xianqin mingxue shi*. Essa è alla base del *Profilo di Storia della filosofia cinese* (中国哲学史大纲 *zhongguo zhexue shi dagang*), di cui esce nel 1919 solo il primo dei tre volumi previsti. Egli procede a una rivalutazione delle origini della filosofia cinese, prima della dinastia Qin, soprattutto per quello che riguarda lo sviluppo del pensiero logico.

quella occidentale, non sia ancora entrata nella fase moderna. È opportuno riportare la pagina relativa all'importanza del lessico per la giustificazione di questa tesi da lui avanzata.

普通西洋哲學家多將西洋學史分為上古、中古、近古三時期。。。。中國哲學史，若只注意於其時期方面，本亦可分為上古、中古、近古三時期，（。。。）但自別一方面言之，則中國實只有上古與中古哲學，而尚無近古哲學也。謂中國無近古哲學，非謂中國近古時代無哲學也。蓋西洋哲學史中，所謂中古哲學與近古哲學，除其產生所在之時代不同外，其精神面目，亦有卓絕顯著的差異。在西洋哲學史中，自柏拉圖、亞里士多德等，建立哲學系統，為其上古哲學之中堅。至中古哲學，則多在此諸系統中打轉身者。其中古哲學中，有耶教中之宇宙觀及人生觀之新成分，其時哲學家亦非不常有新見。然即此等新成分與新見，亦皆依傍古代哲學諸系統，以古代哲學所用之術語表出之。語謂舊瓶不能裝新酒，西洋中古哲學中，非全無新酒，不過因其新酒不極多，或不極新之故，故仍以之裝於古代哲學之舊瓶內，而此舊瓶亦能容受之。及乎近世，人之思想全變，新哲學家皆直接觀察真實，其哲學亦一空依傍。其所用之術語，亦多新造。蓋至近古，新酒甚多又甚新，故舊瓶不能容受；舊瓶破而新瓶代興。。。。上篇謂自孔子至淮南王為子學時代，自董仲舒至康有為為經學時代。在經學時代中，諸哲學家無論有無新見，皆須依傍古代即子學時代哲學家之名，大部分依傍經學之名，以發布其所見。其所見亦多以古代即子學時代之哲學中之術語表出之。此時諸哲學家所釀之酒，無論新舊，皆裝於古代哲學，大部分為經學，之舊瓶內。而此舊瓶，直至最近始破焉。由此方面言之，則在中國哲學史中，自董仲舒至康有為，皆中古哲學，而近古哲學則尚甫在萌芽也。（。。。）直至最近，中國無論在何方面，皆尚在中古時代。中國在許多方面，不如西洋，蓋中國歷史缺一近古時代。哲學方面，特其一端而已。近所謂東西文化之不同，在許多點上，實即中古文化與近古文化之差異。此亦非由於中國人之格外不長進，實則人之思想行為之改變，多為適應環境之需要。已成之思想，若繼續能應環境之需要，人亦自然繼續持之；即時有新見，亦自然以之比附於舊系統之上；蓋舊瓶未破，有新酒自當以舊瓶裝之。必至環境大變，舊思想不足以應時勢之需要；應時勢而起之新思想既極多極新，舊瓶不能容，於是舊瓶破而新瓶代興。中國與西洋交通後，政治社會經濟學術各方面皆起根本的變化。然西洋學說之初東來，中國人如康有為之徒，仍以之附會於經學，仍欲以舊瓶裝此絕新之酒。然舊瓶範圍之擴張，已達極點，新酒又至多至新，故終為所撐破。經學之舊瓶破而哲學史上之經學時期亦終矣。

“In genere i filosofi occidentali dividono la storia filosofica dell’Occidente in tre periodi: antico, medioevale e modernoLa storia della filosofia cinese, se considerata solamente dal punto di vista cronologico, può anche essa essere suddivisa nei tre periodi antico, medioevale e modernoDa un altro punto di vista si può dire che la Cina in realtà ha avuto soltanto una filosofia antica e medioevale, ma è priva ancora di una filosofia moderna.

Il fatto che la Cina non abbia una filosofia moderna non vuol dire tuttavia che in tempi moderni essa non abbia una filosofia. Nella storia filosofica occidentale, tra la filosofia medioevale e quella moderna intercorrono, oltre a quelle temporali, evidenti differenze sul piano dello spirito e delle tematiche. I sistemi creati da filosofi come Platone e Aristotele divennero il fulcro centrale della filosofia antica. E anche col sopraggiungere della filosofia medioevale, in molti hanno continuato a ruotare intorno a questi sistemi. Nello stesso periodo sono venuti alla luce nuovi elementi, come la visione cristiana dell’universo e dell’uomo, e i filosofi medioevali hanno avanzato punti di vista nuovi. Nonostante ciò, questi elementi e punti vista hanno continuato tutti a conformarsi (dipendere da) ai sistemi filosofici antichi e ad essere espressi con la terminologia filosofica antica. Il detto che il nuovo vino non può essere versato nelle vecchie bottiglie è applicabile qui: nonostante il fatto che nella filosofia medioevale occidentale non manchi completamente nuovo vino, è tuttavia stato possibile, o perché non in grande quantità o perché non molto nuovo, versare e conservare con successo questo vino nelle vecchie bottiglie della filosofia antica. In tempi moderni, il pensiero umano è cambiato totalmente e i filosofi moderni hanno compiuto diretta osservazione dei fatti, spogliandosi dei vecchi supporti. Quindi, la loro terminologia è stata coniata in gran parte di nuovo. Allora, arrivati all’età moderna, il nuovo vino è diventato così abbondante e così nuovo da non poter esser contenuto più a lungo nelle vecchie bottiglie; di conseguenza le vecchie bottiglie sono scoppiate e sono state sostituite da nuove bottiglie.... Nel primo volume, l’età che va da Confucio al principe di Huainan, è stata chiamata il periodo dei maestri, mentre quella da Dong Zhongshu a Kang Youwei è stata descritta come il periodo dello studio dei classici. In quest’ultimo periodo, per diffondere le proprie idee, i filosofi, indipendentemente dal fatto che le loro idee fossero nuove o meno, dovettero tutti necessariamente conformarsi nominalmente (ai nomi) ai pensatori antichi e del periodo dei maestri,

e soprattutto a quello dei classici. Allo stesso modo, per esprimere le proprie idee di solito essi hanno utilizzato la terminologia del periodo dei maestri. Il vino prodotto dai filosofi di questo lasso di tempo (periodo dello studio dei classici), non importa se vecchio o nuovo, è stato versato nelle vecchie bottiglie della filosofia antica, per la maggior parte in quelle dello studio dei classici. Soltanto molto recentemente queste vecchie bottiglie si sono rotte. Da questo punto di vista si può dire perciò della storia della filosofia cinese che l'intero periodo da Dong Zhongshu a Kang Youwei è stato quello della filosofia medioevale, mentre la filosofia moderna rimane ancora in fase di formazione. (...)

Fino a tempi molto recenti, a prescindere da come la consideriamo, la Cina è rimasta completamente medioevale. Questo col risultato di non mantenere il passo con l'Occidente in molti aspetti, e la storia cinese manca quindi di un'età moderna. La filosofia non è che un aspetto particolare di questa situazione generale. Quelle che noi vediamo come differenze tra le culture dell'Oriente e dell'Occidente, sotto molti punti di vista, sono in verità differenze tra una cultura medioevale e una moderna. Ciò non deriva, tuttavia, da una particolare incapacità dei cinesi di progredire, ma è dovuto in realtà al fatto che i cambiamenti del comportamento e del pensiero umano solitamente si conformano alle necessità composte dall'ambiente. Una volta sviluppato un pensiero, fintanto che risponde adeguatamente alle necessità ambientali, gli uomini continuano naturalmente a conformarsi ad esso (a perseverarlo); anche se nuove idee di tanto in tanto sono sorte, esse hanno continuato ad essere impostate secondo i vecchi sistemi; finché le vecchie bottiglie non si rompono si continua a versare il nuovo vino al loro interno. È solo quando l'ambiente subisce grandi cambiamenti, cosicché il vecchio pensiero non è più in grado di rispondere alle tendenze del presente, che nuovi tipi di pensiero si sviluppano fino al punto che non possono più essere contenuti nelle vecchie bottiglie; a quel punto le vecchie bottiglie si rompono e vengono sostituite da quelle nuove. Dall'inizio dei contatti tra Cina e Occidente si sono verificati (in Cina) cambiamenti radicali nella politica, nella società, nell'economia e nella scienza. Da quando le idee occidentali sono arrivate in Oriente, (illustri) cinesi come Kang Youwei e i suoi seguaci hanno continuato ad aggiungere nuovi idee ai vecchi sistemi dello studio dei classici, desiderando versare l'intero nuovo vino nelle vecchie bottiglie. Queste, nel frattempo, si sono dilatate fino alla mas-

sima estensione, e il vino era così tanto e così nuovo, che esse sono alla fine scoppiate. Perciò solo di recente con lo scoppio delle vecchie bottiglie dello studio dei classici, il periodo dello studio dei classici della filosofia cinese si è concluso.”³⁰

Tra le molte considerazioni svolte da Feng Youlan, appare particolarmente significativa quella relativa alla inadeguatezza del lessico cinese tradizionale a recepire ed elaborare concetti nuovi: come se nel patrimonio filosofico fosse contenuto un vasto e vario complesso di idee che non riesce ad emergere per mancanza di termini che possano dare loro piena espressione. Mancherebbe alla Cina una storia della filosofia moderna: quel periodo storico in cui essa, rimasta ferma sulle vecchie posizioni, non sarebbe stata in grado di mantenere il passo con l'Occidente che, al contrario, andava elaborando quel complesso di idee che caratterizza il corso attuale della filosofia ed una terminologia capace di esprimerlo. Di qui l'implicita considerazione che solo il superamento di questa situazione potrebbe rinnovare il pensiero cinese e il linguaggio della filosofia, mutuando opportunamente il lessico filosofico occidentale.

³⁰ Feng Youlan, 《中国哲学史》 *zhongguo zhexueshi*, 1934, vol.II, pp.3-5

Capitolo Primo

LA TRADUZIONE DEL TERMINE FILOSOFIA IN CINA E IN GIAPPONE

καὶ ὧδε μὲν ἀφ' Ἑλλήνων ἤρξε φιλοσοφία, ἥς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα τὴν βάρβαρον ἀπέστραπται προσηγορίαν.

.. e così la filosofia è nata presso i Greci, perciò il suo stesso nome non può volgersi in lingua straniera (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I, 4)

La parola filosofia, nata, come si racconta, da un atto di umiltà di Pitagora, esprime etimologicamente un atteggiamento mentale nei confronti del sapere, ma non contiene alcuna descrizione o definizione dell'oggetto di questa disciplina: e non c'è quasi filosofo che, nel corso del suo lavoro, non si sia imbattuto nella esigenza di doverla ridefinire in funzione delle proprie idee. È questo il senso di ciò che afferma Diogene Laerzio, nella prima metà del terzo secolo, a sottolineare la difficoltà di far corrispondere a quel nome una precisa indicazione di ciò su cui esso verta.

La storia dell'introduzione in Cina del termine occidentale "filosofia" dal punto di vista lessicale e concettuale – per il quale non esisteva un corrispondente nella lingua cinese - è strettamente connessa alla ricezione della parola in Giappone: fino al 1890 circa, infatti, per le trasposizioni in lingua giapponese di termini stranieri venivano utilizzati i caratteri cinesi, non l'alfabeto sillabico *katakana*.

Ed è proprio in Giappone che si ha il primissimo tentativo di resa in caratteri cinesi del termine latino "philosophia": nel *Dictionarium Latinum Lusitanicum, ac Iaponicum*, ad opera dei Gesuiti, pubblicato nel 1595, esso è reso con *gakubun no suki*, letteralmente "amore per il sapere". Nonostante questo dizionario rappre-

senti un caso isolato di pubblicazione di rilievo nella travagliata storia delle missioni cristiane in Giappone - pochi anni dopo, con l'ascesa di Tokugawa Ieyasu a ruolo di shogun, i missionari sarebbero stati perseguitati e espulsi e interdetta la loro presenza sul suolo giapponese - in esso già si manifesta una tendenza che poi diverrà prassi per i gesuiti in Cina: l'utilizzo di termini ed espressioni provenienti dai classici, principalmente confuciani, nella resa di concetti di derivazione occidentale, come, appunto, quello di filosofia.³¹

1.1 Le rese lessicali dei Gesuiti in Cina

Le successive attestazioni di tentativi di traduzione del termine risalgono alla prima metà del XVII° secolo e rientrano nella più ampia strategia adottata dai gesuiti per legittimare la propria presenza in Cina.

Allorché Michele Ruggieri, nel 1579, sbarca a Macao, i missionari gesuiti decidono difatti sin da subito di adottare una strategia di inserimento più diretta, diversa da quella adottata in Giappone: apprendimento e padronanza della lingua locale, sottomissione all'autorità politica e accettazione delle leggi e consuetudini locali. Anche nell'opera di evangelizzazione, essi adottano metodi diversi rispetto a quelli precedentemente seguiti da altri missionari: conversione dei letterati e degli esponenti della classe dirigente prima di estendere l'opera di proselitismo al resto della popolazione. Di conseguenza, diverso è anche il modo di presentarsi, anche relativamente al vestiario, alle autorità locali. Inizialmente essi provano ad indossare la tonaca dei monaci buddhisti; si rendono conto ben presto, tuttavia, che il buddhismo, come tutte le altre religioni ufficiali riconosciute all'epoca, viene fortemente controllato dalla corte, e la sua provenienza da territori stranieri, non diversamente dallo stesso cristianesimo, viene guardato dai cinesi non senza diffidenza. È così che Matteo Ricci (1552-1610), già nel 1594, decide di presentarsi al-

³¹ Il termine *gakubun*, (学文 in cinese *xuewen*), è tratto da una parte della sezione 學而 del 論語 di Confucio: 弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛眾而親仁。行有餘力，則以學文; cit. in: 陳瑋芬 Chen Wenfen, 《‘哲’學之創譯與演繹——兼論‘哲學’與‘理學’之辨》 *The initial translation of “Philosophy” and its development: debates between “Tetsugaku” and “Rigaku”*, 臺灣東亞文明研究學刊 Taiwan weming yanjiu xuekan, vol.9, n°12, dicembre 2012, p.9; 冯天瑜 Feng Tianyu, 《“哲学”：汉字文化圈创译学科名目的范例》 *“Zhexue”: Hanzi wenhuaquan chuanyi xueke mingmu de fanli*, 江海学刊 Jianghai xuekan, n°5, dicembre 2008, p.155

le autorità imperiali indossando gli abiti tipici dei letterati confuciani, in considerazione del grandissimo prestigio di cui questi ultimi godono nella società cinese: ciò gli permetterà di guadagnare più facilmente la fiducia dei ceti dominanti e, soprattutto, non verrà percepito come sacerdote o predicatore religioso, ma solo come un saggio di pari dignità. Una volta ammessi a corte, i gesuiti si pongono il problema di come presentare al pubblico di letterati cinesi la religione cristiana e, più in generale, la cultura occidentale: quest'ultima come strumento di diffusione della prima.

Tra i principali protagonisti di questa opera di divulgazione del sapere occidentale in Cina vanno tra gli altri annoverati, oltre a Matteo Ricci, che ne è l'antesignano, anche Alfonso Vagnone (1566-1640) e Giulio Aleni (1582-1649).

Alfonso Vagnone arriva a Macao nel 1604 per poi stabilirsi, pochi mesi dopo, a Nanchino. Seguendo le direttive di Matteo Ricci, anch'egli decide di indossare vesti da letterato, col proposito di essere più facilmente accolto dall'élite politica e culturale locale. Dopo la morte di Ricci nel 1610, Vagnone diviene uno dei protagonisti della nuova fase di introduzione della cultura occidentale in Cina, soprattutto grazie alla traduzione di testi scientifici, filosofici e teologici di provenienza europea, allo scopo di incoraggiare la fondazione di biblioteche in loco e permettervi una facile consultazione da parte dei letterati cinesi. La sua attività di missionario e di divulgatore e traduttore risulta piuttosto travagliata, costretto più volte a cambiare nome e residenza, specialmente in seguito al mandato di espulsione da parte del governo centrale, emanato nel 1617. Trascorre quindi gli ultimi anni della sua vita a Jiangzhou, nella provincia dello Shanxi, dove nel 1627 stabilisce una missione con il nuovo appoggio dell'amministrazione locale. Muore di malattia nell'aprile del 1640.³²

³² Per ulteriori e più dettagliate informazioni bibliografiche su Vagnone consultare:

L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773 / par le P. Louis Pfister S.J.*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1976;

J. Dehergne, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800 / Joseph Dehergne S.J.* Roma, Institutum historicum S.I., Paris: Letouzey & Ané, 1973;

Duan Chusheng, *L'attività missionaria e pedagogica di Alfonso Vagnone S.J. (1605-1640)*, tesi di dottorato Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 2012-2013;

Jin Wenbin, *Gao Yizhi yu Mingmo Xixue Dongchuan Yanjiu*, Xiamen University press, 2015;

In almeno tre delle diverse pubblicazioni di Vagnone è possibile rintracciare tentativi di resa e traduzione del termine “filosofia”: 《童幼教育》 *Tongyou jiaoyu*, *L’educazione dei fanciulli*, probabilmente redatto intorno al 1620, ma pubblicato nel 1632 presso la missione di Jiangzhou; 《修身西學》 *Xiushen xixue*, *Coltivazione personale nello studio del sapere occidentale*, pubblicato nel 1633; 《斐錄答匯》 *Feilu dahui*, *Risposte a questioni di filosofia naturale*, del 1634.

In *Tongyou jiaoyu* si parla di filosofia nella 5° sezione del secondo libro, intitolata 西學 *Xixue*, “Studio dell’Occidentale/Studio occidentale/Insegnamento occidentale”. Nei paragrafi 373 e 377 viene utilizzato sia il calco fonetico 費羅所非亞 *Feiluosuofeiya*, sia l’espressione 格物窮理 *gewu qiongli*, “investigazione delle cose e comprensione dei principi”, ultima fase della coltivazione personale, secondo la dottrina Neo-Confuciana.³³

373.

(...) 文學畢，則眾學者分于三家而各行其志矣。或從法律之學，或從醫學，或從格物窮理之學焉。 (...)

“(...) Una volta completati gli studi letterari (linguistici?), gli studiosi si dividono in tre scuole a seconda del loro volere. Alcuni seguono lo studio della legge, alcuni seguono lo studio della medicina, altri seguono quello della filosofia. (...)”

377.

(...) 其三家費羅所非亞也。費羅所非亞者譯言格物窮理之道也。 (...)

“(...) La terza scuola è la filosofia. Con filosofia si traduce l’investigazione delle cose e la comprensione dei principi. (...)”

In realtà la seconda espressione viene sovente utilizzata da Vagnone proprio per chiarire cosa si intenda con “filosofia”, in quanto il calco fonetico risulta ovviamente per il lettore cinese di non immediata comprensione. Anche nelle altre due pubblicazioni citate, *Xiushen xixue* e *Feilu dahui* sono rintracciabili espres-

³³ L’espressione in questa forma è rintracciabile per la prima volta in 朱子語類 *Zhuzi yulei*, opera compilata da Li Jingde nel 1270, che raccoglie le risposte del filosofo Zhu Xi alle domande dei suoi discepoli.

sioni neo-confuciane come spiegazione dei calchi fonetici 費羅所非亞 *Feiluo-suofeiya* e 斐錄所非亞 *Feilusuoofeiya* - *Xiushen xixue* presenta il medesimo calco utilizzato in *Tongyou jiaoyu*, il secondo invece sarà utilizzato a partire da *Feilu dahui*.

In *Xiushen xixue* si può leggere:

“(...) 西庠所謂費羅所非亞是也。學分二派：一曰性理之學，一曰義理之學。 (...)”

“(...) La scuola occidentale la chiama filosofia. Essa si divide in due scuole: una tratta dello studio dei principi naturali, una tratta dello studio dei principi morali. (...)”³⁴

Nella prefazione a *Feilu dahui* invece il letterato cinese 畢拱辰 Bi Gongchen scrive:

“(...) 斐錄者何，泰西方言，所謂格物窮理是也，全語曰斐錄所費亞省文爾。 (...)”

“(...) Cosa è *Feilu* (?), nella lingua occidentale è così che viene chiamata l’investigazione delle cose e la comprensione dei principi, ed è una abbreviazione del termine completo *Feilusuoofeiya*. (...)”

Alla luce di tutto ciò occorre tuttavia riconsiderare la datazione di queste opere. Se da un lato non ci sono dubbi riguardo alla pubblicazione negli anni 30’ del XV° secolo di *Xiushen xixue* e *Feilu dahui*, l’uso ancora così diffuso nella sezione *Xixue* del *Tongyou jiaoyu* del calco fonetico per tradurre “filosofia”, risulterebbe in controtendenza con la propensione generale, già diffusa almeno a partire dal 1628-29, di utilizzare prestiti semantici e traduzioni di significato che “non tradissero l’origine straniera (della parola) e che apparissero ai madrelingua locali come creazioni autoctone o neologismi.”³⁵ Fortunatamente, è Vagnone stesso a

³⁴ Ho preferito in questo caso tradurre 義理之學 *yili zhi xue* nella sua accezione di principio morale, in quanto nel testo viene contrapposto allo studio dei fenomeni naturali. Il concetto di *yili* è complesso e in epoche diverse gli sono stati attribuiti significati diversi. A partire dall’epoca Song è stato sempre di più accostato al termine 理學 *lixue*

³⁵ Federico Masini, *Aleni’s contribution to the Chinese language*, in Lipiello-Malek (ed.) “*Scholar*

fugare ogni dubbio sulla datazione della sezione: al di sotto del titolo della stessa sezione, egli specifica che la sua stesura risale a 17 anni prima e che non è stata modificata, ma solo riordinata per essere pubblicata.³⁶ In tal modo, l'inizio del suo progetto di divulgazione del sapere occidentale viene a collocarsi intorno al 1615. Non ci è dato sapere, invece, se *Xixue* sia effettivamente concepita sin dall'inizio come parte integrante di un'opera pedagogica, qual è appunto *Tongyou jiaoyu*. Ciò che è sicuro è che il suo lavoro subisce una brusca interruzione a causa della persecuzione dei gesuiti degli anni 1616-17. È invece accertato che questa sezione dell'opera di Vagnone rappresenti per **Giulio Aleni**, fonte di ispirazione e non è da escludere che egli stesso vi metta mano e per predisporre la pubblicazione.

Aleni è difatti tra i primi missionari gesuiti a promuovere la divulgazione del sapere occidentale in Cina e ad introdurre l'uso di espressioni che, agli occhi del pubblico dei letterati locali, risultino quanto più possibile "cinesi". Arrivato a Macao nel 1610, egli si sposta diverse volte all'interno della Cina, stabilendosi infine prima a Hangzhou e poi a Fuzhou, ove muore nel 1649. La sua opera principale, 《西學凡》 *Xixuefan*, viene ripubblicata a più riprese e abbiamo conferma di almeno tre edizioni, rispettivamente negli anni 1623, 1626 e 1628. Per rendere in cinese concetti di derivazione occidentale, è possibile individuare, al suo interno, il passaggio graduale dall'uso di calchi fonetici (音譯詞 *yinyici*) all'utilizzo di rese semantiche (意譯詞 *yiyci*). Significativa al riguardo è proprio la spiegazione del termine "filosofia":

(...) 理學者，義理之大學也。人以義理超於萬物，而為萬物之靈。格物窮理，則於人全而於天近。然物之理藏在物中，如金在砂，如玉在璞，須淘之，剖之以斐祿所費亞之學。
(...)

from the West": Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China, Brescia and the Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin. Nettetal: Steyler Verlag, 1997, pp. 539-554

³⁶ Ringrazio Giulia Falato per le informazioni sul testo di Vagnone e la traduzione dei passi messe da lei a disposizione nella sua tesi di dottorato: *Alfonso Vagnone's Tongyou jiaoyu 童幼教育 (On the education of the children, c.1632): a literary bridge between Chinese and Western Pedagogy*, Roma, Università degli studi di Roma "La Sapienza" a.a. 2015/2016

“(...) Con *Lixue* si intende lo studio dei principi. Le persone considerano i principi come (qualcosa) che supera le diecimila cose, e che sono l’anima stessa delle diecimila cose. (con) L’investigazione dei principi e la comprensione delle cose, l’uomo si completa e il Cielo è vicino. Il principio delle cose è nascosto nelle cose (stesse), come l’oro (è nascosto) nella sabbia, come la giada (è nascosta) nella pietra non tagliata. Occorre filtrare (la sabbia), sezionare (la pietra) per (ottenere, arrivare) alla disciplina della filosofia. (...)”³⁷

In verità la prima traduzione che egli fornisce, qualche riga prima, è 理科 *like*, intesa come una delle 6 discipline fondamentali del sapere nel mondo occidentale: (文科 *wenke* “lettere”, 理科 *like* “filosofia”, 醫科 *yike* “medicina”, 法科 *fake* “legge”, 教科 *jiaoke* “pedagogia”, 道科 *daoke* “teologia”). Tuttavia, al fine di risultare maggiormente comprensibile al lettore cinese, Aleni equipara la disciplina occidentale della filosofia allo “studio dei principi” 理學 *lixue* di chiara ispirazione neoconfuciana, utilizzando sapientemente anche le espressioni *yili* e *gewu qiongli*. Questa corrispondenza risulta ancora più chiara qualche pagina più avanti allorché suddivide *lixue* in 5 discipline³⁸:

- 落日加 *Luorijia* (Logica)
- 費西加 *Feixijia* (Physica)
- 默達費西加 *Modafeixijia* (Metaphysica)
- 馬得馬第加 *Mademadijia* (Mathematica)³⁹

³⁷ Aleni, *Xixuefan*, p.6; cit. in Chen Wen-fen, 2012, p.9; Ori Sela, *From Theology's Handmaid to the Science of Sciences: Western Philosophy's Transformations on Its Way to China, Transcultural Studies*, n°2, Heidelberg Publishing, 2013, pp.7-44;

³⁸ Cfr. p. 7

³⁹ Le maggiori accademie gesuite comprendono tre cicli di studio: grammatica, filosofia e teologia. Già sin da metà XIV° secolo la matematica viene inclusa come parte integrante del programma di studio del ciclo di filosofia. Lo stesso Ignazio di Loyola, fondatore dell’ordine, ne auspica l’inclusione nelle *Constituciones* (p.IV, cap.12, C451 e C458). Nel 1553 il primo professore di matematica nel Collegio Romano, Baltasar Torres, propose per gli studenti di filosofia un programma comprensivo di geometria, aritmetica e astronomia. (Agustín Udías, *Jesuit Contribution to Science. A History*, Springer International Publishing, Switzerland 2015)

- 厄第加 *Edijia* (Ethica)

Quasi contemporanea all'opera di Aleni risulta 《靈言蠡勺》 *Lingyan lishao*, pubblicata da **Francesco Sambiasi** (1582-1649) nel 1624: in realtà trascritta da **Xu Guangqi** in cinese, dopo essere stata “trasmessa oralmente” da Sambiasi,⁴⁰ che trae chiaramente ispirazione dal commentario gesuitico del *De Anima* di Aristotele, redatto a Coimbra. Anche qui nella prefazione compare sin da subito il termine “filosofia” (靈言蠡勺引 *Lingyan lishao yin*):

亞尼瑪（譯言靈魂亦言靈性）之學。於費祿蘇非亞（譯言格物窮理之學）中。

Studio sulla *Yanima* (traduzione di spirito/anima e anche di “intelligenza”). (Essa) è parte della filosofia (studio dell'investigazione dei principi e comprensione delle cose).

Anche in questo caso il calco fonetico del termine filosofia - leggermente diverso da quello usato da Vagnone in *Xixue* e da Aleni in *Xixuefan* - è seguito da una chiarificazione che fa ricorso all'ormai consueto richiamo del termine neo-confuciano di *gewu qiongli*. Tuttavia, a differenza di Aleni, il termine tradizionale cinese viene utilizzato solamente come spiegazione iniziale, senza mai sostituirsi al calco fonetico, all'interno del testo.⁴¹

Tutto ciò rappresenta una conferma di quanto affermato in precedenza: la tendenza, da parte dei gesuiti, ad utilizzare preferibilmente termini tradizionali cinesi in qualità di prestiti semantici; tale tendenza comincia ad imporsi probabilmente solo a cavallo degli anni 20' e 30' del 1600.

Esemplare, in proposito, è 《名理探》 *Minglitan* “Esplorazione di nomi e principi”, traduzione in cinese dei *Commentarii collegii conimbricensis S.J. in universam dialecticam Aristotelis* (Coimbra, 1606) ad opera di **Francisco Furtado** (1589-1653) e 李之藻 **Li Zhizhao** (1565-1630), prima opera in assoluto a presentare in maniera sistematica la logica aristotelica al pubblico cinese.

⁴⁰ William Sweet, *Migrating texts and traditions*, University of Ottawa press, 2012

⁴¹ 熊月之 Xiong Yuezhi, 《从晚清“哲学”译名确立过程看东亚人文特色》 *An insight of the East-Asian Humanistic characteristic through the translation of “Philosophy*, 社会科学 Journal of social sciences, n.7, 2011, p.139

Nella primissima pagina del testo si può leggere:

愛知學者，西云斐錄瑣費亞，乃窮理諸學之總名。譯名，則知之嗜，譯義，則言知也。

“L’amore per il sapere in Occidente si dice filosofia, che è il termine generale per lo studio della comprensione dei principi. La traduzione del termine è (la) passione per la conoscenza, la traduzione del significato si riferisce al sapere (stesso).”

E nel corpus del testo si possono trovare anche i termini *lixue* e 性學 *xingxue*: il primo utilizzato molto probabilmente sotto l’influenza di Aleni, il secondo forse ispirato al concetto di 心性 *xinxing*, mente-natura, della Scuola dei principi di epoca Song e Ming. È opportuno sottolineare che, fatta eccezione per l’espressione usata nel dizionario latino-portoghese-giapponese alla fine del XVI° secolo, l’opera di Furtado e Li Zhizhao è l’unica a contenere una traduzione fedele al significato letterale originario del termine “filosofia” nel senso di “amore per il sapere”: diversamente da tutti gli altri confratelli gesuiti che, per quanto è possibile ipotizzare, preferiscono ignorare questo tipo di resa.

Qui di seguito riportiamo una tabella riepilogativa delle diverse traduzioni del termine filosofia da parte dei missionari gesuiti, comprendente anche il ***Vocabulario de la Lengua Mandarina*** (pubblicato nel 1692)⁴² di **Francisco Varo** (1627-1687) e il ***Dictionarium latino-italico-sinicum*** (manoscritto successivo al 1699, ampliamento del dizionario cinese-latino di Basilio da Cremona) di **Carlo Orati da Castorano** (1673-1755).

⁴² Ho utilizzato *Francisco Varo's Glossary of the Mandarin Language: Vol. 1: An English and Chinese Annotation of the Vocabulario de la Lengua Mandarina*, W. South Coblin, Monumenta Serica monograph series LIII/1, 2006

	Vagnone	Aleni	Sambiasi	Furtado	Varo	Castorano
Filosofia	費 羅所非 亞, 格物 窮理 (<i>Xixue</i> , <i>Tongyou</i> <i>jiaoyu</i>)	斐 祿所費 亞, 理 科, 理 學 (<i>Xixue-</i> <i>fan</i>)	費 祿蘇非 亞, 格物 窮理之學 (<i>Lingyan</i> <i>lishao</i>)	愛知 學, 斐錄瑣 費亞, 窮理 諸學, 理 學, 性學 (<i>Min</i> <i>glitan</i>)	格 物窮理 學, 性學	性 理, 性學, 性理之學 文, 格物窮 理之學, 致 知之學文

Dal confronto tra le diverse soluzioni adottate, si evince che il calco fonetico, variabile nella scelta dei caratteri, successivamente non viene inserito nei dizionari pubblicati a cavallo tra il XVII e il XVIII° secolo, a riprova del graduale abbandono di questo metodo di traduzione. L'espressione di gran lunga più utilizzata, soprattutto perché in grado di chiarire meglio al lettore cinese il significato di "filosofia", è *gewu qiongli (xue)* che, come già detto prima, è termine di chiara matrice neo-confuciana, introdotta in questa forma per la prima volta proprio da Zhu Xi. Al contrario, *lixue* non viene riportata nei dizionari di Varo e Castorano, sebbene sia Aleni che Varo la utilizzino nelle rispettive pubblicazioni, considerate tra le più significative dell'epoca: essi sembrano prediligere le espressioni *xingxue* e *xingli*, che tuttavia nei testi della prima metà del XVII° secolo indicano branche specifiche della filosofia, mente-natura e studio dei fenomeni naturali. Per ultimo, a proposito del *Dictionarium* di Castorano è degno di nota l'uso di espressioni di chiara matrice classica cinese: 學文 *xuewen*, termine tratto dai *Dialoghi* di Confucio, riportato nel dizionario latino-portoghese-giapponese del 1595 precedentemente menzionato, e soprattutto 致知 *zhizhi*: che, tradotto letteralmente, significa "raggiungere la conoscenza". Esso è tratto direttamente dal 大學 *Daxue*, il *Grande Studio*, annoverato tra i Quattro libri, scelti proprio da Zhu Xi come testi base del-

lo studio confuciano, originariamente sezione del 禮記 *Liji*, il Libro dei Riti, uno dei Cinque Classici del Canone Confuciano:

欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

“Desiderando avere una mente sincera (intendi: sgombra da pregiudizi), (gli antichi) per prima cosa ampliarono la loro conoscenza. Per raggiungere la conoscenza, investigarono (il principio) delle cose.”

Nella stessa frase è presente anche *gewu*, investigazione delle cose, termine che è di fatto annoverato, insieme a *zhizhi*, tra gli Otto Capisaldi (八目 *Bamu*)⁴³ elencati proprio nel *Grande Studio*, grazie ai quali l'uomo può intraprendere con successo la strada della virtù e dare il proprio contributo alla creazione di una società giusta e armoniosa.

In generale si può quindi notare come le traduzioni avanzate dai missionari gesuiti vantino tutte un forte legame con la tradizione classica cinese, probabilmente per facilitarne la comprensione da parte del lettore e agevolarne la diffusione. E, anche per conseguire questo obiettivo, cointeressano gli stessi letterati cinesi alla stesura delle opere

Tuttavia, proprio l'uso di termini indubitabilmente mutuati dalla tradizione confuciana fanno sì che la disciplina “filosofia” suscitò paradossalmente scarso interesse agli occhi degli intellettuali cinesi dell'epoca, seppure la questione sia in realtà più complessa e richiederebbe un esame di quella che potrebbe definirsi la compatibilità tra filosofia occidentale e pensiero cinese, la prima di impostazione logico-metafisica, il secondo interessato principalmente a problematiche etico-sociali. In ogni caso, affermare che la “filosofia” non sia altro che una sorta di *lixue* o *gewu qiongli* di matrice occidentale non ne favorisce la diffusione tra i letterati cinesi, inclini a pensare che in questo ambito non ci sia nulla di nuovo da imparare rispetto a quanto è già presente nella propria tradizione culturale. E non si può escludere che questa valutazione sorga soprattutto in virtù

⁴³ Gli otto capisaldi sono: 格物、致知、誠意、正心、修身、養家、治國、平天下 (investigazione delle cose, raggiungimento della conoscenza, mente sincera, cuore giusto, miglioramento personale, mantenimento della famiglia, buon governo dello stato, pace ed armonia del mondo intero)

dell'inadeguatezza del lessico cinese preesistente a definire compiutamente la complessità tematica e problematica della filosofia occidentale.

Al contrario, a suscitare maggiore curiosità e ammirazione sono discipline quali l'astronomia, la geografia, la matematica, l'ingegneria etc., percepite come qualcosa di nuovo rispetto alla tradizione culturale cinese e, in quanto tali, degne di studio e approfondimento maggiori. Allo stesso tempo, l'insorgere della controversa Questione dei Riti⁴⁴ certamente contribuisce a rendere ancora più difficili ricezione, approfondimento e assimilazione delle discipline occidentali prive di immediati risvolti pragmatici, quali sono appunto filosofia e teologia. Diversi imperatori nel corso del XVIII° secolo si rivelano fermi oppositori del Cristianesimo e dell'opera di evangelizzazione portata avanti dai missionari gesuiti che tuttavia, in qualità di scienziati e artisti, continuarono a godere di un certo prestigio a corte.

Bisognerà attendere altri 200 anni per registrare nuovi tentativi di traduzione del termine "filosofia", in concomitanza con la seconda ondata di missionari cristiani arrivati nel Paese.

1.2 Le traduzioni del XIX° secolo: missionari protestanti e dizionari bilingue

Il primo missionario protestante a recarsi in Cina e a preparare la strada per l'arrivo degli altri confratelli che giungeranno successivamente è **Robert Morrison** (1782-1834). Sbarcato a Macao nel 1809, egli si deve scontrare prima con l'opposizione dei gesuiti che, nonostante le controversie del secolo appena trascorso, godono in Cina di una posizione di riguardo e di relativa stabilità, e poi

⁴⁴ Per approfondimenti circa la Questione dei Riti vedere:

The Chinese Rites Controversy, its history and meaning, a cura di D. E. Mungello, Monumenta Serica Monograph Series, XXXIII, Steyer Verlag, Nettetal, per Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, e The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, 1994;
Brockey Liam Matthew, *Journey to East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Harvard University Press, 2007;

Criveller Gianni, P.I.M.E., "La controversia dei riti cinesi" in *La Cina e il Cristianesimo*, Monografia di "Ad Gentes, Teologia e Antropologia della Missione", Anno 15, numero 1, Primo Semestre 2011, Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 2011

con quella delle stesse istituzioni cinesi, ancora sospettose nei confronti dei missionari cristiani in seguito alla Questione dei Riti. È questa la ragione per cui i protestanti si attendono che la corte faccia distinzione tra i nuovi sopraggiunti e i rappresentanti della Chiesa cattolica di Roma. Le cose vanno però diversamente. Di conseguenza si concede a Morrison di stanziarsi solamente a Macao in qualità di traduttore ufficiale della Compagnia delle Indie Orientali, incarico che mantiene fino al 1815, senza mai potersi inoltrare in territorio cinese, fatta eccezione per un'ambasceria a Pechino, nel 1817. In seguito, egli si stabilisce, prima Singapore e poi Malacca, dove contribuisce alla fondazione di un Collegio Anglo-Cinese con l'obiettivo ultimo di promuovere la diffusione del cristianesimo in Cina. Tornato per qualche anno in Inghilterra, trascorre a Canton, nel quartiere delle Tre-dici Industrie, gli ultimi anni della sua vita fino alla morte, sopraggiunta nel 1834. La maggior parte della sua produzione consiste in opere di carattere pastorale in lingua cinese, traduzioni in inglese di opere classiche cinesi (come il 《三字經》 *Sanzijing* e il 《大學》 *Daxue*) e materiali di ausilio didattico per lo studio della lingua cinese. Tra queste ultime va annoverato anche ***A Dictionary of the Chinese Language***⁴⁵, dizionario cinese-inglese, inglese-cinese in tre volumi redatto tra il 1815 e il 1823, completo di indice e glossario e addirittura di una sinossi dei caratteri cinesi nella loro forma antica. Ci sono controversie riguardo alle fonti alle quali Morrison attingerebbe per la stesura dell'opera: nella prefazione lui stesso afferma di aver preso spunto dal primo dizionario inglese-cinese risalente all'epoca Ming, 《五車韻府》 *Wuche Yunfu*, mentre J.M. Callery, nell'introduzione a *Systema phoneticum scripturæ Sinicæ* del 1841, sostiene che Morrison non avrebbe fatto altro che tradurre in inglese un dizionario manoscritto in suo possesso, redatto in precedenza da missionari cattolici.⁴⁶ L'opera riporta per la gran parte lemmi utili per chi svolga attività sia di evangelizzazione, che commerciale: coloro che se ne potevano servire erano difatti i confratelli missionari di Morrison e i mercanti e commercianti inglesi di Macao e Canton. I termini di stampo pura-

⁴⁵ Honorable East India Company's press, P.P. Thoms, London, Black, Parbury, Allen, Macao, Cina, 1815-1823

⁴⁶ Per maggiori informazioni sulla vita e sulle opere di R. Morrison consultare pgg.3-9 di *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese, giving a list of their publications and obituary notices of the deceased. With copious indexes*, Shanghai, American Presbyterian Mission press, 1867

mente filosofico sono quindi relativamente pochi. Questa scarsa vocazione “filosofica” del dizionario traspare già dalla definizione stessa del termine “filosofia”. Anziché attingere alle definizioni date precedentemente dai gesuiti, Morrison, utilizzando espressioni mutuare dalla tradizione cinese, traduce “philosophy” con una sorta di perifrasi, più una spiegazione del termine che una vera e propria traduzione, che poi egli stesso riporta in lingua inglese: 進於道矣 *jin yu dao yi*, “moral, to advance or make progress in it” (progredire, avanzare nella Via). “Via”, *dao* 道, rappresenta, come è noto, uno dei concetti più ricorrenti del pensiero cinese, ma è probabilmente inteso in questo caso da Morrison come l’essenza, la vera natura delle cose.⁴⁷ Quindi, secondo l’autore del dizionario, con il termine “filosofia” si vorrebbe indicare quella disciplina che porta l’individuo verso la conoscenza, la consapevolezza della “Via”, secondo il significato che a questo termine si attribuisce nell’ambito della cultura tradizionale cinese⁴⁸, e la specificazione della parola “moral” che egli introduce nella spiegazione inglese intende presumibilmente qualificare come moralmente buona l’azione di chi intraprenda questa strada.⁴⁹ Come dire che il processo conoscitivo avanza di pari passo con quello morale, secondo il parallelismo verità – virtù.

Senza dubbio, questa traduzione risulta nel suo complesso alquanto riduttiva rispetto alla valenza semantica che il termine “filosofia” ha acquisito nel mondo occidentale e Morrison, pur non utilizzando espressioni tradizionali cinesi, dimostratesi insufficienti a esprimere appieno la complessità della disciplina ri-

⁴⁷ Tradotto letteralmente indica “via”, “sentiero”, “percorso”; tuttavia, viene reso più ampiamente con “principio” o “dottrina”, nella sua accezione di “vera natura delle cose”. Tutte le cose al mondo – “le diecimila cose” e “le nominate” - sono manifestazioni del *dao* 道 che, tuttavia, non può essere espresso mediante parole, e indicato come “senza nome”. Nonostante esso non possa essere espresso, se ne può raggiungere consapevolezza e conoscenza e possono essere perseguiti i suoi principi.

⁴⁸ In questo senso, è probabile che R. Morrison avverta la suggestione dell’uso filosofico del termine greco *óðos*, che si ritrova frequentemente, proprio in questo senso, nella tradizione filosofica occidentale, come percorso verso la verità e la perfezione morale, per esempio nella parola *metodo*.

⁴⁹ Morrison richiama presumibilmente una concezione etico-gnoseologica della disciplina “philosophia” già radicata nella tradizione occidentale: da Socrate in poi si è spesso riconosciuto al “cammino della conoscenza” verso la verità una valenza etica, per esempio in Platone, Spinoza, Kant etc.

spetto al termine che la denota, servendosi di una perifrasi, finisce per evidenziarne solo un aspetto specifico.

A tal proposito merita menzione anche la traduzione che Morrison propone del lemma “philosopher”, seguita anche in questo caso da una spiegazione in inglese del termine cinese: 博物君子 *bowu junzi* “who makes the material world generally his study”. *Junzi* è una parola di stampo tipicamente confuciano corrispondente a “uomo virtuoso, gentiluomo”, e non necessita di ulteriori spiegazioni. Il termine *bowu*, invece, presenta alcune difficoltà di interpretazione: indica le scienze naturali (presente in composti del cinese moderno come 博物館 *bowuguan* “museo”) e sembrerebbe il primo significato che Morrison vuole conferirgli, data la corrispondenza semantica con “the material word”; tuttavia questa accezione del termine si diffonde maggiormente nel XIX° secolo, sulla base del significato che già da tempo gli veniva attribuito in giapponese. Il primo uso attestato del termine risale allo 《山海經》 *Shanhai jing* (Il classico dei monti e dei mari), opera risalente a circa duemila anni prima, collocabile, secondo l’opinione ricorrente, in epoca pre-Qin, in cui il termine viene inteso come la “capacità di distinguere le cose”; e allo 《左傳》 *Zuozhuan*, *Il Commentario di Zuo degli Annali delle Primavera e Autunni*, risalente al IV° secolo a.C., in cui ha il significato di “erudito, dalla grande conoscenza”, abbinato proprio a *junzi*.⁵⁰ L’espressione *Bowu junzi* è rintracciabile anche nello 《史記》 *Shiji* “*Memorie di uno storico*” di Sima Qian, compilato durante il regno dell’imperatore Wudi degli Han, 140-87 a.C.,⁵¹ e nello 《逸周書》 *Yi Zhoushu* “*Libro perduto degli Zhou*”, non riconosciuto come “ufficiale” dalla storiografia cinese ma, molto probabilmente parte del corpus del testo della sezione omonima *Zhoushu* dello 《書經》 *Shujing* (il classico dei documenti), di epoca pre-Qin, con un significato in linea con quello dato nel Commentario di Zuo. In 《論衡》 *Lunheng*, letteralmente “pesatura discorsiva”, di Wang Chong, dell’80 d.C. circa, si trova invece per la prima volta *bowu* nel suo significato odierno di “studio di

⁵⁰ 《左傳》 *Zuozhuan*, 《昭共》 *Zhao Gong* (duca Zhao di Lu), 《昭公元年》 *Zhao Gong yuan nian* (primo anno di regno del duca Zhao).

⁵¹ L’espressione si trova all’interno dell’opera in due diverse 世家 *shijia* (biografie dei casati ereditari): 《吳太伯世家》 *Wu Taibo Shijia* (Biografia di Taibo di Wu), §40; 《鄭世家》 *Zheng Shijia* (Biografie della casata di Zheng) §40.

animali e piante, scienze naturali”.⁵² Non è chiaro fino in fondo se *bowu junzi* come resa del termine “filosofo” sia intesa da Morrison come “uomo virtuoso dalla vasta erudizione” o “uomo virtuoso dedito allo studio delle scienze naturali”: in ogni caso si manifesta una chiara incongruenza con la traduzione del lemma “filosofia”.

Il secondo dizionario inglese-cinese pubblicato nel XIX° secolo è ***An English and Chinese Vocabulary*** redatto ad opera del missionario americano **S. W. Williams** (1812-1844), pubblicato nel 1844.⁵³ Williams arriva a Canton nel 1833, l’anno prima della morte di Morrison, e si ritrova ad essere, insieme a E. Bridgman, l’unico missionario operante in Cina in quel lasso di tempo. Dal 1848 al 1851 è redattore del primo periodico di sinologia di cui si abbia memoria, rivista in lingua inglese *Chinese Repository*, pensata come organo d’informazione per i missionari residenti in Cina, sul quale vengono pubblicati saggi e articoli di civiltà e cultura cinese. Egli, tra le altre cose, svolge con successo attività di diplomatico, ottenendo maggiore tolleranza verso i cristiani da parte del governo cinese, e nel 1860 è nominato Incaricato d’Affari degli USA a Pechino. Tornato in patria nel 1870, diviene professore di lingua e letteratura cinese – il primo a occupare in America questa cattedra - presso l’università di Yale, dove rimane fino alla sua morte, nel 1884.⁵⁴

Le traduzioni proposte nel suo dizionario per “filosofia” sono 道 *Dao* e 義理之學 *Yili zhi xue*. Pur utilizzando, al contrario di Morrison, sostantivi, Williams sembra ugualmente voler sottolineare la natura morale della filosofia, accostandola al termine generico ma ricco di significati *Dao*, quasi a volerla identificare con lo “studio dei principi morali” *yili zhi xue*. Anche in questo caso, proprio l’utilizzo di quest’ultima espressione, con la quale Vagnone aveva definito una delle due scuole nella quali si suddivide la filosofia, evidenzia l’incapacità – o, forse, il proposito - di rinunciare alla ricerca di un termine che rispecchi la totalità delle ac-

⁵² 《論衡》 *Lunheng*, 別通 *Bietong* (Sull’intelligenza), §14.

⁵³ Office of the Chinese Repository, Macao, 1844.

⁵⁴ Per maggiori informazioni sulla vita e le opere di S. W. Williams consultare pgg. 76-78 di *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese, giving a list of their publications and obituary notices of the deceased. With copious indexes*, Shanghai, American Presbyterian Mission press, 1867

cezioni che la complessità della disciplina comporta, e sottolinearne ancora una volta solo un aspetto particolare, quello morale, il più vicino alla sensibilità cinese.

Il dizionario successivo in ordine di tempo è ***English and Chinese Dictionary***,⁵⁵ di W. H. Medhurst (1796-1857), pubblicato nel biennio 1847-1848. Medhurst trascorre la prima parte della sua vita di missionario, tra il 1819 e il 1843, a Malacca, Penang e Batavia (l'odierna Jakarta); al termine di quel periodo, in seguito alle Guerre dell'Oppio, può stabilirsi a Shanghai, dove fonda la London Missionary Society. Tra le sue pubblicazioni di maggior rilievo, oltre al dizionario in questione, vanno annoverati diversi testi di carattere pastorale e pedagogico, vocabolari di lingua giapponese e di dialetto Hokkien, nonché una traduzione della Bibbia in cinese, redatta con la collaborazione, tra gli altri, di E. Bridgman.

Nel dizionario inglese-cinese, sotto il lemma “philosophy” sono elencate tre diverse traduzioni. La prima traduzione è 性理 *xingli*, seguita subito da 性學 *xingxue*. Queste due espressioni non sono nuove ad accostamenti con la disciplina filosofica: risultano già utilizzate precedentemente da missionari gesuiti come Vagnone e Varo e sono presenti, sotto il medesimo lemma, “philosophia”, nel *Dictionarium* di Castorano. E anche la terza traduzione, 格物窮理之學 *gewu qiongli zhi xue*, non aggiunge nulla di nuovo a quanto già proposto due secoli prima. Tuttavia, è solo dopo un'ulteriore analisi del dizionario che si comprende cosa Medhurst intenda con queste rese di “filosofia” e come in verità egli si discosti dall'interpretazione datane in precedenza dai gesuiti. I primi due termini, *xingli* e *xingxue*, corrispondono infatti perfettamente alle prime due traduzioni fornite per il lemma “physics”, affiancato dalla precisazione “natural philosophy”. Anche la terza traduzione di “philosophy”, *gewu qiongli zhi xue*, è molto simile alla terza traduzione di “physics”, 格物之學 *gewu zhi xue*. E ancora, confrontando questi termini con la resa in cinese di “philosopher”, è possibile notare come Medhurst sostituisca semplicemente il suffisso *xue* (studio) della terza traduzione di “filosofia” con 士 *shi* (uomo di lettere, letterato): 格物窮理士 *gewu qiongli shi*. È quindi molto probabile che Medhurst, diversamente dai suoi predecessori gesuiti, consideri la filosofia in un'accezione naturalistica, si direbbe “positivistica”, o, quanto meno,

⁵⁵ Mission Press, Shanghai, China, 1848

riprenda in parte la corrispondenza tra “filosofia della natura” e “fisica” già latente in alcune correnti del pensiero europeo rinascimentale e in Bacone. Che non si tratti di una corrispondenza *in toto* lo suggerisce la piccola differenza tra le terze traduzioni elencate per “philosophy” (*gewu qiongli zhi xue*) e “physics” (*gewu zhi xue*): la filosofia studia l’origine prima, la radice delle cose, quale investigazione delle cose e comprensione dei principi, la fisica invece studia le cose in quanto tali, semplice investigazione delle cose: in altre parole, la prima il **che cosa** e il **perché**, l’altra il **come**.

Il terzo dizionario inglese-cinese preso in esame è **English-Chinese Dictionary: With the Punti and Mandarin Pronunciation** (《英華字典》 *yinghua zidian*), redatto dal missionario luterano tedesco **Wilhelm Lobscheid** (1822-1893) tra il 1866 e il 1869.⁵⁶ Lobscheid viene inviato in Cina dalla Rheinische Missionsgesellschaft nel 1848. Tornato in Europa, a Londra, nel 1851 per acquisire maggiori conoscenze mediche, sia pratiche che teoriche, riparte alla volta di Hong Kong nel 1854 e, grazie alle sue conoscenze nel campo della medicina, gli viene consentita una certa libertà di azione. Trascorre gli ultimi anni della sua vita, in qualità di dottore e pastore protestante, negli Stati Uniti dove muore nel 1893. La sua produzione letteraria consiste soprattutto nella stesura di grammatiche, opere pedagogiche e saggi su opere letterarie cinesi.

Nel suo dizionario inglese-cinese sono elencate addirittura dieci diverse possibili traduzioni del termine “philosophy”, molte delle quali arricchite di delucidazioni e precisazioni in lingua inglese. La prima traduzione proposta è *lixue* 理學, non seguita da alcuna ulteriore spiegazione. Si tratta dello stesso termine di carattere neo-confuciano adottato più di 200 anni prima da Aleni, qui ripreso nuovamente per indicare filosofia nel suo complesso.

Le successive tre traduzioni si riferiscono più precisamente all’espressione “filosofia naturale”, e nel testo sono specificate come “natural philosophy”: 性理之學 *xingli zhi xue*; 博物理學 *bowu lixue*; 格物總智 *gewu zongzhi*. Alla luce di quanto visto in precedenza, appare evidente come si continuino a utilizzare termini che presentano diverse sfumature, ma che Lobscheid evidentemente usa solo in una

⁵⁶ “Daily Press” office, Hong Kong, 1869

accezione specifica: 性理 *xingli* come “principi, leggi della natura”; 博物理 *bowuli* come “principi, leggi delle scienze naturali”; *gewu* 格物 inteso come “investigazione delle cose naturali” e quindi “studio dei fenomeni naturali”: dove 總智 *zongzhi* è inteso come “conoscenza generale”.

Alle tre espressioni usate per rendere “natural philosophy” seguono due termini utilizzati per “moral philosophy”: 五常之理 *wuchang zhi li* e 五常總論 *wuchang zonglun*. In questo caso è palese il richiamo al confucianesimo, in quanto a qualificare *li* “principio” e *zonglun* “discussione generale” si inseriscono le *wuchang*, le cinque virtù, ovvero le norme di comportamento formulate da Confucio⁵⁷. Queste traduzioni di “filosofia” dai connotati etici sono, quindi, in realtà collocate in un’ottica tipicamente confuciana più di quanto non lo sia la traduzione proposta da Morrison nel 1815-1823, ed è forse questo il motivo per cui, a qualificare “philosophy”, venga aggiunto proprio l’attributo “moral.”

A queste due traduzioni per “moral philosophy” segue un’ulteriore proposta di traduzione per “natural philosophy”, resa con 心學 *xinxue* “studio della mente-cuore”. Questo termine, considerata la corrispondente traduzione letterale in inglese o in altra lingua europea, sembrerebbe riferirsi a un tipo di disciplina più simile alla moderna psicologia o psicoanalisi. In ogni caso, occorre ricordare che con il termine *xinxue* ci si riferisce alla “scuola della mente” di Lu Xiangshan e Wang Yangming, corrente neo-confuciana contrapposta alla *lixue* “scuola dei principi” di Zhu Xi. Lobscheid elenca inoltre, come traduzione di “natural philosophy”, anche il termine 心論 *xinlun* “discussione sulla mente”, inteso probabilmente in tutto e per tutto come sinonimo di *xinxue*.

Le ultime due proposte di traduzione elencate del lemma “philosophy” sono 知學 *zhixue* e 理論 *lilun*. La prima è anticipata dal termine inglese “intellectual philosophy”, intesa, forse, tanto come studio dei principi logici della mente, come nell’*Organon* di Aristotele in senso logico-formale, quanto come applicazione conoscitiva di tali principi all’interno della realtà, in senso, cioè, gnoseologico. In questo senso l’espressione cinese *zhixue*, che letteralmente equivarrebbe a “studio

⁵⁷ Le cinque virtù sono: 仁 *ren* “umana benevolenza”, 義 *yi* “rettezza”, 禮 *li* “rito”, 智 *zhi* “conoscenza”, 信 *xin* “integrità”

del sapere”, rappresenterebbe l’ambito di ricerca della filosofia, il mondo, la realtà, e, insieme, anche i principi che la regolano. La seconda proposta, *lilun* 理論, sembrerebbe una semplice alternativa a *lixue*: tuttavia Lobscheid aggiunge la precisazione “reasoning”, probabilmente quindi intende esprimere tanto il processo (*lun* “discussione, discutere”) di razionalizzazione della realtà operato dalla filosofia, quanto la ricerca del principio regolatore della realtà stessa (*li*). Il che lascerebbe quasi presupporre l’adesione a una concezione molto diffusa di matrice hegeliana, circa la perfetta corrispondenza tra l’ordine logico - conoscitivo della mente e l’ordine reale del mondo.

In aggiunta a quanto detto finora, è opportuno anche in questo caso riportare la traduzione fornita del termine “philosopher”, che appare abbastanza significativa anche al fine di precisare meglio la polivalenza semantica riconosciuta dal dizionario alla traduzione cinese di “philosophy”: tra le proposte di traduzione c’è quella di 窮理者 *qionglizhe* “persona alla ricerca della radice prima delle cose” che, dal punto di vista lessicale, introduce un’espressione che, paradossalmente, non si ritrova quando lo stesso autore traduce “philosophy”, e che invece si trova nei dizionari precedenti. Per il resto, le altre definizioni ripetono per la maggior parte espressioni già utilizzate per il lemma principale: 博物士 *bowushi*, 論五常者 *lun wuchang zhe*.

In conclusione, il dizionario di Lobscheid si rivelerà fondamentale nella formazione del lessico filosofico successivo in quanto rappresenta una fonte primaria alla quale attingeranno diversi intellettuali giapponesi di epoca Meiji.

Oltre ai dizionari appena analizzati, che rappresentano le fonti principali utili a verificare come il termine “filosofia” venga reso in cinese in quel lasso di tempo, i missionari protestanti pubblicano opere di varia natura, principalmente riviste, testi di carattere religioso e di divulgazione evangelica, opere di storia e geografia. Tra queste ultime, alcune sembrerebbero trattare di filosofia: si possono citare 《博物通書》 *Bowu tongshu, Philosophical Almanac* pubblicato nel 1851 da **D. J. McGowan**, missionario americano sbarcato a Hong Kong nel 1843, e, nel 1855, 《博物新編》 *Bowu xinbian, Natural Philosophy* di **B. Hobson**,

missionario inglese giunto a Macao nel 1840.⁵⁸ In questo caso l'uso dell'espressione *bowu* non lascia spazio a dubbi riguardo alla sua accezione: il *Philosophical Almanac* di McGowan altro non è che un testo scientifico con informazioni sul calendario adottato in Occidente e contiene persino un'introduzione ai principi di magnetismo e galvanismo. *Bowu xinbian* tradisce la sua natura scientifica già dal titolo in inglese, *Natural philosophy*, ed è diviso in tre parti, rispettivamente intitolate "Natural philosophy", "Digest on Astronomy" e "Natural History".

Poco più tardi **Ernst Faber** (1839-1899), missionario tedesco inviato a Canton nel 1864 dalla Rheinische Missionsgesellschaft, la stessa di cui fa parte Lobscheid, nel suo 《德國學校論略》 *Deguo xuexiao lüelun* (Breve trattato sulle scuole tedesche)⁵⁹, pubblicato nel 1873, elenca le quattro principali discipline accademiche delle università tedesche: 經學 *jingxue* (teologia), 法學 *faxue* (giurisprudenza), 智學 *zhixue* (filosofia), 醫學 *yixue* (medicina).⁶⁰ L'uso di un'espressione nuova come *zhixue*, letteralmente "studio della conoscenza", sembrerebbe evidenziare una maggiore padronanza da parte dell'autore sia della lingua cinese sia della filosofia occidentale in sé e per sé; tuttavia in un paragrafo successivo Faber afferma che *zhixue*, la filosofia, consta di otto sottocategorie: 學話 *xuehua*, oratoria, studio della lingua; 性理學 *xinglixue*, studio dei principi naturali; 靈魂說 *linghunshuo*, dottrina dell'anima; 格物學 *gewuxue*, studio dell'investigazione delle cose; 上帝妙諦 *Shangdi miaodi*, vera essenza sovranaturale di Dio; 行為 *xingwei*, condotta, comportamento; 如何入妙之法 *ruhe rumiao zhi fa*, come raggiungere, comprendere il meraviglioso; 智學名家 *zhixue mingjia*, vita dei filosofi. A parte la suggestione che tali definizioni possono suscitare nel lettore cinese e tralasciando la consueta ambiguità di interpretazione di *xinglixue* già riscontrata nei dizionari

⁵⁸ Anche in questo caso, per maggiori informazioni su vita e opere di McGowan e Hobson consultare pgg.125-128 e pgg.132-134 di *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese, giving a list of their publications and obituary notices of the deceased. With copious indexes*, Shanghai, American Presbyterian Mission press, 1867.

⁵⁹ Quest'opera è stata pubblicata a più riprese e sotto diversi titoli: 《西國學校》 *Xiguo xuexiao* 《大德國學校論略》 *Dadeguo xuexiao lunlüe*, poi inclusa nell'antologia 《西政通典》 *Xizheng tongdian*

⁶⁰ (...) 院肄業院內學問分列四種，一經學，二法學，三智學，四醫學 (...), § 62, p.4

precedentemente analizzati, la varietà di campi d'indagine, tutti elencati dall'autore sotto la macro-categoria *zhixue*, tradisce la tendenza tra gli intellettuali europei dell'epoca a considerare la filosofia, per i metodi adottati e i temi ai quali si rivolge, come un connubio di scienze naturali e scienze sociali, secondo l'impostazione positivista della disciplina; e la presenza di tematiche come *Shangdi miaodi* e *ruhe rumiao zhi fa*, più adatte ad essere etichettate come branche della teologia, è probabilmente dovuta al fatto che Faber altro non sia che un missionario, il cui fine ultimo rimane sempre quello di propagare la religione cristiana in Cina.

Degna di menzione è anche la resa del termine “filosofia” fornita da **J. Edkins** (1823-1905), missionario protestante inglese giunto a Hong Kong nel 1848 per conto della London Missionary Society. Dopo essersi trasferito a Shanghai dove inizialmente collabora con Medhurst nella conduzione della suddetta società, ricopre il ruolo di redattore per diverse riviste divulgative in lingua cinese. Durante gli anni passati a Pechino, alternativamente tra il 1863 e il 1901, traduce in cinese diversi testi di natura scientifica, ed è uno dei pochi missionari a impegnarsi per avvicinare il pubblico cinese alla cultura e alla civiltà occidentali in maniera più approfondita e sistematica, e non in modo esclusivamente strumentale, semplicemente in funzione delle esigenze pastorali derivanti dal suo ruolo di missionario. Tra le sue pubblicazioni più significative figura sicuramente 《西學略述》 *Xixue lüeshu*, (Breve descrizione del sapere occidentale),⁶¹ pubblicato nel 1886. Il sesto capitolo si intitola proprio “philosophy”, tradotto con 理學 *lixue*, il primo termine elencato sotto il lemma “filosofia” nel dizionario di Lobscheid, uno dei più utilizzati dai missionari gesuiti secoli prima.

Quali di questi termini utilizzati dai protestanti vengono recepiti e assimilati nel lessico cinese? Le pubblicazioni ad opera di questi missionari, in particolare i dizionari, hanno influenzato il lessico cinese nel suo percorso di modernizzazione dalla seconda metà del XIX° secolo in poi?

Per una valutazione *a posteriori* delle diverse proposte elaborate nel tempo, è certamente significativo notare come le espressioni elencate per il lemma “philo-

⁶¹ Beijing, Zong shuiwusi, 1886

sophy” nelle diverse edizioni dell’ **English and Chinese Dictionary** di 鄺其照 **Kuang Qizhao** - le prime due edizioni, intitolate *English and Chinese lexicon*, risalgono al 1868 e al 1875, le successive vengono pubblicate nel 1887 e nel 1902 - siano tutte riprese dal dizionario di Lobscheid: 性理 *xingli*, 格物窮理之學 *gewu qiongli zhi xue*, 性學 *xingxue*, e, dall’edizione del 1887 in poi, addirittura 五常之理 *wuchang zhi li* con la stessa precisazione fornita da Lobscheid di “moral philosophy”. Inspiegabile l’assenza totale di *lixue*, che nel dizionario del missionario tedesco è la prima espressione elencata, considerato soprattutto che Kuang è il primo cinese a redigere personalmente un dizionario bilingue. In sintesi, si può affermare che anche in questo caso i termini forniti dall’autore rispecchiano una percezione della “filosofia” come disciplina attigua alle scienze naturali, fatta eccezione per quella “morale”. Lo stesso si può dire per altri due dizionari di fine XIX° secolo, anch’essi ad opera di cinesi: **English and Chinese Dictionary** di 譚達軒 **Tam Tat Hin**, in tre edizioni rispettivamente del 1875, 1884 e 1897,⁶² e **The Tha Ts’z Anglo-Chinese Dictionary** di 莫文暢 **Mok Man Cheung**, pubblicato nel 1898⁶³. Nel primo ricompare *lixue* con la specificazione “general laws or principles of science”: l’autore spoglia l’espressione dei suoi connotati di “filosofia” generale come era intesa precedentemente da Lobscheid e dai missionari gesuiti per inscrivere in un’ottica esclusivamente scienziata. Nel secondo dizionario, invece, compare solamente l’espressione 性理之學 *xingli zhi xue* senza alcuna chiarificazione da parte dell’autore: si tratta in ogni caso di una scelta anch’essa perfettamente riconducibile alla consueta interpretazione di “filosofia” come “philosophia naturalis”, ancora predominante nell’Europa, soprattutto nella seconda metà dell’800.

⁶² Man Yu Tong, Hong Kong, 1875-84-97

⁶³ Man Yu Tong, Hong Kong, 1898

R. Morrison	S.W. Williams	W.H. Medhurst	W. Lobscheid	D.J. McGowan	B. Hobson	Kwon Ki Chiu	TamTat Hin	Mok Man Cheung
<p>Moral, to advance or make progress in it 進於道矣</p>	<p>道 義理之學</p>	<p>性學 格物窮理之學</p>	<p>理學, 性學, natural p. 性理之學、 博物理學、 格物總智、 格物窮理之學, moral p. 五常之理、 五常總論, natural p. 心論、 心學, intellectual p. 知學, reasoning 理論</p>	<p>博物</p>	<p>博物</p>	<p>性理, 格物窮理之學, 性學, (dall'edizione del 1887 in poi): 格物總論, moral p. 五常之理</p>	<p>General laws or principles of nature 理學</p>	<p>性理之學</p>

Nessuna delle espressioni finora elencate, siano esse usate per la prima volta nelle pubblicazioni dei gesuiti o nei testi e dizionari ad opera dei missionari protestanti, entreranno a far parte del lessico cinese moderno per indicare “filosofia”. Per meglio comprendere questa assenza, si può aggiungere una precisazione sul merito di queste traduzioni: la sostanziale inadeguatezza delle traduzioni avanzate, connessa alla difficoltà di trovare o coniare un unico termine esaustivo, risulta più evidente nei protestanti che nei gesuiti, come dimostra tra l’altro il numero rilevante di proposte avanzate. Si può anche legittimamente supporre che, considerata la molteplicità dei significati che la filosofia assume storicamente, le scelte operate rispecchino più l’intenzione di avvicinarsi agli interessi e alla sensibilità degli intellettuali cinesi, per renderla forse più accattivante e accettabile, che la preoccupazione di definirla per quella che essa realmente è.

Nel breve lasso di tempo di 10 anni, corrispondenti approssimativamente al primo decennio del XX° secolo, si afferma un nuovo termine ritenuto più idoneo a descrivere nella sua complessità la disciplina che in Occidente si definisce filosofia. Tuttavia, la parola in questione non è un conio cinese, ma viene creata in Giappone nella seconda metà del XIX° secolo.

1.3 Le traduzioni giapponesi e la nascita di *tetsugaku*

Come evidenziato in precedenza, a partire dalla fine del XVI° secolo in Giappone, allorché Toyotomi Hideyoshi prima e lo shogun Tokugawa Ieyasu in seguito manifestano pubblicamente la propria opposizione al cristianesimo, i missionari e, in generale, i cristiani, vengono perseguitati ed espulsi. Tra il 1597 e il 1632 le autorità giapponesi condannano a morte, sovente per crocifissione, decine di cristiani, missionari stranieri e convertiti giapponesi in egual modo. In conseguenza di ciò, in Giappone non ha luogo quel proficuo confronto intellettuale tra missionari e letterati locali, che si realizza invece in Cina. Politicamente, per buona parte del periodo Edo, cioè almeno fino alla seconda metà del XVIII secolo, l’assetto politico e sociale di stampo tipicamente feudale trova fondamento e legittimazione in un sistema di valori di matrice confuciana, basato sul pensiero di Zhu Xi.

Questo neo-confucianesimo di Edo, conosciuto in giapponese come 朱子學 *Shushigaku*, rappresenta sostanzialmente il presupposto ideologico di un codice di comportamento capace di garantire stabilità politica e sociale ad un Paese ancora scosso e martoriato dai continui conflitti del periodo Sengoku (1467-1603). Molta enfasi viene posta sulla pietà filiale, e questa si rispecchia a sua volta sia nella consuetudine di giurare fedeltà al proprio signore sia, in generale, nella accettazione e giustificazione di una stratificazione sociale, mutuata dal modello cinese, che prevede la divisione della società in quattro classi: i samurai - considerati gli equivalenti giapponesi dei letterati-funzionari cinesi - i contadini, gli artigiani e i mercanti.

Questi elementi, all'interno di una visione autoctona ed etnocentrica, qual è quella elaborata dal *Shushigaku*, contribuiscono, a partire dalla seconda metà del XVIII° secolo, alla nascita di un crescente sentimento di orgoglio nazionale e di superiorità etnica che trova sistemazione teorica nella scuola di pensiero detta 國學 *Kokugaku* (letteralmente "studi nazionali"). Essa auspica un ritorno alle origini, al periodo d'oro dell'antichità giapponese, e critica aspramente le teorie sinocentriche neo-confuciane, sostenendo la impossibilità di applicarle ad una realtà diversa come quella giapponese. Essi arrivano persino a mettere in discussione il ruolo dello shogun, ribadendo come, per tradizione, sia l'imperatore, non un suo "vassallo temporaneo" colui al quale vada prestato, da parte del popolo, giuramento di fedeltà.

A contestare il predominio del *Shushigaku*, si formano altre scuole di pensiero, tra le quali la 陽明學 *Yomeigaku*, i cui seguaci aderiscono al neo-confucianesimo di Wang Yangming, che sottolinea l'importanza dello spirito, del cuore-mente, come fonte di ispirazione morale, e non un codice di comportamento imposto dall'esterno, secondo quanto sostiene il pensiero di Zhu Xi; e la scuola 水戸學 *Mito-gaku*, che si richiama ad alcune teorie tradizionali cinesi e alle dottrine morali neo-confuciane basate su lealtà e pietà filiale per riaffermare l'importanza del ruolo dell'imperatore in quanto sovrano che regge, da tempo

immemore, le sorti di una nazione come il Giappone, rimasta sempre saldamente unitaria⁶⁴

Questa diversità di posizioni, seppure non riesca mai a scalfire il predominio della *Shushigaku*, inserisce nella società giapponese qualche elemento di discontinuità e maggiore flessibilità, che non è forse estraneo alle profonde trasformazioni politiche e sociali di metà secolo XIX°.

In tale contesto sembrano però totalmente assenti dal dibattito intellettuale quelli che in Cina in quel momento vengono chiamati 西學 *xixue*, gli studi occidentali. In realtà, lo “studio di cose occidentali” conosce un periodo di forte crescita almeno a partire dalla metà del XVIII° secolo, in particolare ad Edo, Nagasaki e in alcuni altri centri maggiori. Indicato col nome di 蘭學 *Rangaku*, “studi olandesi”, l’approccio al patrimonio europeo di conoscenze si verifica solo per alcune branche del sapere, principalmente medicina, scienze naturali, tecnica degli armamenti, astronomia e, in generale, le innovazioni tecnologiche. Esso si attua attraverso la lettura e l’analisi di testi olandesi, gli unici ai quali si ha accesso, essendo i Paesi Bassi il solo Paese autorizzato a svolgere attività commerciali sull’isola Dejima, nella baia di Nagasaki.⁶⁵

Sono quindi i giapponesi studiosi di *Rangaku* i veri protagonisti dell’avvicinamento culturale, seppure in scala molto limitata, del Giappone all’Europa, e tra gli scritti da loro redatti si riscontrano tentativi per rendere in lingua giapponese parole e concetti di derivazione occidentale, come quello di filosofia.

Nel primo dizionario olandese-giapponese 波留麻和解 *Haruma waga*, pubblicato nel 1796 dai tre studiosi di *Rangaku* 稻村三伯 **Inamura Sanpaku**, 宇田川玄隨 **Udagawa Genzui** e 岡田甫説 **Okada Hosetsu**, sono elencate quattro rese per il termine olandese “filosofie”: 鴻儒 *kūju*, 碩學學修 *sekigaku gakushū*, 究理 *kyūri* e 學

⁶⁴ Per maggiori approfondimenti sulle scuole di pensiero del periodo Edo vedere: J.W. Heisig, J.C. Maraldo, T.P. Kasulis, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawaii Press, 2011

⁶⁵ Questa parte introduttiva sullo status quo del panorama intellettuale e filosofico giapponese nel XVII-XVIII° secolo è tratta da: T.R.H. Havens, *Nishi Amane and modern Japanese thought*, I. *The Intellectual in Japan's Transition*, Princeton University Press, 1970, cap.1, pgg. 3-19

文 *gakubun*. La prima espressione, *kūju*, indicherebbe in realtà non la disciplina della filosofia ma colui che la pratica: il significato originario di questo termine è “persona erudita, di grande cultura”, utilizzato per la prima volta in cinese nel *Lunheng* di Wang Chong⁶⁶. La seconda resa, *sekigaku gakushū*, può essere tradotta con “studio perfezionato della persona erudita”, dove *sekigaku* può sia indicare la persona erudita (nell’odierna accezione giapponese) sia mantenere il significato originario cinese di “grande conoscenza”.⁶⁷ La quarta soluzione, *gakubun*, “conoscenza, sapere”, termine di matrice confuciana, risale probabilmente alla prima traduzione del termine “filosofia” in Giappone presente nel dizionario latino-portoghese-giapponese di fine XVI° secolo. È tuttavia il terzo termine, *kyūri*, quello più in linea con le traduzioni cinesi di filosofia avanzate precedentemente dai gesuiti e in parte riprese in seguito dai protestanti, in quanto può essere reso con “studio attento, investigazione dei principi”, e lo si può considerare alla stregua di un sinonimo di 窮理 *qiongli*, “comprensione dei principi”, che compare sovente in Cina in abbinamento a 格物 *gewu* “investigazione delle cose”.

Va sottolineato anche il fatto che, stranamente in Giappone queste espressioni non vengano mai abbinate e sembrano rappresentare altrettante alternative per definire lo stesso concetto: sia il letterato giapponese 帆足萬里 **Hoashi Banri** in 《窮理通》 **Kyūritsū**, (Trattato sulle scienze naturali), redatto tra il 1836 e il 1856, che il prestigioso intellettuale di epoca Meiji 福澤諭吉 **Fukuzawa Yukichi** in 《訓蒙窮理図解》 **Kinmō Kyūri zukai**, (Libro illustrato sulle scienze naturali), pubblicato nel 1868, utilizzano alternativamente le espressioni 究理 *kyūri*, 窮理 *kyūri*, 格物學 *kakubutsugaku*, 理科 *rika*, 理學 *rigaku* per tradurre il termine olandese *Natuurkunde* e il corrispettivo termine inglese *Natural science*. Da notare inoltre come tutti i termini appena elencati provengano dalla Cina e siano utilizzati per definire “filosofia”, a riprova della tendenza ormai sempre più consolidata di sovrapporre i concetti di filosofia e scienze naturali per tradurre quella che in Europa si definisce, ma solo per uno specifico ambito di ricerca *philosophia naturalis*, cioè fisica e scienze naturali.

⁶⁶ 論衡 *Lunheng*, 本性 *Benxing* (Sulla natura originaria), §18.

⁶⁷ Tra i primi usi registrati: 後漢書 *Hou Han Shu*, 儒林列傳 *Rulin Lie zhuan*, §67, V° secolo d.C.

Nel 1801 志筑忠雄 **Jizuki Tadao** (1760-1806), studioso di *Rangaku* di Nagasaki, in 《異人恐怖伝》 *Ijin kyōfu den*, sezione contenuta in 《鎖国論》 *Sakokuron*, traduzione della *Storia del Giappone* pubblicata dal medico, scienziato ed esploratore tedesco E. Kämpfer nel 1727,⁶⁸ riferendosi alla filosofia come branca di studio, utilizza il termine 窮理科 *kyūrika*.

Successivamente, a cavallo tra gli ultimi decenni del periodo Edo e i primi anni del periodo Meiji, compaiono una serie di pubblicazioni che presentano diverse soluzioni di traduzione:

- 渡辺崋山 **Watanabe Kozan** (1793-1841), pittore e studioso di *Rangaku*, in 《外國事情書》 *Gaikoku jijōsho*, traduce “filosofia” con 物理の學 *butsuri no gaku*, precisando che si tratta proprio della scienza che studia i fenomeni naturali - in giapponese moderno *butsuri* significa fisica - e in 《再稿西洋事情書》 *Saikō seiyō jijōsho*, utilizza l’espressione 窮理學院 *kyūri gakuen* per indicare i dipartimenti di filosofia delle università occidentali. Va ricordato che entrambe le opere vengono pubblicate postume in seguito alla repressione degli studiosi di *Rangaku* da parte delle autorità shogunali nel 1839;
- 高野長英 **Takano Chōei** (1804-1850) in 《聞見漫錄》 *Monken manroku*, che vede la luce tra il 1828 e il 1830, utilizza il termine 學師 *gakushi* evidenziando come si tratti di una “disciplina completa”, onnicomprensiva;⁶⁹
- Nel 《和蘭字彙》 *Orandajii*, (Dizionario giapponese-olandese) pubblicato da 桂川甫周 **Katsuragawa Hoshū** (1826-1881) nel 1858, il termine che compare sotto “filosofie” è 理學 *rigaku*; stessa soluzione adottata

⁶⁸ 《異人恐怖伝》 *Ijin kyōfu den*, 鎖国論 *Sakokuron*, traduzione di Jizuki Tadao, pubblicato in 《文明源流叢書》 *Bunmei genryū sōsho*, a cura di 黒澤翁滿 Kurosawa Okinamaro, 1850, pgg.180-217; cit. in: Chen Wen-fen, 2012, p.13

⁶⁹ 《聞見漫錄》 *Monken manroku*, 高野長英全集 *Takano Chōei zenshū*, vol.4, 1930-31, pag.140; cit. in: Chen Wen-fen, 2012, p.13

anche in 《英和對譯袖珍辭書》 *Eiwa taiyaku jūchin jisho*, (Dizionario tasca-
bile inglese-giapponese) del 1862;

- 津田真道 **Tsuda Mamichi** (1829-1903), politico e pensatore di
epoca Meiji, pubblica nel 1861 《性理論》 **Seiron**, il cui titolo rappresenta
proprio la sua traduzione del termine “filosofia”.⁷⁰

Proprio in questo lasso di tempo, tra la fine del periodo Edo e l’inizio della
Restaurazione Meiji, molti dei termini precedentemente utilizzati per indicare in-
distintamente “filosofia”, “filosofia naturale” e “scienze naturali”, vedono gradual-
mente restringersi il proprio campo semantico: nelle prime edizioni dello 朝日新聞
Asahi Shimbun, quotidiano giapponese fondato nel 1879, è possibile trovare
numerosi articoli in cui *rigaku* viene introdotto col significato di “scienze naturali”
o “fisica”, avendo apparentemente perso la sua accezione generale di “filosofia”.

Fukuzawa Yukichi, già menzionato in precedenza, decide, nei primi anni 70’
del XIX° secolo, di optare per il termine 窮理學 *kyūrigaku* come unica traduzione
di “natural philosophy”, intesa come studio delle scienze naturali. Inoltre, nel
1872 un editto del Ministero dell’Educazione sancisce la sostituzione, nei libri di
testo scolastici, dei termini *kyūri* e *rigaku* con 物理 *butsuri*: il libro di testo 《理學
階梯》 *Rigaku kaitei*, (Rudimenti di scienze naturali), pubblicato da Katayama
Junkichi nel 1873, vede cambiato il titolo in 《物理階梯》 *Butsuri kaitei*.⁷¹

In questo modo, si viene a creare un vuoto lessicale in quanto non solo
nessuna delle espressioni utilizzate finora è in grado di rendere adeguatamente il
termine filosofia nella sua complessa accezione europea, limitandosi a evidenziar-
ne solo aspetti specifici - come, del resto, era già accaduto in Cina prima con i ge-
suiti e poi soprattutto con i missionari protestanti; ma i termini utilizzati fino ad
allora vengono ufficialmente a designare ambiti di studio ben diversi, come la fisi-
ca e le scienze naturali.

⁷⁰ Chen Wen-fen, 2012, p.13

⁷¹ Chen Wen-fen, ‘哲學’之創譯與演繹——兼論‘哲學’與‘理學’之辨, *The Initial Translation of “Philosophy” and its Development: Debates between “Tetsugaku” and “Rigaku”*, *Taiwan Dongya Wenming Yanjiu xuekan*, vol.9, n°2 (n°18 in totale), dicembre 2012

Questo vuoto viene colmato da 西周 **Nishi Amane** (1827-1897), filosofo e funzionario imperiale, tuttora spesso considerato come “il padre della moderna filosofia giapponese”. Nato in una famiglia samurai minore presso il feudo di Tsuwano, nell’Honshu meridionale, riceve un’educazione tradizionale in *Shushigaku* nonostante il padre, esperto di *Rangaku*, svolga attività di scienziato e fisico personale del *daimyo*. A metà degli anni 40’ dell’800’, egli comincia ad interessarsi di medicina e, più in generale, di cultura occidentale allorché la lettura del *Commentario sui Dialoghi* di 荻生徂徠 Ogyū Sorai⁷² gli rilevano i limiti intrinseci del neo-confucianesimo di epoca Song, soprattutto in considerazione della scarsa applicabilità dei suoi insegnamenti. Tuttavia, nonostante questa latente critica del sistema ideologico dominante, su esplicita richiesta del *daimyo*, egli, a cavallo tra gli anni 40’ e 50’, svolge attività di insegnante confuciano e ha la possibilità di approfondire i suoi studi classici a Osaka e ad Okayama.

Nel 1853, nello stesso anno in cui il commodoro americano Perry giunge nella baia di Edo al comando di quattro navi militari allo scopo di stabilire rapporti commerciali con il Giappone e ottenerne l’apertura all’Occidente, si verifica in Nishi una svolta significativa: il signore feudale gli affida l’incarico di insegnante presso la succursale di Edo della scuola di Tsuwano. In quegli anni intellettuali e politici giapponesi, sono unanimi, in diversa misura, nell’affermare che occorra acquisire dall’Europa le conoscenze tecnologiche, in particolare nel settore degli armamenti. Nishi Amane è tra questi, tuttavia matura gradualmente una posizione opposta a quella di altri intellettuali come Yokoi Shōnan (1809-1869) e Sakuma Shōzan (1811-1864). Essi si dichiarano favorevoli sì a recepire le acquisizioni dell’Occidente che va industrializzandosi, ma solo inserendole rigidamente all’interno della morale tradizionale orientale – secondo il precetto “Etica orientale

⁷² Ogyū Sorai (1666-1728) è uno dei più influenti filosofi e pensatori confuciani di epoca Edo. Nei suoi scritti egli discute principalmente di come applicare gli insegnamenti morali confuciani al governo e all’ordine sociale. Sostiene che l’etica neo-confuciana del *Shushigaku* risulti insufficiente a garantire la stabilità politica e che i governanti debbano occuparsi anche di questioni più pratiche, come hanno fatto in precedenza gli antichi re e sovrani cinesi. Un’altra critica all’etica del *Shushigaku* la rivolge per il fatto che, secondo lui, la continua enfasi posta sulla moralità dell’individuo finisca per reprimere la vera natura umana, che è fondata sulle emozioni. (J.R. McEwans, *The political writings of Ogyū Sorai*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962)

e conoscenze occidentali” - dove per conoscenze vanno intese quelle abilità e competenze nel senso della espressione inglese *know-how*. Nishi, al contrario, nutre seri dubbi sulla validità dei precetti etici tradizionali del *Shushigaku*, mentre rinasce in lui un marcato interesse per la cultura occidentale. Si impegna quindi a perfezionare le sue conoscenze della lingua olandese e riceve nozioni di base della lingua inglese allorché, nel 1857, ottiene un incarico di aiuto istruttore di lingua olandese presso il neonato Centro di Ricerca sui libri stranieri 蕃書調所 *Bansho Shirabesho*, fondato nel 1855 come espansione dell’Ufficio traduzioni nato all’indomani dell’arrivo di Perry.⁷³

Negli anni 60’, la tendenza di molti intellettuali di avvicinarsi alla cultura occidentale promuove soggiorni-studio all’estero da parte di alcuni studiosi giapponesi: prima Fukuzawa Yukichi in USA nel 1860, poi Nishi Amane e Tsuda Mamichi in Olanda nel 1862. E proprio in una lettera indirizzata al suo amico Matsuoka Rinjiro poco prima di partire, Nishi per la prima volta si sbilancia affermando senza reticenze che “(...) le spiegazioni sui principi della vita fornite dalla disciplina “filosofia” (ヒロソヒ— *hirosohi*) sono superiori a quelle del Confucianesimo Song (... e) il livello di civilizzazione e le istituzioni degli Stati Uniti e dell’Inghilterra, a mio avviso, sorpassano quelle di Yao e Shun, che governarono per volere popolare, e quelle del sistema della dinastia Zhou (...)”.⁷⁴ Dal punto di vista lessicale questo passaggio della lettera rappresenta nel suo piccolo un punto di svolta: Nishi Amane abbandona l’uso di termini di cui si era avvalso in prece-

⁷³ Queste informazioni biografiche sono tratte da T.R.H. Havens, *Nishi Amane and modern Japanese thought*, II. *The Early Development of Nishi’s Thought*, Princeton University Press, 1970, pp.20-39

⁷⁴ 《西洋哲學に對する關心を述べた松岡鱗次郎宛の書翰》 *Seiyō tetsugaku ni taisuru kanshin wo nobeta Matsuoka Rinjirō ateno shokan*, (Lettera a Matsuoka Rinjiro riguardo il mio interesse verso la filosofia occidentale), maggio 1862, in: 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū* (ed.1960) p.8; cit. in: Havens, 1970, pp.43-46; 金山弥平 Kanayama Yahei, *The Birth of Philosophy as 哲學 (Tetsugaku) in Japan*, *Tetsugaku, International Journal of the Philosophical Association of Japan*, vol.1, Tokyo, 2017, pp.172-173; 高柳信夫 Takayanagi Nobuo, *Japan’s “Isolated Father” of Philosophy : Nishi Amane 西周 and His “Tetsugaku 哲学”*, in *Whither Japanese Philosophy? III Reflections through other Eyes* (University of Tokyo Center for Philosophy Booklet 19), Tokyo, 2011, p.82-83

denza, come *kyūrigaku*, *rigaku* e *seirigaku*,⁷⁵ peraltro già ampiamente utilizzati da altri suoi colleghi e amici come lo stesso Tsuda Mamichi, ed utilizza un calco fonetico per l'espressione "filosofia". Se a prima vista questo sembrerebbe un passo indietro, in quanto tale modalità di resa lessicale era stata presto abbandonata dagli stessi gesuiti, che per primi la avevano adottata, in realtà essa rivela la convinzione da parte di Nishi dell'impossibilità di definire ciò che in Occidente si definisce filosofia mediante l'uso di termini preesistenti.

Durante il viaggio per nave, durato otto mesi, egli redige un breve compendio sulla storia della filosofia occidentale, in seguito intitolata 《西洋哲學史の考案斷片》 *Seiyō tetsugakushi no kōan danpen*, in cui utilizza alternativamente il calco fonetico *hirosohi*, lo stesso della lettera menzionata, e un nuovo conio, 希哲學 *kitetsugaku*,⁷⁶ che, a rigore, era già stato utilizzato da Nishi l'anno precedente in 《津田真道「性理學」の跋文》 *Tsuda Mamichi 'Seirigaku' no batsubun*, (Postfazione a "Seirigaku" di Tsuda Mamichi),⁷⁷ quantunque solo ora esso venga usato consapevolmente per tradurre "filosofia".

Questa nuova espressione costituisce un'abbreviazione di 希求哲智 *kikyūte-tsuchi*, che rappresenta la proposta originaria di traduzione del termine, la più vicina al suo significato etimologico: *tetsuchi*, difatti significa letteralmente "saggezza e conoscenza", per estensione anche quindi "sapere"; *kikyū* indica invece "aspirazione, ricerca appassionata". La traduzione letterale sarebbe quindi "aspirazione, ricerca del sapere": aspirazione al sapere, quindi anche amore per il sapere.⁷⁸ Egli stesso spiega nel testo⁷⁹ di essersi ispirato ad un passo dell'opera 《周子通書》

⁷⁵ Secondo *Recent Japanese Philosophical Thought* (Gino Piovesana, Enderle Bookstore, Tokyo, 1963) Nishi smette di utilizzare questi termini proprio nel 1862.

⁷⁶ 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Munetaka shobo, Tokyo, 1981, vol.1, pag.16; cit. in: Chen Wen-fen, 2012, p.16

⁷⁷ op.cit., pag.19; cit. in: Chen Wen-fen, 2012, p.16

⁷⁸ Come è noto, l'origine greca del termine si fa risalire a Pitagora che, rifiutando umilmente la qualifica di sapiente, col termine **filosofo** avrebbe voluto significare solo l'aspirazione a diventarlo, cioè appunto l'amore per la sapienza.

⁷⁹ *Nishi Amane zenshū* (ed.1981), vol.1, pag.19; cit. in: Chen Wen-fen, 2012, p.16

Zhouzi tongshu del letterato e pensatore neo-confuciano 周敦頤 Zhou Dunyi (1017-1073)⁸⁰ che recita:

聖希天, 賢希聖, 士希賢”

“l'uomo saggio aspira al cielo, l'uomo virtuoso aspira a diventare saggio, il letterato aspira a diventare virtuoso”.⁸¹

La seconda e la terza parte della frase possono essere anche tradotte, in senso meno letterale, con “...l'uomo virtuoso aspira a raggiungere il sapere dell'uomo saggio, il letterato aspira ad acquisire il sapere dell'uomo virtuoso”, dove “sapere” in giapponese è, come già detto, *tetsuchi* 哲智. Da qui nascerebbe l'espressione suddetta *kikyūtetsuchi*, dove il carattere 哲, non raro nei testi cinesi classici, viene preferito a 賢.⁸²

L'anno successivo, il 1863, in 《開題門》 *Kaidaimon*, Nishi torna ad utilizzare un calco fonetico, ma questa volta abbinando la scrittura alfabetica *hiragana* a caratteri cinesi scelti per la loro pronuncia simile al suono della parola in olandese/inglese: 斐鹵蘇比 ヒロソヒー *hirosohi*.⁸³

Questa fase per così dire di sperimentazione circa la ricerca della traduzione ottimale del termine “filosofia” coincide con gli anni di soggiorno-studio in Olanda durante i quali, grazie soprattutto all'insegnamento dei professori C. W. Opzoomer e Simon Vissering, Nishi approfondisce maggiormente la sua cono-

⁸⁰ Zhou Dunyi è noto per essere uno dei primi letterati cinesi a unire confucianesimo e cosmologia, spiegando le relazioni che intercorrono tra il comportamento umano e le forze dell'universo. La sua teoria sulla inscindibilità tra metafisica e morale, fondendo etica confuciana con concetti tratti dallo Yijing e dalla dottrina taoista, diviene un caposaldo della teoria neoconfuciana, esercitando grande influenza sul pensiero di Zhu Xi

⁸¹ Zhou Dunyi, *Zhouzi tongshu*, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 2000, pag.35; cit. in: Chen Wen-fen, 2012, p.15.

⁸² Nishi non spiega mai esplicitamente il motivo di questa sua scelta. È probabile che dipenda dal fatto che l'espressione 賢 presenta forti connotati etici, mentre Nishi ritiene più importante porre l'enfasi sulla acquisizione di conoscenza e saggezza caratteristici della disciplina filosofica.

⁸³ *Nishi Amane zenshū* (ed.1981), vol.1, pag.19; cit.in: Chen Wen-fen, 2012, p.16; Takayanagi, 2011, p.83; Kanayama, 2017, p.82

scienza del pensiero occidentale e, conformemente alle tesi del positivismo imperante, abbraccia la religione del progresso. Egli aderisce alle tesi della cosiddetta “filosofia dell’esperienza”, secondo la quale unica fonte di certezza è la conoscenza empirica, limitata ai soli dati *positivi* dell’esperienza sensibile, in grado di stabilire il “come” le cose si comportino, non il “che cosa” o il “perché” delle cose stesse. Le correnti filosofiche che destano in lui maggiore interesse sono, di conseguenza, il positivismo di A. Comte e l’utilitarismo di J. S. Mill: accompagnati da una forte avversione nei confronti della metafisica, che egli definisce “teoria vuota”, perfettamente in linea con le posizioni del pensiero europeo post-idealistico. In questo senso, Nishi riconosce alla filosofia, che definisce “scienza della scienza”, un ruolo guida nei vari campi dello scibile umano.⁸⁴ Presto si rende quindi conto del fatto che i termini utilizzati in precedenza (come *kyūrigaku*, *rigaku* e *seirigaku*) non riescono ad abbracciare l’intero campo semantico coperto dal termine, riducendone il significato prevalente a scienza osservativa di fenomeni esterni. Egli specifica difatti che, agli occhi di un occidentale, “filosofia” è anche “filosofia della mente”, quindi allo stesso tempo anche “psicologia filosofica” e “filosofia morale”⁸⁵.

Tornato in Giappone nel 1866, dapprima lavora come consigliere per gli Affari Europei per conto dello shogunato, diventando poi uno degli intellettuali “illuminati”, fautore ed espressione insieme della Restaurazione Meiji iniziata nel 1868. Da questo momento, egli si dedica completamente alla diffusione della cultura occidentale, e in particolare di quella filosofica, in sintonia con il quadro generale del 文明開化 *bunmei kaika* “civilizzazione e apertura”, per la promozione dell’occidentalizzazione del Giappone dal punto di vista politico, economico, militare e anche culturale.

⁸⁴ Queste brevi notizie sugli orientamenti teorici di Nishi, come quelle elencate in precedenza, sono introdotte al solo fine di chiarire il background ideologico alla base della traduzione del termine filosofia alla quale egli giunge non di primo acchito, ma in seguito a un processo di progressivo approfondimento della filosofia occidentale. Per maggiori approfondimenti circa il percorso formativo di Nishi Amane vedere T.R.H. Havens, *Nishi Amane and modern Japanese thought*, I. *The Intellectual in Japan’s Transition*, Princeton University Press, 1970

⁸⁵ Cfr. G. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought*, Tokyo, Enderle Bookstore, 1963, pp. 11-18, *passim*

E proprio in due opere scritte da Nishi in questi primi anni del periodo Meiji è possibile trovare un nuovo conio lessicale che diverrà poi la definitiva traduzione del termine “filosofia”.

La prima è 《百學連環》 *Hyakugaku renkan* (letteralmente “Collegamenti fra tutte le scienze”), pubblicata tra il 1870 e il 1873, al quale Nishi aggiunge il sottotitolo inglese *Encyclopedia*. Si tratta di una classificazione dettagliata delle discipline scolastiche e rappresenta un tentativo di dimostrare come tutto le discipline dello scibile umano siano tra loro armonicamente connesse.

Dal punto di vista lessicale, nell’opera sono presenti diverse incongruenze: è probabile che Nishi l’abbia redatta utilizzando materiali elaborati per le sue lezioni presso la Accademia Ikueisha a Tokyo senza tuttavia fornire riferimenti bibliografici precisi sulle opere occidentali consultate. La struttura dell’opera consiste in un’introduzione di 25 pagine e in due volumi intitolati rispettivamente 普通學 *Futsūgaku*, (Studi generali, Common Science) e 殊別學 *Shubetsugaku*, (Studi particolari, Particular Science). Tra gli studi particolari è annoverata, sotto la categoria 心理上學 *Shinrijōgaku* (“Studi intellettuali, Intellectual Science”) proprio “philosophy”, indicata con 哲學 *tetsugaku*.⁸⁶ Questo nuovo termine è un’ulteriore abbreviazione di 希哲學 *kitetsugaku* utilizzato in precedenza. All’inizio della sezione ad essa dedicata, Nishi dice:

“Alcune persone chiamano 哲學 (qui accompagnato dall’indicazione di pronuncia ヒロソヒー *hirosohi*) utilizzando i termini 理學 *rigaku* o 窮理學 *kyūrigaku*. (...) In Inghilterra usano ヒロソヒー *hirosohi* in varie accezioni; quindi, per indicare 格物學 *kakubutsugaku* usano i termini ‘Natural Philosophy’ e ‘Philosophy of the Mechanical’; ma ciò avviene solo in Inghilterra. La definizione di ヒロソヒー *hirosohi* è ‘Philosophy is the science of sciences’, ovvero di ‘scienza al di sopra delle scienze’.”⁸⁷

⁸⁶ Havens, 1970, pp.92-93;

⁸⁷ Nishi Amane, *Hyakugaku renkan*, 1873, p.146; cit. in Havens, 1970, p.107

Va notato come Nishi sembrerebbe ammettere la possibilità di tradurre “filosofia” con *rigaku* e *kyūrigaku*, ma in realtà le cita solamente per affermarne la inadeguatezza. Lo stesso nuovo conio, *tetsugaku*, non viene utilizzato costantemente e gli viene ancora preferito il calco fonetico *hirosohi*.

È nella seconda delle sue opere scritte in quegli anni, 《百一新論》 **Hyakuchi shinron**, (Nuova teoria sulle 101 (dottrine), pubblicata nel 1874, che il neologismo si afferma definitivamente come l'unica traduzione possibile per “filosofia”. Si tratta probabilmente del suo scritto più significativo, il culmine del suo percorso formativo: utilizzando il metodo induttivo preso in prestito dal positivismo, egli evidenzia lacune e limiti della tradizione confuciana, la non applicabilità del vecchio sistema di valori alla politica e alla società del tempo. Proprio nella parte finale dell'opera egli scrive:

“(...) Ciò che chiarifica la ‘via del cielo e la via dell'uomo’ ed è in grado di stabilire un metodo di insegnamento è ヒロソヒー *hirosohi*, che io traduco con 哲學 *tetsugaku*, argomento discusso in Occidente sin dall'antichità. Fin qui ho parlato di Insegnamento (教 *oshie*) nel senso di 百教ノ一致也 *hyakkō wa icchi nari* (100 insegnamenti diventano uno), e se si cerca qualcosa di simile, 哲學 *tetsugaku* lo è a tutti gli effetti. (...)”⁸⁸

La nuova parola coniata da Nishi riscuote positiva accoglienza tra gli esperti - come peraltro altri termini del lessico filosofico che egli utilizza per la prima volta nelle due opere menzionate, come vedremo nel seguito di questo lavoro - ed entra a tutti gli effetti nel lessico corrente che proprio in quel periodo, in seguito alla apertura dell'Impero nipponico all'Occidente, si va arricchendo di nuovi lemmi di recente formazione.

Nishi, in quanto membro della *Meiokusha* 明六社⁸⁹, gode di grande prestigio istituzionale e offre la possibilità a molti studenti giapponesi di studiare la fi-

⁸⁸ *Nishi Amane zenshū*, vol.1, 1960, pag.288-89

⁸⁹ La *Meiokusha* è un'associazione culturale fondata il 1° febbraio 1874, su proposta di Mori Arinori (1847-1889), uomo politico di spicco nonché ideatore del moderno sistema scolastico giapponese. Lo scopo è quello di “promuovere civilizzazione” su modello delle grandi potenze occidentali.

losofia occidentale, soprattutto quegli indirizzi a cui egli stesso è legato per formazione personale e che ritiene più rilevanti e utili ai fini del progresso politico-economico del Giappone contemporaneo: quindi, principalmente positivismo e utilitarismo. Anche Tsuda Mamichi, suo compagno di viaggio in Olanda, favorisce tra gli studenti in maniera considerevole lo studio di positivismo, naturalismo e materialismo.

Allorché viene fondata l'odierna Università di Tokyo, nel 1877, molti degli intellettuali amici e colleghi di Nishi, come 加藤弘之 Kato Hiroyuki (1836-1916) e Fukuzawa Yukichi, si avvalgono della sua terminologia filosofica, utilizzandone i nuovi lemmi nelle loro lezioni e conferenze. Qualche anno dopo, nel 1881, 井上哲次郎 **Inoue Tetsujiro** (1855-1944) pubblica 《哲學字彙》 *Tetsugaku jii*, il primo dizionario filosofico giapponese, che registra numerosi neologismi coniaty da Nishi: e l'uso della nuova espressione già nel titolo dell'opera evidenzia come da allora essa venga accolta e si imponga nella cultura del tempo.

Con uno sguardo più approfondito, si nota che sotto il lemma “philosophy”, sono denominate anche alcuni indirizzi specifici della disciplina. Tuttavia, se da un lato *Tetsugaku* è utilizzato come termine generale e compare nella maggior parte delle definizioni, quali 經驗哲學 *keiken tetsugaku*, “empirical philosophy”, 獨斷哲學 *dokudan tetsugaku*, “dogmatic philosophy”, 實驗哲學 *jikken tetsugaku*, “positive philosophy”, dall'altro tuttavia permangono anche composti che utilizzano ancora il termine *rigaku*: 批評理學 *hihyō rigaku*, “critical philosophy”, 實踐理學 *jissen rigaku*, “practical philosophy”, 懷疑理學 *kaigi rigaku*, “sceptical philosophy”, con la quale si individuano, come si nota, sia correnti che branche del sapere filosofico.

Il nuovo conio, difatti, viene inizialmente utilizzato solamente per indicare la filosofia in generale, in linea con quanto in effetti afferma lo stesso Nishi, ovvero che *tetsugaku* è un “argomento discusso in Occidente sin dall'antichità”, intendendo in tal modo un ambito generale di problemi e una modalità generale del

Gioca un ruolo fondamentale nel diffondere il pensiero occidentale in Giappone attraverso lezioni pubbliche in varie università giapponesi nonché tramite la sua rivista, 明六雜誌 *Meiroku zasshi*.

pensiero, senza alcuna ulteriore specificazione. Ed è forse questo il motivo per cui, negli anni 80' del XIX° secolo, esso sembra convivere con quei termini di stampo confuciano come *rigaku*, che Nishi rigetta.

A tal proposito, va aggiunto che proprio in quegli anni nel panorama intellettuale giapponese iniziano ad emergere punti di vista differenti sulla “europeizzazione del Paese”. Tra i motivi di questo cambiamento di rotta, come è noto, vanno annoverate le idee formulate dalla fazione conservatrice del governo Meiji, secondo la quale un eccessivo assorbimento del pensiero occidentale in merito ai diritti individuali, ai rapporti Stato-popolo ecc.– si intende quindi a quelle stesse teorie alle quali si ispirano le lotte dei popoli europei a partire dalla Rivoluzione francese – potrebbe mettere in questione centralità e prestigio dell’autorità imperiale.

In questo clima, vengono diffuse molte pubblicazioni di intellettuali e pensatori prestigiosi contrari all’eccessiva influenza occidentale sul Paese e favorevoli al ritorno ai valori giapponesi originari, proprio come argine contro l’europeizzazione della società nipponica. All’interno di questo dibattito, si inserisce anche una questione di categorizzazione e definizione lessicale dei valori giapponesi tradizionali. Continuare ad usare termini tradizionali, che tuttavia hanno già mostrato i loro limiti nel cercare di significare compiutamente concetti di derivazione europea, o accettare l’uso delle nuove espressioni? E, nel caso si scelgano i termini classici, riaffermare la distinzione netta tra la cultura occidentale e quella orientale, o piuttosto estendere l’uso dei nuovi termini anche alla tradizione giapponese, affermandone la pari dignità rispetto alla civiltà europea?

In questo dibattito, il maggiore contributo lo dà probabilmente Inoue Tetsujiro, autore del già menzionato dizionario filosofico.

Inoue Tetsujiro, dopo aver studiato in Germania dal 1884 al 1890, al suo ritorno in Giappone si dedica alla affermazione del confucianesimo come una vera e propria “filosofia”. Tra il 1901 e il 1905 egli pubblica tre monografie in cui *tetsugaku* viene utilizzato come unico termine per definire “filosofia”, come dimostra il titolo stesso delle opere: 《日本陽明學派の哲學》 *Nihon Yōmeigakuha no tetsugaku* (La filosofia della scuola giapponese di [Wang] Yangming, 1901); 《日本古學

派の哲學》 *Nihon kogakuha no tetsugaku* (La filosofia dell'antica scuola giapponese, 1902); 《日本朱子學派の哲學》 *Nihon Shushigakuha no tetsugaku* (La filosofia della scuola giapponese di Zhuzi [Zhu Xi], 1905).

Altri intellettuali si spingono anche oltre, estendendo il campo semantico di *tetsugaku* all'intera tradizione orientale: non solo alla storia della filosofia giapponese, ma anche a quella della filosofia cinese. E alcuni intellettuali giapponesi non scrivono solo di storia della filosofia giapponese, ma anche di storia della filosofia di altri paesi, tra cui anche molte opere di storia della filosofia occidentale e soprattutto di storia della filosofia cinese.

井上圓了 **Inoue Enryō** (1859-1919) pubblica nel 1888 《哲學要領》 *Tetsugaku yōryō*, (Fondamenti della filosofia), opera di carattere generale che contiene una sezione dedicata alla filosofia cinese (支那哲學 *Shina tetsugaku*), una dedicata a quella indiana oltre a una corposa sezione dedicata alla filosofia occidentale, dall'età classica all'età moderna; nello stesso anno 内田周平 **Uchida Shūhei** (1857-1944) scrive 《支那哲學史》 *Shina tetsugakushi*, (Storia della filosofia cinese); dopo di lui, si hanno due opere con lo stesso titolo della precedente, scritte da un professore dell'Università di Waseda, 松本文三郎 **Matsumoto Bunzaburō** (1869-1944), e da un letterato e musicologo 遠藤隆吉 **Endō Ryūkichī** (1874-1946), e pubblicate rispettivamente nel 1898 e nel 1900. In quegli anni nasce anche una Società di Filosofia (哲學會 *Tetsugaku-kai*, 1884), che annovera tra i suoi fondatori lo stesso Nishi Amane, e che a partire dal 1887 pubblica un suo periodico 《哲學雜誌》 *Tetsugaku zasshi*, che non tratta solamente di filosofia occidentale. Nello stesso anno vengono inoltre fondate una casa editrice, la 哲學書院 *Tetsugaku shoin*, e la “Scuola di Filosofia” 哲學館 *Tetsugakukan*, che diverrà successivamente l'odierna Toyo University.

A ulteriore riprova di questa definitiva affermazione del termine, nel 1904 viene addirittura eretto il 哲學堂 *Tetsugakudō*, il “santuario della filosofia”, il cui edificio principale ospita altari in onore di Socrate, Kant, Buddha Sakyamuni e Confucio: in seguito visitato anche dal celebre intellettuale cinese Liang Qichao.

Oltre a Liang Qichao, molti altri intellettuali e studenti cinesi, recandosi in Giappone, si imbevono di questo clima di vivace dibattito intellettuale, mentre, specialmente dopo la guerra sino-giapponese del 1894, l'influenza del Giappone sulla Cina diviene sempre più penetrante.

In conclusione, l'introduzione e il processo di consolidazione del termine 哲學 *tetsugaku*, lungi dall'essere una mera questione terminologica, una scelta lessicale confinata nell'ambito dei dizionari di lingua, si afferma in Giappone all'interno di un dibattito molto più vasto sulla modernizzazione del Paese, l'ampliamento degli orizzonti culturali tradizionali e la compatibilità tra cultura occidentale e civiltà giapponese. Ed è sintomatico che il dibattito passi, almeno in parte, attraverso il lessico scientifico e filosofico, a significare che, soprattutto in Giappone, grazie alla lungimiranza di Nishi Amane, si riconosce alla scienza e alla filosofia, sull'esempio di quanto avviene nell'Europa moderna, il merito di aver messo in atto processi sociali, politici ed economici molto avanzati, mentre si fa strada in molti la convinzione che, con l'avanzamento delle scienze, ciò possa avvenire anche in Giappone, nonostante le condizioni in cui si trovano le società orientali.

Inamura Sanpaku, Udagawa Genzui, Okada Hosetsu 波留麻和解 <i>Haruma waga</i> 1796	Jizuki Tadao 異人恐怖伝 <i>Ijin kyōfu den</i> 1801	Watanabe Kozan 外國事情書 <i>Gaikoku jijōsho</i> pre 1839	Takano Chōei 聞見漫録 <i>Monken manroku</i> 1828-30	Katsuragawa Hoshū 和蘭字彙 <i>Orandajii</i> 1858	Tsuda Mamichi 性理論 <i>Seiriron</i> 1861	英和對譯袖珍辭書 <i>Eiwa taiyaku jūchin jisho</i> 1862
鴻儒 碩學學修 究理 學文	窮理科	物理の學	學師	理學	性理論	理學

<p>Nishi Amane</p> <p>西洋哲學に對する關心を述べた松岡鱗次郎宛の書翰</p> <p><i>Seiyō tetsugaku ni taisuru kanshin wo nobeta Matsuoaka Rinjirō ateno shokan</i></p> <p>1862</p>	<p>Nishi Amane</p> <p>津田真道「性理學」の跋文</p> <p><i>Tsuda Mamichi 'Seirigaku' no batsubun</i></p> <p>1862</p>	<p>Nishi Amane</p> <p>西洋哲學史の考案斷片</p> <p><i>Seiyō tetsugakushi no kōan danpen</i></p> <p>1863</p>	<p>Nishi Amane</p> <p>開題門</p> <p><i>Kaidaimon</i></p> <p>1863</p>	<p>Nishi Amane</p> <p>百學連環</p> <p><i>Hyakugaku renkan</i></p> <p>1870-73</p>	<p>Nishi Amane</p> <p>百一新論</p> <p><i>Hyakuichi shinron</i></p> <p>1874</p>
<p>ヒロソヒー</p>	<p>希哲學</p>	<p>ヒロソヒー</p> <p>希哲學</p>	<p>斐鹵蘇比</p> <p>(ヒロソヒー)</p>	<p>哲學</p>	<p>哲學</p>

1.4 Introduzione e consolidamento in Cina di *tetsugaku/zhexue*

Secondo quanto riportato nel dizionario etimologico del cinese moderno 近現代辭源 *Jinxiandai ciyuan*,⁹⁰ la prima comparsa del termine 哲學 *zhexue* in cinese dovrebbe risalire al 1879. Sarebbe infatti contenuto nel secondo volume della prima edizione di 《增廣英字指南》 **Zengguang yingzi zhinan** *Method for Learning English* di 楊少坪 **Yang Shaoping**:

“philosophy, 哲學, 性理學”.

Interessante notare come nell’opera, una sorta di glossario guida per l’apprendimento della inglese, sia data come prima traduzione di “filosofia” proprio il neonato termine giapponese, mentre altri vocabolari e dizionari bilingue fino alla fine XIX° secolo non lo recepiscono.

Il dizionario etimologico riporta inoltre che il nuovo lemma è presente anche nell’opera, datata 1889, 《游歷日本圖經》 **Youli riben tujing** “prospetto di un viaggio di piacere in Giappone” di 傅雲龍 **Fu Yunlong** (1840-1901):

所謂哲學者, 西學之性學也。⁹¹

“ciò che è chiamato *zhexue* (filosofia), è lo ‘studio della natura’ dell’occidente”

La suddetta pubblicazione è uno dei diari scritti da Fu durante il viaggio che lo conduce, per conto dello 總理衙門 *Zongli Yamen*, ufficio governativo che nel 1901 diverrà il Ministero per gli Affari Esteri, in ben 11 paesi in poco più di 2 anni, dal 1887 al 1889, in cui egli annota informazioni su storia, geografia, politica, usi e costumi dei luoghi visitati.

Un ulteriore utilizzo del termine 哲學 *zhexue* risale al 1888. Lo studioso cinese 顧厚燾 **Gu Houkun**, facente parte della stessa legazione ufficiale di Fu Yunlong, arriva in Giappone nel novembre del 1887 e, nell’arco di sei mesi, completa un breve testo (soli due *juan*, per un totale di 74 pagine) dal titolo 《日本新政考》

⁹⁰ Shanghai cishu chubanshe, Shanghai, 2010.

⁹¹ Fu Yunlong, *Youli Riben Tujing*, vol.20, 日本文學上 *Riben wenxue shang* “letteratura giapponese, parte 1”

Riben xinzheng kao (materiali di riferimento sulle riforme modernizzatrici del Giappone). Nel secondo volume, precisamente nella sezione 治法 *zhifa* “metodi di governo”, allorché descrive il programma di studio delle scuole giapponesi, parla di “branca di filosofia” 哲學科 *zhexueke*. Quest’opera, comunque, vedrà la luce per la prima volta solo nel 1894, e verrà poi inclusa in 《西政叢書》 *Xizheng congshu* (Raccolta di scritti sul governo dei (paesi) occidentali), compilato da Liang Qichao nel 1897.⁹²

Quasi contemporaneamente, viene pubblicato 《日本國志》 **Riben Guozhi**, voluminoso scritto in 12 sezioni divise in 40 *juan*, redatto dal diplomatico 黃遵憲 **Huang Zunxian** (1848-1905), che fornisce un quadro dettagliato di storia, politica, cultura e società del Giappone, per il quale dimostra interesse e curiosità lo stesso imperatore cinese Guangxu. Come Gu Houkun, anche Huang, nell’illustrare il programma di studio delle scuole ed università giapponesi, utilizza il nuovo termine *zhexue*, riferendosi in particolare al *curriculum studiorum* disponibile presso l’Università di Tokyo:

(...) 文學分為二科，一哲學，謂講明道義、政治學及理財學科 (...) ⁹³

“(...) Il curriculum di letteratura si divide in due branche, la prima (comprende) la filosofia (*zhexue*), come è chiamata (la disciplina) che spiega la moralità, la politica e la finanza, (...)”

Ulteriore attestazione del termine si ha in 《東游日記》 **Dongyou riji**, (Diario di un viaggio in Oriente), scritto da 黃慶澄 **Huang Qingcheng** (1863-1904) del 1893, e pubblicata nel 1894, in occasione del suo viaggio in Giappone, su invito dell’ambasciatore cinese a Tokyo. A *Dongyou riji*, come a *Riben Guozhi*, si riconosce il grande merito di divulgare e presentare al pubblico cinese lo sviluppo del Giappone dal punto di vista politico, economico e sociale, grazie ad uno stile di scrittura più elaborato e scorrevole, il che lo pone su un livello superiore rispetto

⁹² *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, a cura di Milena Doleelová-velingerová, Rudolf G. Wagner, Springer Verlag, Heidelberg, 2013, pp.171-173

⁹³ Huang Zunxian, *Riben Guozhi*, *juan* 32, 學術志— *xueshuzhi yi*, 西學 *Xixue*

ad altre precedenti analoghe pubblicazioni sul medesimo tema. L'autore inserisce nell'opera molti termini in quel periodo utilizzati esclusivamente in giapponese, tra cui appunto 哲學 *zhexue*⁹⁴.

Due anni più tardi, nel 1896, è 宋恕 **Song Shu** ad utilizzare ancora il nuovo conio giapponese nella sua lettera allo studioso giapponese 岡鹿門 Oka Rokumon (《致岡鹿門書》 **Zhi Gang Lumen shu**), in cui chiede intenzionalmente maggiori informazioni sulla *Tetsugaku kai*, la Società di Filosofia fondata nel 1884, e sugli sviluppi recenti della filosofia giapponese, allo scopo di fondare lui stesso una società filosofica cinese a Shenzhou.⁹⁵ Anche in questo caso, come nelle opere precedentemente menzionate, il termine viene riportato con riferimento alla suddivisione dei curricula dell'Università di Tokyo.

Fino a questo momento la presentazione dei successi conseguiti dal Giappone viene riportata in un'ottica di semplice reportage della situazione politica, sociale ed economica dei paesi stranieri, senza che ciò intacchi minimamente la profonda convinzione della superiorità culturale della Cina rispetto al Giappone o all'Occidente, secondo il modello ormai da tempo affermato del 中體西用 *Zhongti Xiyong*. Invece, con la sconfitta subita nel breve conflitto contro il Giappone del 1895, in Cina si opera una svolta. A questo punto, diversi politici e intellettuali cinesi, oltre allo stesso imperatore Guangxu, assumono gradualmente consapevolezza del fatto che non è sufficiente promuovere una modernizzazione esclusivamente tecnologica e militare senza operare nel contempo una radicale riforma politica e istituzionale sul modello della Restaurazione Meiji giapponese del 1868.

Nel 1898 viene lanciata la Riforma dei Cento giorni, e 康有為 **Kang Youwei** (1858-1927), suo principale promotore, pubblica tre brevi testi in cui viene utilizzato il termine *zhexue* in riferimento, come già avvenuto in altre pubblicazioni precedenti, ai curricula e ai programmi di studio giapponesi ed europei, ma in

⁹⁴ Huang Qingcheng, *Dongyou riji*, in 《走向世界丛书》 *To the World series*, yuelu shushe, Changsha, 1985, vol.3, p.341

⁹⁵ Song Shu, *Zhi Gang Lumen shu*, 3 luglio 1896, in 《宋恕集》 *Song Shu ji* a cura di 胡珠生 Hu Zhusheng, Zhonghua shuju, 1993, p.557

questo caso auspicando che anche la Cina adotti tali modelli accademici per il proprio sistema educativo.

Le tre pubblicazioni in questione sono 《請廣譯日本書派遊學折》 *Qing guangyi Riben shupai youxue zhe*, 《請開學校折》 *Qing kaixuexiao zhe*, 《日本書目志》 *Riben shumuzhi*. Nella prima l'autore auspica un maggior numero di traduzioni di opere recenti pubblicate in Giappone, e utilizza il termine *zhexue* come disciplina facente parte del curriculum di studi giapponesi⁹⁶; nel secondo testo la parola compare come una delle quattro macro-discipline facenti parte del programma di studio delle università europee.⁹⁷ La terza opera rappresenta il culmine di un progetto al quale Kang Youwei lavorava da quasi un decennio: la compilazione di una corposa bibliografia di testi giapponesi, in totale più di 7000, suddivisi in 15 categorie, 門 *men*, sul modello dei cataloghi bibliografici giapponesi dell'epoca.⁹⁸ *Zhexue* viene inserita come disciplina all'interno della categoria più generale di 理學 *lixue*, “scienze naturali”.⁹⁹

La Riforma dei Cento Giorni viene stroncata dall'imperatrice vedova Cixi nel settembre del 1898 e molti dei suoi promotori vengono costretti ad un esilio forzato – tra gli altri, lo stesso Kang Youwei che si rifugia in Giappone - o addirittura giustiziati. Il soggiorno in Giappone di questi intellettuali cinesi, sia esso forzato o volontario, consente loro di entrare maggiormente in contatto con la cultura occidentale grazie alla cospicua mole di traduzioni giapponesi di opere straniere già pubblicate, convincendoli ancor più dell'assoluta necessità di importare in Cina il modello di sviluppo giapponese, stavolta non solo a livello politico e istituzionale, ma anche a livello culturale.

⁹⁶ Kang Youwei, *Qing guangyi Riben shupai youxue zhe*, in 《康有为政论集》 *Kang Youwei zhenglun ji* vol.1, a cura di 汤志钧 Tang Zhijun, Zhonghua shuju, Pechino, 1998, p.303

⁹⁷ Op.cit. p.306

⁹⁸ 沈国为 Shen Guowei, 《康有为及其日本书目志》 *Kang Youwei ji qi Riben shumu zhi*, Wakumon n°5, 2003, pp.55-56

⁹⁹ Kang Youwei, *Riben shumu zhi*, in 《康有为全集》 *Kang Youwei quanji* vol.3, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1992, pp.652-653; cit. in; Shen Guowei, 2003, p.55; Xiong Yuezhi, 2011, p.142

Esemplare, in questa prospettiva, può essere considerato il breve saggio scritto da 梁啟超 **Liang Qichao** (1873-1929), tra i riformatori riparati in Giappone dopo il fallimento delle riforme dei Cento Giorni, intitolato 《論學日本文之益》 **Lun xue Ribenwen zhi yi**, (Trattato sui vantaggi (dell'apprendimento) della lingua giapponese) del 1899. Particolarmente rilevante, all'inizio del saggio, è il secondo periodo in cui si legge:

日本自維新三十年來，廣求智識于寰宇，其所譯所著有用之書，不下數千種。而尤詳于政治學、資生學，即理財學，日本謂之經濟學、智學，日本謂之哲學、群學，日本謂之社會學等皆開民智強國基之急務也。

“Sono passati trent'anni da quando il Giappone si è modernizzato, ed ha setacciato il mondo intero alla ricerca di (nuove) conoscenze; ammontano a non meno di mille i libri utili che [i giapponesi] hanno tradotto e scritto: e sono in particolare ben ferrati riguardo agli studi politici, riguardo agli studi sul sostentamento (lo studio dell'amministrazione del denaro; i giapponesi la chiamano *jing-jixue*), riguardo lo studio della saggezza (i giapponesi lo chiamano **zhexue**) e per quel che concerne lo studio sui “gruppi” (i giapponesi lo chiamano *shehuixue* [sociologia]); tutti questi sono compiti urgenti per aprire [promuovere] la saggezza del popolo e rafforzare la fondazione della nazione.”¹⁰⁰

Nell'ultimo decennio dell'800, analogamente a quanto avvenuto in Giappone nel decennio tra il 1870 – 80, le opere di carattere puramente filosofico in cui si utilizza il termine *zhexue* sono opere occidentali tradotte in cinese. E questo riconoscimento della nuova espressione avviene nell'arco di pochi anni: un esempio è rappresentato da due traduzioni di 嚴復 **Yan Fu** (1854-1921). In 《天演論》 **Tianyan lun**, traduzione redatta tra il 1898 e il 1901 dell'opera *Evolution and Ethics* di A. Huxley, egli utilizza ancora un calco fonetico, per altro diverso rispetto a quello fornito più di 250 anni prima da Aleni, per tradurre il termine inglese

¹⁰⁰ Xiong Yuezhi, 2011 ritiene che l'annotazione sulla diversa resa del termine filosofia nelle due lingue riveli una certa ritrosia da parte di Liang Qichao ad accettarne la traduzione giapponese. In verità è difficile abbracciare questa tesi in quanto Liang Qichao stesso utilizza 智學 *zhixue*, un composto utilizzato per la prima volta da Ernst Faber nel 1874 (vedi paragrafo 1.2).

“philosophy”: 斐洛甦非 *feiluosufei*.¹⁰¹ Successivamente, nel 1903, nel tradurre **On Liberty** di J.S. Mill, egli adotta invece il termine giapponese *tetsugaku/zhexue*.¹⁰²

Il motivo di questo boom di traduzioni di opere occidentali e giapponesi va ricercato nel dibattito scaturito in seguito al già menzionato fallimento della Riforma dei Cento Giorni di Kang Youwei nel 1898 e alla rivolta dei Boxer del 1900. La Cina non sembra fare passi avanti rispetto ai fallimenti della restaurazione Tongzhi e dell’“auto rafforzamento”. Il fallito sviluppo della Cina è dovuto al fatto che essa si concentra soltanto sull’importazione di tecnologie occidentali senza attuare riforme profonde e radicali del sistema politico-istituzionale, fallite, a loro volta, a causa della miopia di parte della classe dirigente. Urge quindi un nuovo corso di riforme che, come già detto, vada oltre un semplice programma di sviluppo politico e istituzionale, ma investa anche la vita culturale.

E questo comporta, a loro parere, lo studio e l’assimilazione delle idee e dei valori occidentali. Gli intellettuali, molti dei quali si trovano in Giappone, come gli stessi Kang Youwei e Liang Qichao, cominciano quindi ad approfondire lo studio della filosofia occidentale con il proposito di introdurne direttamente in Cina il patrimonio di idee e valori che essa rappresenta.

In conseguenza di ciò, nell’arco di pochi anni il termine *zhexue* diviene quindi lo standard nelle pubblicazioni intellettuali (siano esse traduzioni da opere occidentali e giapponesi o opere originali cinesi), e viene utilizzato negli stessi titoli di tali opere, come in alcuni degli esempi che seguono:

- 《哲學總論》 **Zhexue zonglun**, scritto da Cai Yuanpei, 1901;
- 《哲學史》 **Zhexue shi**, traduzione da 蟹江義丸 Kani’e Yoshimaru, 1902;
- 《哲學概論》 **Zhexue gailun** traduzione da 桑木嚴翼 Kuwaki Gen’yoku, 1902;

¹⁰¹ Yan Fu, *Tianyan lun*, p.65

¹⁰² Yan Fu, 《群己權界論》 *Qunji quanjie lun*, 1903, in: Ori Sela, 2013

- 《哲學原理》 *Zhexue yuanli* traduzione da 井上圓了 Inoue Enryō, 1903;
- 《哲學綱領》 *Zhexue gangling*, scritto da 師孔 Shi Kong, 1903;
- 《哲學辨惑》 *Zhexue bianhuo*, di 王國維 Wang Guowei, 1903;
- 《希臘古代哲學史概論》 *Xila gudai zhexue shi gailun*, di 公猛 Gong Meng, 1903;
- 《希臘大哲學家雅里大德勒傳》 *Xila da zhexuejia Yalidadele chuan*, di Wang Guowei, 1904;
- 《希臘大哲學家柏拉圖傳》 *Xila da zhexuejia Bolatu chuan*, di Wang Guowei, 1904

A tal proposito è rilevante in particolare, 《哲學辨惑》 *Zhexue bianhuo* (Chiarificazioni sulla filosofia), un articolo di **Wang Guowei**¹⁰³ del 1903 in cui egli presenta la propria opinione riguardo a un dilemma sorto in quegli anni in Cina proprio a seguito dell'introduzione del termine *zhexue*.

Il pensiero cinese, antico di oltre due millenni, può essere considerato “filosofia”? Esiste una “filosofia cinese”? In altre parole, si può estendere l'uso del nuovo termine anche al pensiero cinese? La risposta di Wang a tal proposito è chiara: il nuovo termine abbraccia l'intero campo del pensiero cinese. Egli quindi riconosce l'importanza dell'introduzione in Cina di questa nuova denominazione e si dimostra anzi polemico nei confronti di tutti coloro che ancora utilizzano il termine 理學 *lixue* per tradurre il corrispondente termine occidentale. In aggiunta, egli evidenzia l'importanza che la filosofia riveste nell'educazione delle persone e quindi del benessere della nazione. Nel dettaglio, sono cinque le considerazioni che lui porta avanti nel breve articolo:

- (一) 哲學非有害之學 “la filosofia non è uno studio pericoloso, insidioso”;

¹⁰³pubblicato all'interno della rivista 《教育世界》 *Jiaoyu shijie*, n°98 di luglio 1903;

- (二) 哲學非無益之學 “la filosofia non è uno studio inutile e senza scopo”;
- (三) 中國現時研究哲學之必要 “la Cina in questo periodo deve approfondire lo studio della filosofia”;
- (四) 哲學為中國固有之學 “la filosofia è una disciplina di studio che la Cina possiede già in origine”;
- (五) 研究西洋哲學之必要 “la filosofia occidentale deve essere studiata”.

Da queste considerazioni si evince una radicale differenza nel primo uso di *tetsugaku/zhexue* in Giappone e in Cina: in Giappone l'utilizzo del termine di nuovo conio resta per diversi anni limitato solo alla filosofia occidentale, e ha serie difficoltà a imporsi come unica espressione per definire anche il pensiero tradizionale giapponese e cinese: d'altronde, lo stesso creatore della parola, Nishi Amane, la intende inizialmente solo nella prima accezione.¹⁰⁴

In Cina, al contrario, con il graduale diffondersi di questo termine in pubblicazioni di carattere filosofico, esso diventa contemporaneamente espressione standard sia per riferirsi al pensiero cinese, sia per definire la filosofia occidentale. Ciò è dovuto probabilmente al fatto che la Cina, per quanto sia consapevole della necessità di dover importare, oltre alle tecnologie, anche le idee e i modelli politico-sociali occidentali, non intenda in alcun modo sminuire il proprio passato o collocarlo su un gradino più basso della cultura occidentale.

“Escludere” in questa maniera il proprio passato dalla cultura filosofica corrente significherebbe perdere la “sinità” della Cina stessa, distruggere una “nazione” avviata in una nuova fase di sviluppo, e ciò non è in alcun modo accettabile: gli stessi intellettuali di spicco sono tutti nati, cresciuti ed educati secondo i dettami dei valori tradizionali cinesi. Per questo motivo essi si impegnano a ritrovare la “filosofia” 哲學 *zhexue* nella tradizione culturale della Cina, anche se questa categoria di pensiero si presenta come nuova e non è mai stata utilizzata prima. Essi cominciano quindi a scrivere, o riscrivere, la “nuova storia” della filosofia

¹⁰⁴ Ori Sela, 2013

cinese, cercando di individuare cosa debba essere ritenuto importante al suo interno, quali idee debbano richiamare attenzione maggiore, quali autori vadano preferibilmente studiati, cosa vada insomma valorizzato del lungo percorso speculativo cinese, tale da poter essere considerato *zhexue*.

A tal proposito vengono redatte diverse opere di carattere storico-filosofico, soprattutto a partire dagli anni 10'. L'opera ritenuta generalmente la più significativa, sia dal punto di vista filosofico, sia nell'ambito dell'uso di *zhexue* come termine per definire l'intero pensiero tradizionale cinese, è 《中國哲學史大綱》 **Zhongguo zhexueshi dagang**, (Lineamenti di storia della filosofia cinese), scritta da 胡適 **Hu Shi** e pubblicata nel 1919. Per quanto sia indubbio il merito di Hu Shi nel consolidare l'espressione *zhexue*, rilevanti considerazioni lessicali sul termine importato dal Giappone sono contenute in un'opera anteriore: 《中國哲學史》 **Zhongguo zhexueshi**, (Storia della filosofia cinese),¹⁰⁵ scritta e pubblicata nel 1916 da 謝無量 **Xie Wuliang** (1884-1964).

Nella prefazione l'autore afferma che, nonostante *zhexue* sia un "termine trodotto in una nazione orientale" (東邦之譯語)¹⁰⁶, per riferirsi alla tradizione culturale dell'Occidente, in verità "c'è solo una Via" (道一而已). Egli continua affermando che "l'arte della Via (il Taoismo) è filosofia" (道術即哲學也) e che "Ru (il Confucianesimo) è filosofia" (儒即哲學也). In questo modo Xie vuole intendere che, per quanto le varie filosofie sembrano differire per periodo e luogo di elaborazione, i contenuti di cui esse si occupano sono gli stessi: in quanto "quello che esse (le diverse filosofie) studiano, i principi che ricercano in sostanza non sono diversi" (所學之事。所究之理。固無不同者矣。). E ancora continua citando in inglese H. Spencer:

"knowledge of the lowest kind is un-unified knowledge; Science is partially-unified knowledge; Philosophy is completely-unified knowledge".

¹⁰⁵ Zhonghua shuju, Taiwan, Cina, 1916

¹⁰⁶ Op. cit. prefazione (緒言) p.1 (一)

A ciò Xie aggiunge che “tutti i principi della scienza derivano senza eccezioni dalla filosofia [...] la filosofia è in sostanza la sorgente della scienza” (凡科學之原理, 無不出於哲學 [。 。 。] 哲學實為科學之原理¹⁰⁷).

In questo modo, il termine di recente conio diventa di uso corrente per tutti coloro che intendano ritrovare la “filosofia” nella Cina del passato e, in contemporanea, vengono istituiti numerosi dipartimenti di filosofia in diverse università cinesi, e al loro interno si organizzano corsi in filosofia occidentale, cinese e indiana.

Durante gli anni 20' e 30' gli studiosi cinesi continuano a scrivere e pubblicare numerose storie della filosofia cinese, come 《周秦哲學史》 *Zhou Qin zhexueshi* (Storia della filosofia dalla dinastia Zhou alla dinastia Qin) di 陆懋德 **Lu Maode** del 1923; 《中國哲學史》 *Zhongguo zhexueshi* (Storia della filosofia cinese), del 1929 ad opera di 鍾泰 **Zhong Tai**; 《秦漢哲學史》 *Qin-Han zhexueshi*, (Storia della filosofia dalla dinastia Qin alla dinastia Han), del 1936 scritto da 姚舜欽 **Yao Shunqin**; 《中國哲學史綱要》 *Zhongguo zhexueshi gangyao*, (Profilo di storia della filosofia cinese), del 1934 a cura di 蔣維喬 **Jiang Weiqiao** e 楊大膺 **Yang Daying**; 《中國哲學史通論》 *Zhongguo zhexueshi tonglun*, (Compendio di storia della filosofia cinese) di 范壽康 **Fan Shoukang** pubblicato nel 1936.

La più significativa delle opere di storia di filosofia scritte in questo arco di tempo è indubbiamente 《中國哲學史》 *Zhongguo zhexueshi*, (Storia della filosofia cinese) di 馮友蘭 **Feng Youlan** (1895-1990), che consta di due volumi, pubblicati rispettivamente nel 1931 e nel 1934. Feng Youlan è un esempio di quegli intellettuali cinesi che, pur ritenendo che la Cina antica non posseda un equivalente della categoria occidentale di “filosofia”, riconoscono l'importanza che l'uso del termine di recente introduzione rivesta nel trattare il pensiero cinese tradizionale, accettandone pienamente l'inserimento nel lessico cinese ufficiale. E proprio nel dibattito riguardante il lessico filosofico cinese moderno Feng giocherà un ruolo importante in virtù di quanto afferma nell'introduzione dell'opera, nel brano riportato in precedenza.

¹⁰⁷ Op. cit. prefazione (緒言) p.2 (二)

In conclusione, l'introduzione dal giapponese del termine 哲學 *zhexue* e la sua conseguente diffusione in scritti non solamente filosofici va di pari passo con la necessità che la Cina avverte pressante di studiare le idee e i valori occidentali e di guardare al proprio passato con occhi diversi, usando metodi e terminologie occidentali.

È possibile tracciare un percorso analogo di introduzione e diffusione lessicale del termine 哲學 *zhexue* anche per altri lemmi di stampo filosofico? Modalità e velocità di introduzione e standardizzazione sono le stesse registrare per “filosofia”?

Capitolo Secondo

LA TRADUZIONE DEI TERMINI FILOSOFICI

La lunga e laboriosa vicenda relativa alla traduzione del termine filosofia in lingue nella quale non è possibile utilizzare la traslitterazione della parola greca, come quelle orientali, non rappresenta solo una questione meramente linguistica, riflette, invece, la complessità che quel termine richiama, in un certo senso, la sua unicità. Nel momento in cui quel termine viene introdotto nel lessico cinese, in un particolare contesto storico-politico, si va realizzando un processo di modernizzazione del Paese, all'interno del quale un ruolo fondamentale svolgono le relazioni, anche in campo culturale, tra Occidente e Oriente.¹⁰⁸ In questo senso, la esigenza di rendere accessibile alla cultura cinese concetti altrettanto complessi e particolarmente significativi della tradizione filosofica occidentale produce tentativi molteplici di formazione di un lessico filosofico che si riflette in particolare in concetti di uso ricorrente per i quali non è possibile trovare termini corrispondenti nel lessico letterario cinese tradizionale.

2.1. La scelta del lessico di riferimento

In questa rete di fattori storici, culturali e linguistici non è sempre facile individuare per tutti i termini di nuovo conio il processo di formazione, così come è difficile anche verificare la maggiore o minore influenza di un'opera o di un autore sulle pubblicazioni successive. Il compito di chi si avvicina a questi problemi incontra poi altre difficoltà relativamente alla scelta dei termini più significativi, non solo per la frequenza del loro uso, quanto soprattutto, per la maggiore importanza che rivestono dal punto di vista tanto lessicale, quanto propriamente concettuale.

¹⁰⁸ Fu in questo contesto storico generale, nella fase in cui "(...) la Cina si sarebbe avviata verso la modernità, che venne configurandosi l'incontro/scontro tra l'Occidente e il Celeste Impero e, più in generale, la "scoperta del mondo" da parte cinese e la "scoperta della Cina" da parte degli "altri." G. Samarani, Introduzione al volume terzo di *La Cina, Verso la modernità*, a c. di G. Samarani e M. Scarpari, Torino, 2009, p. XX

Escluso che questo lessico si formi *da sé* ad opera di un lessicografo sapiente, in modo astratto e convenzionale, e considerato che il processo di formazione si realizzi progressivamente in un lasso di tempo abbastanza esteso e che sia perciò un lavoro a più mani, si tratta di individuare un certo numero di voci rappresentative del processo di formazione del lessico filosofico cinese moderno nel periodo di tempo preso in considerazione.

Per diverse ragioni, si è ritenuto di poter individuare tali voci all'interno dell'opera di Immanuel Kant (1724-1804): restio a creare neologismi,¹⁰⁹ Kant rappresenta anche dal punto di vista lessicale lo snodo che attraverso il pensiero antico, medioevale e moderno porta al mondo contemporaneo per il motivo evidente di saper precisare, con sapienza critica e profonda conoscenza storica, la terminologia filosofica essenziale, pur nella varietà di significati che ciascun termine può assumere all'interno di sistemi di pensiero diversi o addirittura contrapposti.

Egli si serve di termini che, passati dal greco al latino classico e medioevale, e da questo alle lingue moderne, rappresentano una summa di tutto il pensiero filosofico antecedente: grazie soprattutto alla conoscenza dell'opera di Christian Wolff (1679-1754) che fornisce il contributo maggiore alla definizione del lessico fi-

¹⁰⁹ “Coniare nuovi termini è come una pretesa di dettar leggi nella lingua; pretesa, la quale riesce di rado; e, prima di ricorrere a questo mezzo disperato, è prudente cercar di vedere in una lingua morta e dotta se già in essa non si trovi cotesto concetto insieme con la sua espressione appropriata; e, quand’anche l’antico uso di essa fosse divenuto, per malaccortezza dei suoi creatori, alquanto ondeggiante, è sempre meglio riaffermare il significato che originariamente le era proprio (avesse anche a restar dubbio, se allora proprio quello si avesse esattamente in mente), che perder tutto col solo rendersi inintelligibili. Pertanto, se per un certo concetto si trova soltanto un termine unico, che nel significato già in corso risponda esattamente a questo concetto, la cui distinzione da altri concetti affini è di grande importanza, non è opportuno esserne prodigo, o adoperarlo a mo’ di sinonimo in luogo di altri, tanto per amore di varietà; ma conviene conservargli il suo significato peculiare, con ogni cura...”. (*Cr Rp*, Dial.tr., Cap.1, pp.304-05) - “Foggiar nuove parole, quando il linguaggio non manca già di espressioni per dati concetti, è uno sforzo puerile di distinguersi dalla folla, se non per concetti nuovi e veri, almeno per un pezzo di panno nuovo sopra l’abito vecchio”. (*Cr Rpr*, Prefazione, pp.9-10)

losofico kantiano e, più in generale, di tutto il pensiero moderno e contemporaneo tedesco.¹¹⁰

È come se ciascun termine, nell'uso kantiano, contenesse un bilancio delle elaborazioni filosofiche precedenti, ne prefigurasse l'uso successivo, come in realtà spesso avviene, e in definitiva rappresentasse al meglio ciò che un grande studioso del lessico filosofico ha definito “costanti di significato” che “... possono essere individuate solo se i significati diversi, compresi sotto uno stesso termine, sono chiaramente riconosciuti e distinti”.¹¹¹

L'ampiezza e vastità del lessico filosofico può essere solo ricostruita attraverso alcune voci esemplari, e in questo fornisce un aiuto imprescindibile l'opera di un valente storico come R. Eisler¹¹² che per primo, attraverso l'esame analitico di tutta l'opera di Kant, ha elaborato un compendio circostanziato ed esaustivo di tutto il lessico kantiano sulla base non solo della produzione maggiore, ma anche

¹¹⁰ Christian Wolff (1679 – 1754), tra i maggiori rappresentanti dell'Illuminismo tedesco, si dedica agli studi di Teologia, Filosofia, Matematica e Scienze naturali, subisce l'influenza di Leibniz del quale diffonde la dottrina come docente di prestigiose università. Scrive in tedesco e in latino numerose opere, tra l'altro anche una *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, Discorso sulla filosofia morale dei Cinesi*, del 1721, per dimostrare, sulla base della lettura di Confucio, Mencio e soprattutto Zhu Xi, l'autonomia della morale dalla religione. Parteggia per i Gesuiti nella controversia sui riti. Celebrato come *praeceptor Germaniae*, le sue opere sono caratterizzate tutte da un uso chiaro del linguaggio filosofico, riconosciutogli anche da Kant, e si può dire che sia colui che ha reso il tedesco lingua filosofica, introducendovi alcuni termini come p.e. *Bewußtsein*, coscienza, *Verhältnis*, relazione, *Vorstellung*, rappresentazione, ovvero utilizzandoli con significato filosofico come *Psychologie*, *a priori*, *a posteriori*. A suo padre, Jacob Thomasius Wolff si deve invece l'introduzione del termine *Ontologia*, come scienza dell'ente in generale, corrispettivo della teologia, scienza di Dio.

¹¹¹ Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, 1964, “Prefazione”

¹¹² Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, Vienna, 1930, 5ª ristampa, 1989 – In precedenza si erano occupati del lessico di Kant: E. Schmid, *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantschen Schriften*, Jena 1788 e 1798; Mellin, *Enzyklopedisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Züllichau e Leipzig 1797–1803 in 6 volumi: entrambi redatti con Kant vivente; e G. Wegner, *Kant-Lexikon*. Berlin 1893. Più recente è: Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Pub, 1995, redatto con finalità principalmente didattiche. Molte edizioni delle *Critiche* contengono in appendice un glossario dei termini kantiani più frequenti.

del lascito pubblicato postumo e degli scambi epistolari, intrecciando sapientemente testi di opere diverse per chiarire compiutamente significato e valenza di ogni singola voce.

Alle ragioni che giustificano la scelta del lessico kantiano per la analisi della formazione della terminologia filosofica in cinese in grado di tradurre appropriatamente opere fondamentali del pensiero occidentale si aggiunge non per ultimo il fatto che Kant sia uno dei primi, se non proprio il primo, filosofo “sistematico” tradotto in quella lingua e assuma quindi un valore paradigmatico ai fini della resa cinese dei classici del pensiero occidentale negli anni successivi.

Diversamente dal metodo utilizzato nel capitolo precedente in cui si è seguita una linea rigidamente cronologica per riportare le diverse traduzioni del termine filosofia, qui si preferisce valutare le traduzioni introdotte dei termini in questione partendo dallo standard odierno contenuto in dizionari generici e filosofici; quindi, per quanto è possibile, assimilare per analogia le soluzioni adottate in precedenza, valutandone la maggiore o minore rispondenza al significato complessivo riconosciuto al termine dalla tradizione filosofica occidentale, con particolare riferimento all’opera di Kant.

Se per i termini di uso comune che la filosofia adotta con una definizione specifica, la maggiore o minore rispondenza al significato originario del termine si valuta soprattutto attraverso il contesto che ne chiarisce esaurientemente significato e uso, per i termini con una valenza quasi esclusivamente filosofica è necessario richiamare una definizione specifica: e proprio qui si rivela preziosa, per le ragioni accennate in precedenza, il richiamo dell’opera kantiana.

Un’ultima avvertenza è forse doverosa. Le difficoltà che incontra lo studioso occidentale a precisare di volta in volta l’esatto significato di tali termini in funzione del contesto nel quale si collocano, del pensatore o della corrente filosofica che variamente li definisce, si ritrovano in misura maggiore nel traduttore orientale, giapponese e cinese, impegnato nella ricerca di termini corrispondenti che possano in qualche modo essere utilizzati in egual misura in contesti diversi, mantenendo la stessa polivalenza semantica della lingua occidentale. E quanto più vasta o indefinita è l’area semantica del termine, quanto più diffuso il loro uso

in opere di varia provenienza, tanto più complessa e laboriosa la ricerca di una traduzione equivalente, con risultati diversi, spesso difformi l'uno dall'altro. E con ciò si spiega la varietà delle soluzioni adottate!

Anche di questo bisogna tener conto nella scelta dei termini da esaminare che, per comodità di lettura, abbiamo raggruppato come segue:

- termini con prevalente significato gnoseologico: *ragione, intelletto, sensibilità*;
- termini logici: *logica, analisi e sintesi, induzione e deduzione*;
- un termine di difficile collocazione, al confine tra gnoseologia e logica, per l'uso vario che se ne è fatto storicamente: *dialettica*;
- termini utilizzati per designare specifici settori di ricerca: *teologia, metafisica e ontologia, estetica*;
- termini ricorrenti con significati molto diversi l'uno dall'altro: *principio, idea e ideale*;
- per finire, termini che, pur avendo trovato in Kant una precisazione definitiva, sono largamente diffusi anche nei pensatori precedenti e i cui principali tentativi di traduzione, anteriori o contemporanei alla prima traduzione pubblicata della *Critica*, non vanno oltre gli anni Trenta del '900, in concomitanza con la diffusione del pensiero kantiano in Giappone e in Cina: *fenomeno, noumeno, cosa in sé; a priori e a posteriori; trascendentale, trascendente e immanente*.

2.1.1 Le possibili categorizzazioni

Per quanto concerne la categorizzazione dei termini cinesi corrispondenti ai diversi lemmi filosofici indicati, le possibilità sono molteplici.

La classificazione più comune è quella adottata da Novotná (1967)¹¹³ e Masini (1993)¹¹⁴ secondo cui le parole cinesi di origine straniera possono essere sud-

¹¹³ Zdeňka Novotná, *Contribution to the study of loan-words and hybrid words in modern Chinese*, in: *Archív Orientální* 35, 1967, pp.613-648

divise nelle quattro categorie di prestiti fonetici (*phonemic loans*), prestiti semantici (*semantic loans*, a cui vanno anche aggiunti i cosiddetti *loan-translations* o *loan-creations*), prestiti grafici (*graphic loans*) e neologismi veri e propri.

Si parla di prestiti fonetici quando la lingua di arrivo (in questo caso il cinese) assimila il significato e la forma fonetica di una parola straniera riadattandola al proprio sistema fonetico.

Per prestito semantico in cinese si intendono quelle parole preesistenti alle quali, su impulso di una parola straniera, viene assegnato un nuovo significato, spesso correlato al significato originale del termine cinese autoctono. Al contrario, il fenomeno delle *loan-translations* consiste nel coniare un nuovo termine seguendo sia il significato che il modello morfologico del termine straniero: in questa maniera si formano parole nuove che tuttavia sembrano non tradire affatto la loro genesi straniera come invece avviene per i prestiti fonetici.

I prestiti grafici riguardano invece quelle parole che prendono a modello sia il significato che la forma grafica del termine straniero: ciò è possibile solo tra lingue che condividano lo stesso sistema ideografico di scrittura, quindi si parla di prestiti grafici prevalentemente tra giapponese e cinese.

I neologismi, infine, sono parole coniate *ex novo* senza seguire necessariamente il modello della parola straniera; ciò non esclude tuttavia che molti neologismi siano effettivamente nati sotto impulso di un termine straniero: in altre parole, nonostante non tutti i neologismi possano venir considerati prestiti, quelli nati per influenza esterna debbono essere considerati tali.

La suddetta classificazione non è tuttavia la prima ideata per i prestiti in lingua cinese: uno dei primissimi studi a riguardo è rappresentato da 《現代漢語外來詞研究》 *Xiandai Hanyu wailaici yanjiu* del 1958 a cura di Gao Mingkai e Liu Zhengdan in cui le “parole straniere” (外來詞 *wailaici*) vengono suddivise in:

1. imitazione dei suoni (音譯詞 *yinyici*);

¹¹⁴ Federico Masini, *The formation of modern Chinese lexicon and its evolution towards a national language: the period from 1840 to 1898*, *Journal of Chinese Linguistics Monograph Series* n°6, 1993, pp. 128-153

2. traduzione del significato (意譯詞 *yiyici*);
3. trasposizione della struttura (翻譯詞 *fanyici*);
4. ibridi.¹¹⁵

A questo si aggiungono i prestiti grafici, parole provenienti dal giapponese, classificabili in:

1. Prestiti puri (parole autoctone giapponesi);
2. Prestiti di parole coniate dai giapponesi su modello di termini classici cinesi;
3. Prestiti di parole giapponesi create come prestiti semantici, *loan-translations* o neologismi su impulso di parole straniere.¹¹⁶

In realtà, la classificazione dei prestiti dal giapponese rappresenta una semplificazione di quella proposta in precedenza da Wang Lida (1957),¹¹⁷ secondo cui essi possono essere suddivisi in ben otto classi:

1. Parole che in giapponese sono a loro volta prestiti fonetici scritti con caratteri cinesi;
2. Parole giapponesi autoctone scritte in *kanji* ma lette secondo la pronuncia giapponese (訓讀 *kunyomi*);
3. Parole che in giapponese sono a loro volta prestiti stranieri ma scritti in caratteri e letti secondo la pronuncia sino-giapponese (音讀 *onyomi*);
4. Parole giapponesi che acquisiscono un nuovo significato in cinese;

¹¹⁵ 高名凱 Gao Mingkai, 劉正談 Liu Zhengdan, 《現代漢語外來詞研究》 *Xiandai Hanyu wailaici yanjiu* (Studio sui termini di origine straniera in cinese moderno), Wenzhi gaige chubanshe, Beijing, 1958; cit. in: Viviane Alleton, *Chinese terminologies: on preconceptions*, in Lackner, Amelung, Kurtz, *New Terms for New Ideas – Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001, p.17

¹¹⁶ Gao, Liu, 1958, pp.82-98

¹¹⁷ 王立達 Wang Lida, 《現代漢語中從日語借來的辭彙》 *Xiandai Hanyu zhong cong Riyu jielai de cihui*, (Prestiti giapponesi in cinese moderno), *Zhongguo yuwen*, 2, 1958, pp.90-94

5. Parole rintracciabili inizialmente in testi classici cinesi ma che vengano usate per la prima volta con un diverso significato in giapponese;
6. Nuovi grafemi inventati dai giapponesi;
7. Parole create in cinese per tradurre espressioni giapponesi;
8. Prestiti dal giapponese di inizio XX° secolo ora obsoleti.¹¹⁸

Già negli anni immediatamente successivi alla prima pubblicazione dello studio di Gao e Liu fioriscono saggi e articoli sull'argomento, spesso critici e con proposte alternative. La più significativa è sicuramente quella contenuta in 《五四以來漢語書面語言的變遷和發展》 *Wusi yilai Hanyu shumian yuyan de bianqian he fazhan*, (Trasformazione e sviluppo della lingua cinese scritta a partire dal Movimento del 4 Maggio), in cui i prestiti dal giapponese vengono divisi solamente in tre classi:

1. Originali; / 2. Di ritorno; / 3. Prestiti fonetici in giapponese e nuovi grafemi.

Questa suddivisione viene adottata sia da Novotná (1967) che da Masini (1993) in quanto snellisce e rende di più facile collocazione i numerosi prestiti giapponesi presenti in cinese.

Con prestiti di ritorno si intendono termini cinesi originali introdotti in Giappone poi, per diversi motivi, poco o mai utilizzati nella letteratura ufficiale cinese e reintrodotti in Cina in un secondo momento col medesimo significato.¹¹⁹ Un esempio per tutti, tra i più significativi, è quello della parola 世界 *shijie*, termine di origine buddhista per indicare il “cosmo” come unità di *shi* “tempo” (passato, presente e futuro) e *jie* “spazio” (est, ovest, sud, nord, sud-est, sud-ovest, nord-est, nord-ovest, sopra e sotto), utilizzato in seguito nel significato di “mondo umano, delle persone”. Il termine, introdotto in Giappone tra la dinastia Tang e la dinastia

¹¹⁸ In quegli stessi anni anche Wang Li in 《漢語史稿》 *Hanyu Shigao* tratta l'argomento con simili risvolti (1958).

¹¹⁹ Per maggiori informazioni circa questa tipologia di prestiti: Federico Masini, 1993, pp.145-151; Cui Yin, 《日源外来词探源》 *Riyuan wailaici tanyuan*, Shijie tushu chubun gongsi, 2013, cap.2, pp.24-49

Song (X-XII secolo) - allorché si afferma come definizione univoca di “mondo” - ritorna poi in Cina negli anni 80-90 del XIX° secolo,¹²⁰ senza venire pressoché mai più utilizzato nella letteratura ufficiale.¹²¹

Ma non si tratta di un fenomeno circoscritto solamente alla terminologia di epoca Tang o Song: come si vedrà, vi sono diversi casi di parole usate per la prima volta in dizionari protestanti bilingue durante il corso del XIX° secolo e introdotti in Giappone, utilizzati poi dagli intellettuali Meiji, che sono tra i principali “architetti” del lessico giapponese moderno. Sovente questi stessi termini poi vengono reintrodotti, dove vengono etichettati come “termini originali giapponesi”.¹²²

Occorre comunque precisare che si definiscono “prestiti di ritorno” solo quei termini che, una volta “ritornati” in Cina, mantengono la loro accezione originaria. Nel caso in cui in Giappone un termine, di origine cinese, veda il proprio significato originario sostituito da uno nuovo, e in questa nuova accezione venga reintrodotta in Cina, esso va considerato alla stregua delle parole giapponesi autoctone, quindi un prestito originale. Uno degli esempi più significativi è costituito da 大學 *daxue*, termine già presente nella tradizione cinese classica, titolo di uno dei quattro libri della tradizione confuciana. Esso viene utilizzato per la prima volta da Aleni in 《職方外紀》 *Zhifang waiji* nel 1623, per indicare “università”, ma rientra in Cina in questa accezione solo a fine XIX° secolo con la mediazione del Giappone: il corrispettivo termine giapponese *daigaku*, unica traduzione di università, risale almeno al 1877, allorché viene fondata l’Università di Tokyo, e si afferma su tutte le altre soluzioni proposte in quel periodo.¹²³

Alla luce di queste numerose e diverse possibilità di classificazione, di grande aiuto può essere quanto analizzato nel precedente capitolo per il termine *filosofia*. Il lungo percorso di ricerca di un corrispettivo capace di definire la disciplina in lingua cinese ha progressivamente portato a diverse proposte di tradu-

¹²⁰ 王韜 Wang Tao, 《扶桑游記》 *Fusang youji*: 462, 1879; Huang Zunxian, *Riben Guozhi*: 591, 1887; cit. in: Masini, 1993, pp.147, 197

¹²¹ *ibidem*

¹²² Viviane Alleton, *Chinese terminologies: on preconceptions*, in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.25

¹²³ Masini, 1993, p.148, 164-165

zione, spesso molto diverse tra loro: innanzi tutto, l'utilizzo di una parola preesistente in cinese reputata adatta a tradurre il concetto di *philosophia* - come ad esempio 理學 *lixue*, termine di chiara matrice neo-confuciana, adoperato a lungo e a più riprese dai gesuiti e dai protestanti; in secondo luogo, il conio di un termine nuovo secondo diverse modalità, cercando o di tradurre alla lettera il significato, seguendo il modello morfologico della parola di partenza, *loan-translation* come 愛知學 *aizhixue* ideata da Furtado; oppure di utilizzare una combinazione di caratteri cinesi che possano renderne adeguatamente il senso originale, coll'effetto di risultare, agli occhi dei lettori cinesi, perfettamente familiare: ad esempio le diverse espressioni elencate nei dizionari protestanti, che possono considerarsi neologismi, come ad esempio il termine 智學 *zhixue* proposto da Faber, o ancora, semplicemente di rendere foneticamente la parola di partenza, ed è il caso dei vari prestiti fonetici 費羅所非 *feilusuofofei*, 斐錄所費亞 *feilusuofofiya* etc.; come terza e ultima possibilità, l'adozione di una parola di origine giapponese, ed è il caso di 哲學 *zhexue*, dal giapponese *tetsugaku*).

Queste tre diverse modalità di traduzione rispecchiano del tutto il criterio adottato da Yan Fu nelle sue prime traduzioni di opere straniere, a cavallo tra il XIX° e XX° secolo, ben teorizzato e illustrato da Shen Guowei in 《近代中日词汇交流研究:汉字新词的创制、容受与共享》 *Jindai Zhongri cihui jiaoliu yanjiu: Hanzi xinci de chuangzhi, rongshou yu gongxiang* (Studio sugli scambi lessicali tra Cina e Giappone in epoca moderna: creazione, acquisizione e diffusione delle nuove parole scritte in caratteri).¹²⁴ Si ritiene quindi che tale classificazione possa essere applicata al lessico filosofico preso in esame, in quanto il focus della presente ricerca lessicale non verte tanto sulla struttura morfologica dei vari termini o espressioni utilizzate per rendere i concetti filosofici occidentali, quanto sulla loro origine, il loro primo uso attestato e il percorso verso la standardizzazione del termine adottato in via definitiva.

In conclusione, si è ritenuto di poter adottare la seguente categorizzazione:

1. parole cinesi autoctone o già formatesi precedentemente all'introduzione della filosofia occidentale in Cina;

¹²⁴ 沈国威 Shen Guowei, Beijing, Zhonghua shuju, 2010, pp.170-179

2. parole di origine giapponese (originali o di ritorno);

3. parole coniate *ex novo*, nel caso della filosofia, spesso in contrasto coi lemmi di origine giapponese nei primi anni del XX° secolo).

2.2 Analisi dei termini

2.2.1 Ragione, intelletto e sensibilità

Iniziamo col prendere in esame il termine **ragione**, principalmente per due motivi: l'apparente difficoltà iniziale a inserire il termine attuale cinese in una delle suddivisioni introdotte; il fatto che, pur non avendo valenza esclusivamente filosofica e venga largamente utilizzato dal linguaggio comune, esso risulti nella sua specificità addirittura fondativo della storia del pensiero occidentale: senza parlare di Kant le cui due opere principali lo contengono già nel titolo, rendendo così inevitabile per gli studiosi cinesi e giapponesi cimentarsi con la questione di come renderlo al meglio nelle rispettive lingue, anche indipendentemente dalla eventuale traduzione per intero dell'opera kantiana.

L'ambito semantico del termine ragione (come *ratio* da cui deriva) è, com'è noto, estremamente ampio, sia che se ne consideri l'accezione propriamente filosofica, sia che lo si definisca in termini generali. Esso indica difatti una molteplicità di attitudini e capacità umane: ad esempio, ciò che guida l'uomo autonomamente nelle sue scelte, sia in campo conoscitivo che etico; il fondamento o la ragion d'essere di qualcosa, la sua sostanza come ciò che ne determina logicamente il concetto; argomento o prova in quanto adottati a sostegno o dimostrazione di una affermazione, etc.

La traduzione attualmente riconosciuta come standard, nella accezione più generale e comprensiva del termine, di "facoltà di pensare"¹²⁵ è quella di 理性 **lixing**, giapponese: **risei**, contenuta sia nel dizionario generale cinese 《漢語大辭

¹²⁵ Quale che sia l'accezione con la quale si intenda definirla, la ragione rappresenta sempre un criterio universale comune a tutti gli uomini che si oppone, in ambito conoscitivo alla opinione, mutevole e fallace, e in campo etico all'arbitrarietà di sentimenti e istinti: e tale caratteristica la rende la facoltà umana organo per eccellenza dell'attività speculativa.

典》 *Hanyu Dacidian*, che nello specifico dizionario filosofico 《哲學大辭典》 *Zhexue Dacidian*. Essa si ottiene dalla combinazione di due caratteri già ampiamente discussi nel precedente capitolo. Proprio nel dizionario filosofico, il lemma è seguito dal corrispettivo inglese *Reason* e dal tedesco *Vernunft*, ad evidenziarne il riferimento alla terminologia della cultura filosofica occidentale, presumibilmente proprio in relazione all'uso che Kant ne fa in entrambe le *Critiche*. Esso difatti è stato adottato unanimemente, sia in cinese che in giapponese, per la traduzione dei titoli della *Critica della Ragion pura* e della *Critica della Ragion pratica* in tutte le diverse edizioni pubblicate:

- Cinese: 纯粹理性批判 *Chuncui **lixing** pipan*; 實踐理性批判 *Shijian **lixing** pipan*
- Giapponese: 純粹理性批判 *Junsui **risei** hihan*; 實踐理性批判 *Jissen **risei** hihan*

Le prime edizioni cinesi della *Critica della Ragion pura* e della *Critica della Ragion pratica* risalgono rispettivamente al 1931, traduzione di 胡仁源 Hu Renyuan, e al 1936, a cura di 張銘鼎 Zhang Mingding. Anche le prime edizioni giapponesi complete sono databili pressoché nello stesso lasso di tempo: la *Critica della Ragion pura* viene pubblicata in due riprese, rispettivamente nel 1924 e nel 1931, a cura di 九鬼周造 Kuki Shuzo (1888-1941) e 天野貞祐 Amano Teiyuu (1884-1980), in seguito al loro soggiorno in Europa durante il quale hanno occasione di conoscere personalmente Heidegger, che grande attenzione dedica al pensiero kantiano - per esempio con *Kant e il problema della metafisica*, 1929 - e di studiare da vicino il Neokantismo in Germania. La *Critica della Ragion pratica*, tradotta da 波多野精一 Hatano Seiichi (1877-1950) e 宮本和吉 Miyamoto Wakichi (1883-1972) vede la luce nel 1927.¹²⁶

La corrispondenza del termine in cinese e in giapponese induce a ipotizzare un passaggio lessicale simile a quello avvenuto per *zhexue*, ovvero il conio del

¹²⁶ 文炳 Wen Bing, 陈嘉映 Chen Jiayuan, 《日译名“超越论的”与“超越的”源流考》 *Riyiming “chaoyuelunde” yu “chaoyue de” yuanliukao*, 《世界哲学》 *Shijie zhexue*, Chinese Academy of Social Sciences, n°1, 2011, p.137-138

termine e la sua prima utilizzazione da parte del Giappone e il successivo passaggio in Cina, probabilmente a cavallo tra il XIX° e il XX° secolo. Occorre in ogni caso precisare subito che la combinazione dei caratteri 理 e 性 è già rintracciabile in almeno due testi classici cinesi, secondo quanto riportato in HYDCD¹²⁷:

- come costruito verbo-oggetto è presente in 《中論》 *Zhonglun*, *Discorsi bilanciati*, opera non precisamente databile del politico e pensatore confuciano di epoca Han, 徐干 Xu Gan (171-217), nella prima sezione 治學 *Zhixue*, *Gli insegnamenti del governo*: “(...) 怡情理性 (...)” *yi qing lixing*. Questa frase a quattro caratteri viene recepita dal lessico cinese come *chengyu*, con il significato di “placare l’animo, il temperamento”;
- nella sezione 黨錮傳序 *Danggu zhuanxu*, prefazione alle (biografie) delle proibizioni dei partigiani”, 67° *juan* delle *Biografie* (列傳 *Lie zhuan*) dello 《後漢書》 *Hou Han shu*, *Libro degli Han posteriori*, opera storiografica del V° secolo a cura dello storico 范曄 Fan Ye (398-445), *lixing* compare nell’accezione di “natura, indole, istinto”:
- “(...) 聖人導人理性 (...)” “I saggi guidano la natura dell’uomo”

Bisogna chiedersi allora a quando risalga il primo utilizzo del termine per definire propriamente la parola inglese *reason*. Come *zhexue*, anche *lixing* è elencato tra i lemmi di JXDCY¹²⁸, a riprova che il suo utilizzo nella accezione di “ragione” non è attribuibile a testi classici ma rimanda a opere più recenti: infatti, i due primi usi ai quali si fa riferimento risalgono ai primi anni del XX° secolo:

- La seconda sezione (篇) di 《心理學教科書》 *Xinlixue jiaokeshu*, (Manuale di psicologia), pubblicato nel 1903, a sua volta traduzione dal giapponese dell’opera omonima *Shinrigaku kyōkasho*, datata 1902, di 大瀨甚太郎 Ōse Shintarō (1866-1944)¹²⁹: “(...) 理想不外理性所致 (...)” (Gli ideali non sono estranei alle cause della ragione).

¹²⁷ HYDCD, vol.4, p.571

¹²⁸ JXDCY, p.474

¹²⁹ Chen Xuanzhi, Liang Zhi, 《邁進中的華心理學》 *Maijin zhong de huaren xinlixue*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2000, p.77

- Il breve saggio scritto da Wang Guowei nel 1904 intitolato 《叔本華之哲學及其教育學說》 *Shubenhua zhi zhexue ji qi jiaoyu xueshuo*, (La filosofia di Schopenhauer e la sua teoria sull'insegnamento), in cui l'autore discute principalmente del rapporto tra il pensiero kantiano e quello di Schopenhauer, evidenziandone le analogie ma anche le differenze sostanziali che intercorrono tra i due:
“(...) 真理唯存于理性之思索 (...)” “la verità esiste solamente nella riflessione della ragione” - passo dal quale risulta peraltro evidente la stretta interrelazione, comunque componibile, tra verità e ragione, oggetto controverso di riflessione di molta parte del pensiero occidentale, almeno fino al XX secolo.

Inoltre, a riprova del fatto che l'introduzione del termine risalga a tempi recenti, *lixing* non compare in alcun dizionario bilingue compilato e pubblicato prima del XX° secolo.

Si consideri inoltre che:

- il Varo (1692), che non contiene molte voci riferibili alla filosofia, traduce lo spagnolo *razón* in tre modi: 理 *li*, 道理 *daoli* e 天理 *tianli*, seguiti dal termine 明理 *mingli*, con la precisazione *clara razón*, e da 良知 *liangzhi* e 良能 *liangneng*, anticipati da *natural*, nel senso di “istinto, indole”;
- nel Morrison (1815-1823) la parola *reason* viene resa in cinese con una perifrasi: 天所賦之正理也 *Tian suo fu zhi zhengli ye*, traducibile come “il principio razionale (corretto, vero, autentico) concesso dal Cielo”;
- il Williams (1844) contiene solamente *to reason* sotto forma verbale: 論理 *lunli*, 推論道理 *tuilun daoli*. Le due espressioni possono essere intese rispettivamente con “discorrere (parlare) di/con ragione/verità” e “dedurre la verità/ragione”;
- il Medhurst (1848) elenca tre lemmi per tradurre *reason* come sostantivo: 理 *li*, 道理 *daoli*, 正理 *zhengli*: il primo, *li*, certamente nel senso di principio intrinsecamente “razionale”, *daoli* con il significato di “razionale,

logico, sensato”, *zhengli* probabilmente nella stessa accezione con cui lo intende Morrison, ovvero di “principio corretto, vero, autentico, razionale”;

- il Lobscheid (1866 – 1869) fa precedere la prima traduzione elencata *li* dalla parola *Principle*, a cui fanno seguito due soluzioni già utilizzate da Medhurst (*daoli* e *zhengli*) e, infine, come ultima proposta 情理 *qingli*;
- la prima edizione del dizionario di 鄭其照 Kuang Qizhao del 1868 traduce *reason* con 理 *li*, 道理 *daoli* e 性 *xing*. Dalla seconda edizione (1875) in poi viene aggiunto il termine 辨論 *bianlun*;
- nelle tre edizioni del dizionario di 譚達軒 Tam Tat Hin (1875, 1884, 1897) i termini elencati sono due, 道理 *daoli* e 理論 *lilun*, preceduti tuttavia dalla spiegazione in inglese “faculty of judging”;
- nell’ultimo dizionario bilingue inglese-cinese del XIX° secolo ad opera di 莫文暢 Mok Man Cheung del 1898, l’unica traduzione fornita è 道理而論 *daoli er lun* “discorrere, discutere con ragione”: non un sostantivo vero e proprio ma una sorta di perifrasi che ricorda le soluzioni proposte dai primi dizionari del secolo.

Che chi si accinga a proporre una diversa resa del termine avverta l’esigenza di suggerire nuove soluzioni capaci di rendere meglio il significato filosofico di *ratio*, dimostra tra l’altro il ruolo implicitamente svolto dalla diffusione del pensiero europeo tra gli intellettuali giapponesi e cinesi. Ciò che per contro appare evidente dalle traduzioni proposte è che per rendere il termine ragione in senso generale, senza specifica connotazione filosofica, nella maggior parte dei casi si ricorre, soprattutto nei dizionari, a lemmi già presenti nel cinese classico: 正理 *zhengli*, riconducibile allo 《韓非子》 *Hanfei zi* (III° secolo a.C.); 道理 *daoli*, rintracciabile, tra gli altri, in 《文子》 *Wen zi* (Maestro Wen), opera taoista presumibilmente scritta da un discepolo di Laozi, a lungo considerata apocrifia, databile

probabilmente al IV° secolo a.C., nello 《漢書》 *Han shu* (Libro degli Han), I° secolo d.C., nonché in 《三國志》 *Sanguo zhi* (Cronache dei Tre Regni, III° secolo d.C.).¹³⁰

Analogamente, 辨論 *bianlun*, traducibile con “discutere, dibattere”, per esteso anche “dibattito”, è anch’esso rintracciabile nel cinese classico: sia nello *Han shu* che nello 《史記》 *Shiji*.¹³¹ Anche 情理 *qingli*, che attualmente indica “ragione” nel significato di “senso comune” (common sense), inteso in precedenza come 人情與道理 *renqin yu daoli*, denota propriamente l’unità tra la sfera emotivo - sentimentale e la sfera logico - razionale.

Peculiare il fatto che nel dizionario di Tam Tat Hin si proponga il termine di 理論 *lilun*, che probabilmente l’autore intende nella sua accezione verbale di “ragionare, discutere”, oggi in uso come termine standard per intendere “teoria”, nel senso di formulazione sistematica di principi generali relativi a una branca del sapere, un’arte o una disciplina: il lemma non è rintracciabile in alcun testo classico ed è contenuto nel dizionario etimologico del cinese moderno soltanto nella sua accezione attuale.

Non sorprendono invece le traduzioni fornite da Varo e Morrison: la presenza di 天 *tian* “cielo” davanti a 理 *li* è in linea con l’idea di ragione come facoltà infusa dall’alto, di natura divina, dal tono vagamente agostiniano, tanto più che, per esplicitarla meglio, Morrison ricorre, come per il termine *philosophy*, a una perifrasi.

In Giappone, al contrario, 理性 *risei* compare come traduzione di *reason* nel primo dizionario filosofico giapponese, 《哲學字彙》 *Tetsugaku jii*, pubblicato da Inoue Tetsujiro nel 1881, insieme a 道理 *dōri*, già più volte utilizzato nei dizionari cinesi. Qualche anno prima è lo stesso Nishi Amane, ideatore del termine 哲學 *tetsugaku*, nell’introduzione a 《心理學》 *Shinrigaku*, traduzione pubblicata nel 1879 di *Mental Philosophy: including the Intellect, Sensibilities and Will* di Joseph

¹³⁰ HYDCD, vol.10, p.1076

¹³¹ HYDCD, vol.11, pp.487-498

Haven (1857),¹³² a elencare 理性 *risei* tra i termini da lui coniatati o, in questo caso per meglio dire riadattati, per tradurre concetti filosofici occidentali

Lo stesso Yan Fu, che contribuisce in modo decisivo all'affermazione del termine 哲學 *zhexue* in Cina, nella sua traduzione di *System of Logic* di J.S. Mill del 1902-1903, utilizza addirittura uno dei termini elencati da Varo, 良知 *liangzhi*¹³³, il che avviene proprio a ridosso dei primi usi attestati di 理性 *lixing* nell'accezione di *reason* registrati nel dizionario etimologico del cinese moderno.

Tale resa viene recepita in Cina come principale (se non unica) traduzione di *reason* in campo filosofico sicuramente già a partire dal 1913, allorché viene recepita da D. MacGillivray e T. Richard.¹³⁴ Ulteriore prova del consolidamento di 理性 *lixing* è la sua inclusione nel primo autorevole dizionario filosofico ad opera di uno studioso cinese, 樊炳清 Fan Bingqing (1876-1931), esperto traduttore di testi occidentali e amico di lunga data di Wang Guowei, 《哲學辭典》 *Zhexue cidian*, pubblicato per la prima volta nel 1926.¹³⁵

Gli elementi presi in esame finora permettono al momento, quindi, di concludere che il termine attualmente in uso nella lingua cinese per definire *ratio* e la sua traduzione nelle lingue occidentali moderne, *reason*, *ragione*, *Vernunft*, specialmente in riferimento al suo uso specifico in campo filosofico, viene recepito nel lessico ufficiale nei primissimi anni del XX° secolo: è molto probabile, difatti, che

¹³² Nishi Amane, *Shinrigaku*, 1879, in *Nishi Amane zenshū*, pp. viii-ix; cit. in Wolfgang Lippert, *Language in the modernization process*, in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.61; in questa introduzione alla sua traduzione Nishi Amane si attribuisce la paternità di diversi termini filosofici, molti dei quali verranno analizzati più avanti.

¹³³ Yan Fu, 《穆勒名學》 *Mule mingxue*, p.72, in: 张法 Zhang Fa, 《严复哲学译词: 特征与命运——“中国现代哲学语汇的缘起与定型” 研究之二》 *Yan Fu zhexue yici: tezheng yu mingyun - “Zhongguo xian-dai zhexue cihui de yuanyi yu dingxing” yanjiu zhi er*, 《中国政法大学学报》 *Zhongguo zhengfa daxue xuebao*, n°2, 2009, Pechino, p.106. Come si vedrà in seguito con altri termini, le scelte lessicali di Yan Fu in campo filosofico riscuotono scarso seguito e vengono sostituite spesso da espressioni e rese di origine giapponese.

¹³⁴ Il dizionario viene redatto dai due autori per conto della Shanghai Christian Literature Society. Come già si evince dal titolo, esso rappresenta una preziosa testimonianza della grande influenza che il Giappone esercita sulla formazione del lessico filosofico cinese nel decennio precedente.

¹³⁵ Fan Bingqing, 1926, pp.625-628

il primo scritto di carattere filosofico ad utilizzarlo sia proprio il saggio di Wang Guowei su Schopenhauer. Va da sé che nessuno dei dizionari bilingue del secolo precedente preveda la traduzione di ragione come 理性 *lixing* e il primo scritto che ne attesti l'uso è un'opera tradotta dal giapponese che risale al 1903. In Giappone, invece, il termine è già correntemente in uso in campo filosofico almeno dai primi anni 80' del 1800.

Si può quindi affermare che la parola viene trasmessa dal Giappone alla Cina, ove viene acquisita e diventa standard nel corso dei primi due decenni del XX° secolo, e il già menzionato dizionario filosofico del 1926 e, subito dopo, la prima traduzione integrale cinese della *Critica* (1931) possono essere adottati come elementi che ne confermano il consolidamento lessicale.

A volerla ascrivere a una delle suddivisioni proposte, essa andrebbe collocata nella seconda delle tre categorie indicate, tra le parole che la Cina mutua dal Giappone Meiji.

Rimane invece aperta la questione se si tratti di un prestito di ritorno o di un prestito originale. Rispetto all'esempio fornito in precedenza con il termine 大學 *Daxue*, il caso di 理性 *lixing* è molto più chiaro: la combinazione dei due caratteri che formano la parola è rintracciabile in testi classici cinesi, ma con accezioni e significati totalmente diversi da quelli di *ragione*; non si tratta quindi di un prestito di ritorno, poiché il termine acquisisce nuovo significato in Giappone, e solo successivamente viene introdotto e recepito in Cina in questa accezione: il che lo rende a tutti gli effetti un prestito originale dal giapponese.

Seguendo lo stesso metodo di analisi adottato per *ragione* sarà quindi possibile sussumere i lemmi presi in esame sotto una delle tre categorie individuate in precedenza, tenendo come punti saldi il dizionario di Varo, i vari dizionari bilingue del XIX° secolo, ovviamente nel caso in cui il termine vi sia contenuto, la prima eventuale attestazione del termine in JXDCY, i dizionari filosofici del 1913 e del 1926, HYDCD e per finire, il dizionario filosofico 《哲学大辞典》 *Zhexue dacidian*. A queste fonti lessicali, vanno poi senza dubbio aggiunte le rese del termine in almeno due delle prime edizioni della prima *Critica* tradotta in cinese (risalenti agli anni Trenta), come vedremo meglio in seguito, nonché le fonti di riferimento

giapponesi rappresentate principalmente dal dizionario filosofico di Inoue nelle sue tre edizioni del 1881, 1884 e 1912¹³⁶ e da alcuni dizionari enciclopedici disponibili integralmente in rete.

Non diversamente del termine ragione, anche il termine **intelletto** (*Intellectus*, *Verstand*, *understanding*) accanto a un significato generico, che indica la facoltà di pensare in generale, si specifica meglio dal punto di vista filosofico come un particolare modo di pensare, in quanto capacità argomentativa o capacità intuitiva. L'uso del termine è strettamente correlato a quello di ragione, ma da esso distinto. E questo vale anche per i rispettivi ambiti operativi. Il caso della resa del termine risulta inoltre esemplare di come il percorso di standardizzazione lessicale possa intraprendere strade diverse in Cina e in Giappone, senza che questo comporti il conio di nuove parole. Sia in cinese che in giapponese il termine può attualmente essere reso principalmente in due modi: 知性 *zhixing* (giap. *chisei*) e 悟性 *wuxing* (giap. *gosei*):

- 知性 *zhixing* è rintracciabile in diversi testi classici tra cui:
 - Mencio, cap. 盡心 *jinxin*, sezione 1: “盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。” “Dando fondo al proprio cuore (alla propria benevolenza), si comprende la propria natura. Comprendendo la propria natura, si comprende il mandato celeste.” In questo caso *zhixing* è un costruito verbo oggetto (simile a *lixing*) con il significato di “comprendere la natura (umana)”;
 - 班固 Ban Gu, 《游居賦》 *Youju fu*, “(...) 美周武之知性, (...)” “L'erudizione (conoscenza, sapere) del re Wu di Zhou...” Qui *zhixing* è un sostantivo vero e proprio, e il significato non è molto lontano da quello di intelletto inteso come facoltà conoscitiva.¹³⁷

¹³⁶ Questa terza edizione viene intitolata 《英獨佛和哲學字彙》 *Ei-Doku-Futsu-Wa Tetsugakujii*, *Dictionary of English, German and French philosophical terms with Japanese equivalents* ed è a tutti gli effetti un'edizione rivisitata ed arricchita di 《哲學字彙》 *Tetsugaku jii* del 1881 e 1884.

¹³⁷ HYDCD, vol.7, p.1530

- 悟性 *wuxing* è riconducibile all'epoca Song e Ming con il significato di “capacità di comprensione e analisi di un oggetto”:
 - 趙師秀 Zhao Shixiu, 1170-1219, 《送湯干》 *Song tanggan*, “(...)能文兼悟性，前是惠休身 (...)”;
 - 謝榛 Xie Zhen, 1495-1575, 《四溟詩話》 *Siming shihua*, 第四卷, “詩固有定體，人各有悟性。”¹³⁸

Tuttavia, mentre 知性 *zhixing*, si impone come termine cinese utilizzato comunemente per tradurre *Verstand* in ambito filosofico, con riferimento in particolare a Kant,¹³⁹ lo stesso non accade in Giappone dove, come espressione standard per “intelletto”, nella accezione kantiana del termine, figura 悟性 *gosei*.

Prima di verificare le rese del termine nelle fonti ottocentesche occorre evidenziare una problematica legata alla natura della stessa parola intelletto in tedesco ed in inglese: se da un lato la traduzione standard del termine nelle lingue romanze, come francese e italiano, è di chiara derivazione latina (*intellectus* che traduce il *voûs* greco), sia in tedesco che in inglese vi è la compresenza di due parole dal significato sostanzialmente uguale. L'inglese *understanding* riflette il termine tedesco *Verstand*, in quanto entrambi – non diversamente da *intellectus*, participio passato di *intelligere* - sono forme verbali sostantivate derivate dal verbo “comprendere” (*understand* e *verstehen*) nella forma rispettivamente del participio presente e del perfetto indicativo. Tuttavia, esse convivono con i corrispettivi termini di derivazione latina *intellect* e *Intellekt* e sono in realtà intercambiabili. A voler stabilire una differenza, il termine *intellect* denota la facoltà come organo conoscitivo, mentre *understanding* sottolinea l'aspetto operativo di questa facoltà ed è il termine entrato in uso grazie principalmente all'opera di John Locke, *Essay concerning human understanding*, nella quale vengono descritte le operazioni

¹³⁸ HYDCD, vol.7, p.540

¹³⁹ Le edizioni a cura di Wei Zhuomin (1961-91), Mou Zongsan (1983), Li Qiuling (2004) e Deng Xiaomang (2004) utilizzano tutte *zhixing* come traduzione di *Verstand*, come si vedrà meglio nel capitolo seguente.

che la facoltà intellettuale compie per conseguire la conoscenza.¹⁴⁰ In tedesco, invece, pur non differenziandosi come in inglese, in realtà il termine *Verstand* viene quasi sempre preferito al termine *Intellekt*, denotando entrambi la facoltà conoscitiva umana propriamente detta. L'utilizzo di *Intellekt* è sostanzialmente occasionale e non ha alcuna propria rilevanza specifica: lo dimostra, tra l'altro, il fatto che Eisler nel suo *Kant Lexikon* si limiti a introdurre il termine senza specificazione alcuna, rimandandone la definizione e trattazione al sinonimo *Verstand*.

Di seguito quindi le rese in cinese sia del termine *understanding* che di *intellect* nei consueti dizionari inglese-cinese ottocenteschi:

- R. Morrison (1815-1823):
 - Intellect: *dull and idle*, 神志昏惰 *shenzhi hun duo*;
 - Understanding: *being awakened (to a spiritual view of things) is like obtaining a lamp at night*, 了悟猶如夜得燈 *liaowu youru ye de deng*;
- S.W. Williams, 1844:
 - Intellect: 神志 *shenzhi*;
 - Understanding: 明悟 *mingwu*;
- W.H. Medhurst 1848:
 - Intellect: 明愍之心 *mingzhe zhi xin*, 明悟司 *mingwusi*; *a dull and stupid intellect* 神志昏惰 *shenzi hun duo*;

¹⁴⁰ Oltre che come titolo della sua principale opera, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689, il termine *understanding* ricorre anche nel titolo del manuale per autodidatti "... describing in detail how to think clearly and rationally", *Of the Conduct of the Understanding*, pubblicato postumo nel 1706. A conferma della sottile distinzione tra *intellect* e *understanding*, può valere il fatto che il suo *Essay*, proponendosi di "... to take a survey of our own understandings, examine our own powers, and see to what things they were adapted" (Introd., 7), venga sempre preferito a quello di *intellect*, che ricorre, invece, una sola volta, come "capacity of human intellect — that the mind is fitted to receive the impressions made on it..." (II, 1, § 24)

- Understanding (sotto il lemma *to understand*): 心 *xin*, 明悟司 *mingwusi*; *some understandings are deep, and some are shallow* 悟有淺深 *wu you qian shen*;

• W. Lobscheid, 1866-1869:

- Intellect: 通事之才 *tongshi zhi cai*, 睿智 *ruizhi*, 聰明 *congming*, 明哲之心 *mingzhe zhi xin*, 神志 *shenzhi*; *of dull intellect (...)* 神志昏惰 *shenzhi hun duo (...)*;

- Understanding: 悟性 *wuxing*, 悟 *wu*, 明悟司 *mingwusi*, 心 *xin*; *to have a clear understanding* 有悟性 *you wuxing*; *the understanding may be deep or shallow* 悟有深淺 *wu you shen qian (...)* *a man of understanding* 有悟性之人 *you wuxing zhi ren (...)*;

• Kuang Qizhao, 1868, 1875, 1887:

- Intellect: 明哲之心 *mingzhe zhi xin*, 聰明 *congming*, 睿智 *ruizhi*, *of dull intellect* 心裡蒙蔽 *xin li mengbi*;

- Understanding: 悟性 *wuxing*, 心 *xin*, 有悟性 *you wuxing (...)*;

• Tam Tat Hin (1875, 1884, 1897):

- Intellect: *the mind; the understanding*, 心意 *xinyi*, 明白 *mingbai*, 通曉 *tongxiao*, 聰明 *congming*;

- Understanding: *the intellectual powers; judgment; sense*; 悟性 *wuxing*, 審斷 *shenduan*, 理會 *lihui*;

• Mok Man Cheung, 1898:

- Intellect: 明事之心 *ming shi zhi xin* 神志 *shenzhi*; *a clear intellect* 心地明白事情之人 *xin di mingbai shiqing zhi ren*, *a dull intellect* 心地不明白之人 *xin di bu mingbai zhi ren*;

- Understanding: 知識 *zhishi* (...) 明白 *mingbai*.

L'analisi delle diverse rese elencate nei dizionari permette di svolgere alcune considerazioni.

Nel caso di *intellect* ricorre più volte il termine 神志 *shenzhi*, il cui significato attuale è quello di “consapevolezza, coscienza, mente”. Non è da escludere che i missionari protestanti prendano ripetutamente in considerazione questa espressione a causa del carattere 神 *shen* “divino, spirituale” che la compone. Ancora più interessante è notare come in tutte le rese di *understanding* - se si esclude l'ultimo dizionario, quello di Mok Man Cheung - compaia, singolarmente o combinato, il carattere 悟 *wu* “comprendere, realizzare, divenire consapevole”. E proprio Lobscheid, il cui dizionario risulta essere senza dubbio uno dei più autorevoli, revisionato e ripubblicato anche in Giappone nel 1884, in collaborazione con Inoue Tetsujiro, è il primo a registrare 悟性 *wuxing* come traduzione di *understanding*. Il termine viene poi ripreso dai dizionari di Kuang Qizhao e di Tam Tat Hin, e allo stesso modo viene registrato in Giappone da Inoue Tetsujiro nel suo dizionario filosofico già nella prima edizione del 1881.¹⁴¹ È lecito ipotizzare che Inoue, nel revisionare il dizionario di Lobscheid, si imbatta nel termine 悟性 *wuxing* e lo consideri appropriato per tradurre l'inglese *understanding*. Tuttavia, anche Nishi Amane lo utilizza qualche anno prima, nel 1879, in 《心理學》 *Shinrigaku*.¹⁴²

Da tutto ciò si potrebbe evincere che 悟性 *wuxing*:

a) non è un conio giapponese;¹⁴³

¹⁴¹ Inoue rende *intellect* con 智力 *chiryoku* (letteralmente “forza, capacità di conoscenza, comprensione”) mentre *understanding* viene tradotto con 理解 *rikai* (il corrispettivo cinese *lijie* può anche essere verbo con il significato di comprendere, e in giapponese è sovente usato come traduzione dell'infinito sostantivato tedesco *Verstehen*) e 悟性 *gosei*.

¹⁴² Nishi Amane, *Shinrigaku*, 1879, in *Nishi Amane zenshū*, pp. viii-ix; cit. in Lackner, Wolfgang Lippert, *Language in the modernization process*, in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.61

¹⁴³ Nishi Amane, elencando una serie di termini filosofici, afferma: “generalmente li ho dovuti coniare *ex novo*” (cfr.p.61); è evidente tuttavia che 悟性 *gosei* già esistesse in cinese e probabilmente anche in giapponese. In questo caso Nishi potrebbe essere stato uno dei primi, se non il primo, ad utilizzare il termine in campo filosofico, ma sicuramente non ne è il creatore.

- b) che il suo utilizzo in lingua cinese risale almeno alla dinastia Song;
 c) che già nel 1866 risulta usato come resa di *understanding*.

Inoltre, a ulteriore riprova del fatto che si tratta di una parola la cui formazione o il cui arricchimento/mutamento semantico non avviene in epoca moderna, il termine non trova posto in JXDCY; esso viene inteso come traduzione di *Verstand* nel succitato saggio di Wang Guowei del 1904 riguardante Schopenhauer e Kant¹⁴⁴ e, un decennio più tardi, nel dizionario di MacGillivray e Richard del 1913.¹⁴⁵

A questo punto rimane da chiedersi a quando risalga invece l'utilizzo di 知性 *zhixing* in campo filosofico. Nessuno dei dizionari protestanti lo contiene, Inoue non lo elenca né sotto *intellect*, né sotto *understanding* e, per finire, Wang Guowei non lo utilizza nel suo suddetto saggio filosofico. Il dizionario di MacGillivray e Richard sembra quindi essere il primo a riportare il termine, come traduzione di *intellect* insieme a 天性 *tianxing*.¹⁴⁶

Alcuni anni più tardi anche Fan Bingqing nel suo dizionario filosofico include entrambi i termini: 知性 *zhixing* come corrispettivi cinesi dei termini *intellect* e *Intellekt*,¹⁴⁷ 悟性 *wuxing* per rendere *understanding* e *Verstand*.¹⁴⁸ Bisognerà quindi attendere addirittura la terza edizione cinese della *Critica della Ragion pura* (Wei Zhuomin, 1961, pubblicata postuma nel 1991) per registrare 知性 *zhixing* come traduzione principale di *understanding/Verstand*.

¹⁴⁴ Wang Guowei utilizza *wuxing* per "intelletto" anche negli altri suoi scritti di carattere filosofico pubblicati in quegli anni. Degno di nota è proprio la sua traduzione datata 1907 del già citato manuale per autodidatti di John Locke del 1706 intitolato *Of the Conduct of the Understanding*, il cui titolo è stato reso letteralmente da Wang con 《悟性指導論》 *Wuxing zhidao lun*; 佛維 Fu Chu, 《王国维哲学译稿研究》 *Wang Guowei zhexue yigao yanjiu*, 社会科学文献出版社 *Shehui kexue wenxian chubanshe*, Pechino, 2005.

¹⁴⁵ MacGillivray & Richard, 1913, p.69

¹⁴⁶ cfr, p.33

¹⁴⁷ Fan Bingqing, 1926, p.352

¹⁴⁸ Fan Bingqing, 1926, p.476

In conclusione, la vicenda legata a queste due possibili rese di *intelletto* dimostra con certezza che entrambi i termini sono già presenti in opere della letteratura classica cinese. Tuttavia, se da un lato 悟性 *wuxing* già contiene una gamma di significati molto simili e facilmente accostabili a *understanding/Verstand*, 知性 *zhixing* subisce un arricchimento/mutamento semantico che lo discosta dalla accezione originaria risalente all'epoca pre-Han e Han. Questo mutamento semantico non avviene però con la mediazione del Giappone, come accade con 理性 *lixing*, ma si verifica in Cina indipendentemente dall'influenza nipponica: nessuna fonte giapponese di epoca Meiji e dei primi anni del 900' registra 知性 *chisei*, tanto come traduzione di *understanding* che come resa di *intellect*. Un'ipotesi plausibile potrebbe essere quella che vuole l'affermazione di 知性 *zhixing*, nell'accezione di *intelletto*, in virtù della sua contrapposizione / complementarità col termine **sensibilità**, come viene inteso nell'empirismo britannico e in Kant.

Sensibility/Sinnlichkeit viene infatti reso, sia in cinese che in giapponese, principalmente con la parola 感性 *ganxing/kansei*. In JXDCY ne viene registrato l'uso in un passo dell'opera *Sulla pratica* (《實踐論》 *shijianlun*) di Mao Zedong del 1937 in cui la *sensibilità* (感性 *ganxing*) viene contrapposta alla ragione (理性 *lixing*).¹⁴⁹ In realtà il termine è molto probabilmente un conio originale giapponese, registrato già in TGJI di Inoue nel 1881 e attribuibile a Nishi Amane, il quale afferma di esserne lui stesso il creatore nel già citato 《心理學》 *Shinrigaku* del 1879.¹⁵⁰ Il termine entra in Cina nello stesso periodo in cui viene introdotto 理性 *lixing*: il saggio su Schopenhauer di Wang Guowei (1902) lo contiene proprio nella accezione kantiana in contrapposizione a *intelletto* 悟性 *wuxing*, mentre non trova posto nei dizionari bilingue del XIX° secolo.

Successivamente il termine sembra imporsi senza difficoltà ed è anche contenuto tanto in Richard-McGillivray,¹⁵¹ quanto nel dizionario filosofico di Fan

¹⁴⁹ JXDCY, p.247

¹⁵⁰ Nishi Amane, *Shinrigaku*, 1879, in *Nishi Amane zenshū*, pp. viii-ix; cit. in Wolfgang Lippert, *Language in the modernization process*, in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.61

¹⁵¹ MacGillivray & Richard, 1913, p.58. A *ganxing* viene anche affiancato il termine 感覺性 *gan'aixing*. Si potrebbe trattare di un refuso di stampa (forse intenzione degli autori è quello utiliz-

Bingqing.¹⁵² In ZXDCD la definizione di 感性 *ganxing* risente fortemente dell'impronta marxiana e viene difatti inclusa nella prima sezione del dizionario dedicata al Marxismo: là dove, proprio nel fornirne la spiegazione, viene evidenziata l'opposizione/complementarietà tra *sensibilità* ed *intelletto* (知性 *zhixing*), come già detto, tipica della filosofia kantiana e della tradizione empirista, dove tuttavia hanno solo accezione conoscitiva.¹⁵³ Si può quindi affermare che tra i due caratteri 感 *gan* e 知 *zhi*, considerati l'uno indipendentemente dall'altro, non figurino una particolare contrapposizione; invece, grazie al medesimo suffisso, essi sembrano capaci di esprimere una evidente complementarietà, almeno se considerati gradi diversi ma congiunti, in quanto si completano a vicenda come gradi dello stesso processo conoscitivo, con preciso riferimento al pensiero di Kant: e questo risulta più chiaramente di quanto non avvenga con l'uso di 感 *gan* e 悟 *wu*.

Un esame più attento della questione permette di stabilire come il carattere 知 *zhi* richiami il concetto di "sapere, comprensione", non diversamente da quello di 悟 *wu*: il quale forse, nella sua accezione di "realizzare, divenire consapevoli di, illuminare", suggerisce anche un'idea di maggiore dinamicità. Questo carattere – molto presente e utilizzato ampiamente dalla tradizione buddhista – risulta forse il più appropriato per esprimere l'aspetto operativo dell'intelletto, sottolineato appunto in inglese dall'uso del participio presente *understanding* usato come sostantivo.

Con riferimento a Kant, la complementarietà tra 感 *gan* e 知 *zhi* intende probabilmente sottolineare il ruolo delle categorie, forme a priori dell'intelletto, nell'ordinare e sintetizzare i dati sensibili, permettendo la formulazione di giudizi, cioè la conoscenza: che, in tal modo, si consegue nella dinamica del processo sensibilità - intelletto, e non autonomamente all'interno dell'intelletto stesso. Quantunque questa ipotesi richiami espressamente il criticismo kantiano e

zare il carattere 受 *shou* invece di 愛 *ai*) oppure si riferisce ad un'accezione di sensibilità legata alla sfera emotivo-sentimentale.

¹⁵² Fan Bingqing, 1926, p.759. Il termine inglese, francese e tedesco al quale si fa corrispondere *ganxing* è *sensuality*, *sensualité* e *Sinnlichkeit*, tuttavia nella definizione che segue l'autore precisa che, specialmente in nel campo della psicologia, esso è intercambiabile con *sensibility*.

¹⁵³ ZXDCD, vol.1, p.53

l'empirismo che ne sta alla base, è comune a molte altre correnti filosofiche e svolge un ruolo fondamentale nel panorama del pensiero filosofico occidentale. Questo ad evidenziare, come si vedrà meglio in seguito, come l'interpretazione di certi concetti filosofici possano portare a diverse soluzioni lessicali a seconda dell'autore di riferimento e, in certi casi, addirittura aprire dibattiti e diatribe su quale resa possa essere considerata la più fedele al senso originario del termine in un dato contesto filosofico.

Ciò non toglie che diverse traduzioni di *intelletto/understanding/Verstand* in cinese siano possibili e convivano, pur non avendo la stessa diffusione di 知性 *zhixing*: Inoue sin dal 1881 include 理解 *rikai / lijie* come resa di *understanding*, termine oggi comunemente inteso in cinese come “comprensione, comprendere”, utilizzato del resto nella prima edizione cinese della *Critica della Ragion Pura* del 1931; 悟性 *wuxing*, come già detto, è ancora riportato nello HYDCD ed è utilizzato nella seconda edizione cinese della *Critica della Ragion Pura* valutata tutt'ora molto positivamente (Lan Gongwu, 1935); in ZXDCD vengono elencate come traduzioni alternative a 知性 *zhixing*, sia 理智 *lizhi* che 理解力 *lijeli*.¹⁵⁴

2.2.2 Il caso di “logica”

Anche il termine logica, e quelli riconducibili al suo ambito tematico, merita particolare attenzione, vuoi per la sua centralità nel discorso filosofico, vuoi per la sua ambiguità, dovuta principalmente al sedimentarsi dei significati che in questa parola si ritrovano, già a partire dal termine λόγος da cui deriva e che significa insieme “parola”, “discorso”, “pensiero”, ecc. Il termine “logica” in greco non esiste, almeno come sostantivo: basti pensare che la prima trattazione di ciò che questa scienza denota, l'*Organon* aristotelico, non la designi come tale, dandone una definizione generica, quella di scienza della dimostrazione.

In realtà esso meriterebbe una trattazione altrettanto ampia quanto quella dedicata al termine *filosofia* nel capitolo precedente: e questo varrebbe tanto per *Logica* come specifica disciplina, quanto per *logica* come qualificazione attribuibile a diverse fasi del processo conoscitivo o dei procedimenti argomentativi.

¹⁵⁴ ZXDCD, vol.2, p.1469

Un contributo notevole alla analisi di questa parola e della sua traduzione cinese ci viene dallo studio di Joachim Kurtz *The Discovery of Chinese Logic – Genealogy of a Twentieth-century discourse* (2011), - al quale si rimanda per una analisi più puntuale della introduzione della disciplina in Cina e della riscoperta della “Logica cinese” proprio nei primi anni del 900’ - e dal suo breve saggio *Coming to terms with logic* contenuto in *New Terms for New Ideas – Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China* (2001), a cura, oltre che dello stesso Kurtz, di Michael Lackner e Iwo Amelung. Mi limiterò qui a riportare le varie rese lessicali del termine nel corso dei secoli, con la consueta attenzione rivolta soprattutto alle elaborazioni a cavallo tra il XIX° e XX° secolo, prendendo come modello, per questioni di brevità, proprio il breve saggio appena citato.

Come già visto in precedenza, la prima comparsa del termine *logica* risale a Giulio Aleni, in 《西學凡》 *Xixuefan*, allorché egli elenca le sei discipline nelle quali verrebbe suddivisa la filosofia (理學/ 理科 *lixue/like*), e in 《職方外記》 *Zhifang waiji*, entrambe pubblicate nel 1623. In questi scritti, l’autore utilizza un prestito fonetico, 羅日加 *luorijia*, a cui in *Zhifang waiji* aggiunge due “traduzioni esplicative” (譯言 *yiyan*): 辯是非之法 *bian shifei zhi fa* (metodo di discernimento del vero/giusto e del falso/erroneo) e 明辯之道 *mingbian zhi dao* (via del chiaro discernimento).¹⁵⁵

La prima introduzione sistematica della logica europea in Cina risale tuttavia al 1631 con la pubblicazione del già citato 《名理探》 *Minglitan* “*Esplorazione di nomi e principi*”, traduzione in cinese dei *Commentarii collegii conimbricensis S.J. in universam dialecticam Aristotelis* (Coimbra, 1606) ad opera di Francisco Furtado e Li Zhizhao. In questa opera, se da un lato si continua ad utilizzare un prestito fonetico, 絡日伽 *luorijia*¹⁵⁶, omofono di quello adottato da Aleni, da parte di Furtado e il suo collaboratore-traduttore Li Zhizhao vengono fornite anche alcune

¹⁵⁵ Aleni, 《職方外記》 *Zhifang waiji*, pp.1360-1361 in: Federico Masini, *Aleni’s contribution to the Chinese language*, in Lipiello-Malek (ed.) “*Scholar from the West*”: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China, Brescia and the Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin. Nettetal: Steyler Verlag, 1997, pp. 539-554. Si può anche aggiungere che tale definizione di logica richiama la concezione medioevale della disciplina, e prima ancora quella aristotelica di organon, cioè di un insieme di tecniche argomentative, propedeutiche all’indagine speculativa.

¹⁵⁶ F. Furtado, Li Zhizhao, *Minglitan*, pp.6-7, 13-38; cit. in Lackner, Amelung, Kurtz 2001, p.150

rese semantiche del termine *logica*, molte delle quali sembrano fare riferimento ad antiche scuole di pensiero cinesi come la “Scuola dei Nomi” 名家 *mingjia*¹⁵⁷ e la “Scuola dell’Insegnamento oscuro/misterioso” 玄學 *Xuanxue*¹⁵⁸, quest’ultima scuola di pensiero nata nel III°-IV° d.C. con la riscoperta del 墨辯 *Mobian*, i “capitoli dialettici” del 墨子 Mozi.

La resa semantica più generale data dagli autori si trova proprio nel titolo dell’opera, 名理 *mingli*, che letteralmente si rende con “nomi e principi”, anche se l’espressione è probabilmente da considerarsi alla stregua di un’endiadi e, richiamando il legame strettissimo che intercorre tra nomi 名 *ming* e principi 理 *li* espresso proprio dalla scuola *Xuanxue*, andrebbe intesa come “principi dei nomi”. Altri termini derivati da questa resa riscontrabili nel testo sono 名理之論 *mingli zhi lun* 名理學 *minglixue*.

Alcune altre espressioni non direttamente intese come calco semantico di *logica*, bensì come perifrasi esplicative della disciplina sono nell’ordine:

推論之總藝 *tuilun zhi zongyi*, tecnica generale dell’inferenza/deduzione;
推論之法 *tuilun zhi fa*, metodo di inferenza/deduzione;

明辨之學 *mingbian zhi xue*, studio della chiara disquisizione.

Le prime due definizioni richiamano chiaramente la centralità, nel pensiero medievale, del sillogismo, del quale la logica illustra tecniche e metodi per distinguere vero dal falso. La terza definizione, invece, sembra riecheggiare l’idea di logica come analisi formale del linguaggio (*scientia sermocinalis*). Entrambe le concezioni dovrebbero essere ben presenti nella mente dell’autore, in virtù della sua formazione filosofica di origine.

¹⁵⁷ La “Scuola dei Nomi” fa parte delle cosiddette “Cento scuole” fiorite nella Cina del periodo delle Primavere ed Autunni e degli Stati Combattenti, la cui filosofia è stata spesso accostata ai sofisti e ai dialettici greci.

¹⁵⁸ Scuola di pensiero nata nel III°-IV° d.C. con la riscoperta del 墨辯 *Mobian*, i “capitoli dialettici” del 墨子 Mozi

Da notare per inciso come l'opera di Furtado e Li Zhizhao risulti essere uno dei primi casi, e forse il primo in assoluto, in cui si incontra la resa del termine *dialettica* in cinese, per mezzo di una traslitterazione 第亞勒第加 *diyaledijia*.¹⁵⁹

Come emerge a proposito del termine *filosofia*, nonostante l'adozione del termine *mingli* in qualche modo dimostri la possibilità di tradurre e rendere in cinese, seppure a certe condizioni e in alcuni limiti, concetti di derivazione occidentale, lo studio della logica non sembra destare l'interesse del pubblico colto cinese. Dei diversi contributi lessicali forniti dai due autori di fatto nessuno viene accolto e mantenuto nelle pubblicazioni cinesi dei secoli successivi. Il termine esteso *minglitan* viene invece accolto e adottato dagli altri missionari in Cina, come dimostra il fatto che Varo nel suo *Vocabulario* fornisca come unica traduzione del termine *logica* proprio il titolo dell'opera di Furtado e Li. Traduzioni chiaramente derivate dall'opera di Furtado e Li sono contenute anche in almeno due dizionari protestanti nel XIX° secolo¹⁶⁰:

- W.H. Medhurst (1848): 明論之法 *minglun zhi fa*, 推論明理之學 *tuilun mingli zhi xue*;
- W. Lobscheid (1866-1869): 思之理 *si zhi li*, 理論之學 *lilun zhi xue*, 明理之學 *mingli zhi xue*, 理學 *lixue*, 推論之法 *tuilun zhi fa*.

In generale, riferimenti alla *logica*, in quanto disciplina fondamentale della cultura filosofica occidentale, nelle sue varie e distinte accezioni, sono rari in tutto il corso dell'800'. La causa va ricercata nel fatto, già sottolineato in altre occasioni, che l'interesse prioritario dei missionari protestanti è di natura evangelico/pastorale, non filosofico e culturale, e loro obiettivo principale non è certamente quello di raggiungere la classe colta cinese.

Una delle rare eccezioni è rappresentata da Ernst Faber, di cui già si è parlato nel capitolo precedente: egli, illustrando i dipartimenti di filosofia degli istituti scolastici tedeschi in 《德國學校略論》 *Deguo xuexiao lüelun*, (Breve trattato sulle

¹⁵⁹ Cfr. pp.16-17 in: Lackner, Amelung, Kurtz 2001, p.152

¹⁶⁰ Morrison riporta *logos* ma non *Logic*, Williams non riporta alcuna delle due voci)

scuole tedesche) del 1874, parla della *logica* come sotto-disciplina della filosofia, utilizzando la traslitterazione 路隙 *luxi*.¹⁶¹

Alcuni anni più tardi, nel 1888, è William Muirhead, nella sua traduzione del primo libro del *Novum Organon* di Francis Bacon, 《格致新機》 *Gezhi xinji*, (Nuovo strumento per l'investigazione delle cose), a riproporre nuove rese del termine: la scelta dall'autore ricade su 辯論之道 *bianlun zhi dao*, “la via del ragionamento/ragionare”, e 辯論/辨論 *bianlun*, “ragionamento/discussione”.

Se da un lato si potrebbe affermare che, da un punto di vista prettamente semantico, le scelte lessicali di Muirhead siano accettabili, dall'altro, omettendo il suffisso 學 *-xue* “studio”, esse risultano incomplete in quanto non riconoscono alla logica lo statuto di scienza alla pari delle altre “scienze”, le cui traduzioni in cinese contengono quasi tutte il predetto suffisso: 化學 *huaxue* “chimica”, 數學 *shuxue* “matematica”, o anche la stessa 智學 *zhixue* “filosofia” che Faber invece accoglie. Ma anche questa scelta non sarebbe priva di precedenti nel pensiero occidentale, se ci si ricorda che, per esempio, neanche gli Stoici attribuiscono alla logica statuto di scienza e si limitano a definirla tecnica del discorso persuasivo, costituita da dialettica e retorica.

In realtà qualche anno prima, nel 1886, Joseph Edkins propone due soluzioni per la resa di *logica*: in 《西學略述》 *Xixue lüeshu*, (Breve descrizione del sapere occidentale), utilizza 論辯理學 *lunbian lixue* e 理辯學 *libianxue*; mentre in 《辨學啟蒙》 *Bianxue qimeng*, *Introduzione alla logica*,¹⁶² conia invece il termine 辨學 *bianxue*¹⁶³ definendolo un prestito dall'inglese “science of reasoning”.¹⁶⁴

¹⁶¹ E. Faber, 《德國學校略論》 *Deguo xuexiao lüelun*, § 62

¹⁶² Contenuto in: Robert S.Hart, 《西學啟蒙十六種》 *Xixue qimeng shiliu zhong* (Sedici introduzioni al sapere occidentale), Beijing, Zong shuiwusi, 1886; cit. in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.159. *Bianxue qimeng* è una traduzione di *Logic* di W.S. Jevons (1876).

¹⁶³ In verità il termine *bianxue* era già stato utilizzato da Matteo Ricci in 《辨學遺牘》 *Bianxue yidu* (Testamento in difesa della fede) nel 1610 con l'accezione di “arte della confutazione” (contenuto in 天學初函 *Tianxue chuhan*, vol.2, pp.637-688) e da Aleni in *Xixue fan* con il significato di “controversia” (p.32). In *Minglitan* il termine è invece usato insieme a 辨藝 *bianyi* nell'accezione di *dialettica* (p.32). Faber lo usa invece come traduzione di *retorica* in *Deguo xuexiao lüelun*. Questo ultimo

Il termine adoperato da Edkins, sebbene inizialmente non sembri riscuotere successo, ignorato completamente dai tre dizionari inglese-cinese di fine secolo, cioè Kuang Qizhao, Tam Tat Hin e Mok Man Cheung, pare in seguito adattarsi bene al trend del periodo di sempre maggiore diffusione di parole formate dal suffisso *-xue* e in questa forma trova anche posto anche in 《欽定學堂章程 – 欽定大學堂章程》 *Qinding xuetaang zhangcheng – qinding daxuetang zhangcheng*, (Statuti scolastici ufficiali – Statuti ufficiali per le università), del 1902 e in 《辨學》 *Bianxue*, traduzione parziale ad opera di Wang Guowei datata 1908 di *Elementary Lessons in Logic: Deductive and inductive* di William Stanley Jevons (1870).

Tuttavia, all’infuori di questi due casi isolati, esso non ha molto seguito, tanto che negli anni a cavallo tra il XIX° e XX° secolo vengono adottate due altre diverse soluzioni.¹⁶⁵

La prima è quella di 名學 *mingxue*, introdotta da Yan Fu nel 1895 con la fondazione della 名學會 *Mingxuehui*, Società di Logica, e la stesura del breve saggio 《原強》 *Yuan qiang*, (Sulla forza). Essa viene poi da lui stesso riutilizzata a più riprese nelle pagine di 《天演論》 *Tianyan lun*, traduzione parziale di *Evolution and Ethics* di Thomas Huxley, redatta tra il 1898 e il 1901. Qualche anno più tardi, tra il 1902 e il 1905, egli giustifica questa scelta nella prima nota alla traduzione di *A System of Logic* di J.S. Mill intitolata 《穆勒名學》 *Mule Mingxue*.¹⁶⁶ La *Logica*, alla quale l’autore fa riferimento utilizzando inizialmente il calco fonetico 邏輯 *luoji*, deriva dal termine greco *lógos*, che, dice Yan Fu, ha due diverse accezioni: le idee

caso in particolare evidenza la difficoltà riscontrata dai missionari nel distinguere chiaramente i due caratteri 辯 *bian* e 辨 *bian*, omofoni e graficamente molto simili. Il primo, in virtù del radicale parola posto al centro del carattere, significa “dibattere, discutere, disquisire”, il secondo vuol dire “distinguere, differenziare, discriminare”.

¹⁶⁴ Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.159

¹⁶⁵ Kurtz, 2011, pp.216-217

¹⁶⁶ L’opera è una traduzione sintetica del primo capitolo di *A System of Logic*. Non si tratta della prima traduzione cinese di Mill in quanto alcuni anni prima, nel 1898, John Fryer ne pubblica una dal titolo 《理學須知》 *Lixue xuzhi* (Cosa occorre sapere sulla Logica), in cui curiosamente utilizza proprio 理學 *lixue* come traduzione di *Logic*. (Kurtz, *The First Chinese Adaptation of Mill ‘s Logic: John Fryer and his Lixue xuzhi* 理學須知 (1898), Wakumon n°8, 2004, pp.35-52)

provenienti dalla nostra mente e le parole provenienti dalle nostre bocche. Egli continua sottolineando l'importanza che la radice *lógos* riveste nel lessico delle lingue occidentali - adducendo come esempio una lunga serie di termini inglesi con il suffisso *-logy* - e la sua centralità nella cultura occidentale, paragonabile per rilevanza a quella che *dao* ha per Laozi.

Nel seguito, egli critica le precedenti traduzioni cinesi del termine *logica* in quanto non adatte ad esprimere il significato e la rilevanza che questa scienza ha assunto nel corso della storia dell'Occidente, richiamando opportunamente una espressione di F. Bacon secondo la quale essa è "science of all sciences". Di qui l'opportunità, secondo Yan Fu, di tradurre *logica* con il termine 名學 *mingxue* in quanto "scienza dei nomi", e *ming* sarebbe l'unica parola cinese paragonabile a *logos* per vastità dell'area semantica e varietà dei suoi molteplici significati intrinseci.¹⁶⁷

In realtà, diversi intellettuali cinesi dell'epoca si mostrano critici nei confronti della traduzione proposta da Yan Fu, chiedendosi per quale motivo *ming* sia più adatto a descrivere la ricchezza di significati di *lógos* rispetto a 道 *dao*, 理 *li*, o 名理 *mingli*. In particolare, nel 1904 Liang Qichao avanza l'ipotesi che intenzione di Yan Fu sia probabilmente quella di accostare la logica occidentale alla "Scuola dei Nomi" del pensiero cinese antico, analogamente a quanto fatto da Furtado e Li Zhizhao nel XVI° secolo.¹⁶⁸ Ciononostante, il termine proposto da Yan Fu, al contrario di molte altre sue rese lessicali, sembra riscuotere un certo successo tanto da essere adottato dalla Società Cinese di Scienze (中國科學社 *Zhongguo kexueshe*) nel 1916.¹⁶⁹

Altra resa di *logica* che sembra riscuotere ampio consenso, tanto da poter addirittura assumere valore di termine-standard nel lessico cinese, è quella di 論

¹⁶⁷ Yan Fu, 《穆勒名學》 *Mule Mingxue*, Shangwu yinshuguan, Shanghai, 1931 (1902-1905), 1.2-1.3, nota 1; Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.162

¹⁶⁸ Liang Qichao, 《墨子之論理學》 *Mozi zhi lunlixue*, in 《飲冰室專集》 *Yinbingshi zhuanji*, edito da Li Zhijun, zhonghua shuju, Shanghai, 1936; cit. in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.162

¹⁶⁹ 《中國科學社現用名詞表》 *Zhongguo kexueshe mingcibiao* (Tabella dei termini usati dalla Società Cinese di Scienze) contenuto in *Kexue* 2, n°12, 1916; cit. in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.162

理學 *lunlixue* (o 論理 *lunli*), resa semantica dell'espressione inglese "science of reasoning". Il termine è un prestito dal giapponese 論理學 *ronrigaku* (論理 *ronri*), e in Giappone si afferma grazie a Nishi Amane che con la propria autorevolezza in materia lessicale lo impone, rendendolo prevalente sulle altre rese in uso in quel periodo, ad esempio, quella di 論法 *ronpō*, termine con il quale viene tradotto *Logic* nel dizionario filosofico di Inoue: difatti, nella terza edizione di TGJI verrà anche incluso il termine utilizzato da Nishi.

In realtà, lo stesso Nishi inizialmente adotta termini mutuati dalla tradizione cinese come 致知學 *chichigaku* e 明理學 *meirigaku*, quest'ultimo preso direttamente dal dizionario di Lobscheid. Anche il termine 論理(學) *ronri(gaku)* deriva dal dizionario di Lobscheid con la inversione dei primi due caratteri dell'espressione 理論之學 *lilun zhi xue*.¹⁷⁰ Sull'onda della grande diffusione che arride ai termini di origine giapponese in Cina dopo il 1895-1898, la nuova espressione riesce ad ottenere l'*endorsement* di Liang Qichao stesso in 《墨子之論理學》 *Mozi zhi lunlixue*, (La logica di Mozi), del 1902-1905, la medesima opera di qualche anno prima nella quale egli si mostra molto critico nei confronti della soluzione lessicale proposta da Yan Fu.

In sintesi, gli anni a cavallo tra XIX° e XX° secolo vedono affermarsi in particolare tre diverse rese del termine *logica*, le uniche che vengano utilizzate almeno più di una volta in testi ufficiali:

- 辨學 *bianxue*, introdotto da Edkins, utilizzato come corrispettivo di *logica* in *Statuti scolastici ufficiali – Statuti ufficiali per le università* nel 1902;
- 名學 *mingxue*, coniato da Yan Fu, adottato dalla Società Cinese di Scienze (1916);
- 論理(學) *lunli(xue)*, prestito dal giapponese, adottato da Liang Qichao nel 1902.

¹⁷⁰ Lackner, Amelung, Kurtz, 2011, p.163

La scarsa diffusione del primo conio e la critica che non risparmia il secondo proposto da Yan Fu indurrebbero a credere che il prestito giapponese abbia la strada spianata per divenire la traduzione standard di *logica*. Tuttavia, un articolo di 章士釗 Zhang Shizhao (1881-1973) intitolato 《論翻譯名義》 *Lun fanyi mingyi*, (Su nomi e definizioni nelle traduzioni), pubblicato nel 1910¹⁷¹ provoca un acceso dibattito circa la correttezza delle rese di *logica* fino ad allora proposte.

L'autore, forte delle esperienze di studio in Inghilterra e Scozia tra il 1907 e il 1910, propone alcune sue tesi personali che risultano contro-corrente rispetto alle tendenze dominanti del tempo in merito alle soluzioni adottate per la traduzione in cinese di termini delle lingue occidentali in ambito scientifico e filosofico.

Secondo la tesi di Zhang, le rese semantiche di concetti provenienti dalla cultura occidentale molto difficilmente si dimostrano capaci di rendere completamente ricchezza di significati e sfumature della lingua originale; tuttavia, data la caratteristica peculiare del cinese di non essere in grado di “rendere parole provenienti da altre lingue”, i traduttori si vedono costretti a cercare uno o due caratteri/parole che possano richiamare in modo ottimale il senso originale del termine straniero, spesso con risultati tutt'altro che soddisfacenti. Conseguenza di questa difficoltà nelle quali i traduttori continuamente incorrono è il proliferare di un gran numero di rese alternative per la medesima parola straniera, con l'evidente svantaggio di non raggiungere mai uno standard lessicale unanimemente riconosciuto, ostacolando i progressi della Cina in quello specifico campo d'indagine.

La soluzione, secondo Zhang, sarebbe quindi quella di abbandonare le rese semantiche e affidarsi ai calchi fonetici. Nel caso di *logica*, egli propone l'uso di 邏輯 *luoji* o di 邏輯學 *luojixue*, traslitterazione dall'inglese *logic* in verità già utilizzata da Yan Fu nella prima nota alla traduzione di *A System of Logic* di J.S. Mill. Il vantaggio di questo tipo di traduzione sarebbe quello di riuscire ad essere totalmente immune da ogni tipo di ambiguità legata alla scelta di un carattere/parola piuttosto che di un altro, con un solo limite, invece, nel fatto che il let-

¹⁷¹ Apparso in *Guofengbao* 1.29, ristampato in 《章士釗全集》 *Zhang Shizhao quanji* (Zhang Shizhao: opera omnia), wenhui chubanshe, Shanghai, 2000; cit. in Lackner, Amelung, Kurtz, 2011, p.165

tore si troverebbe costretto a cercare la definizione specifica del termine in quanto graficamente esso non conterrebbe alcun indizio sul suo significato. Come è facile immaginare, le proposte avanzate da Zhang Shizhao, negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dell'articolo, sono fatte oggetto di diverse critiche. La più significativa è senza dubbio quella avanzata da Zhang Lixuan in due lettere scritte come diretta risposta all'articolo di Zhang Shizhao.¹⁷²

È forse opportuno, come ha fatto Kurtz, riportare le cinque argomentazioni con le quali viene respinto l'uso dei calchi fonetici a favore delle rese semantiche. Esse offrono certamente uno spunto di riflessione non solo per la resa del termine *logica* ma per tutto lo sviluppo lessicale-terminologico della Cina del periodo in questione, forse particolarmente importante proprio per ambiti scientifici come quello della filosofia che rappresenta un campo di indagine relativamente nuovo:

- le rese semantiche sono da preferire in quanto permettono ai lettori un'immediata comprensione dell'argomento in questione;
- le rese semantiche soltanto sono in grado di mantenere il legame del termine tradotto con l'ambito semantico di appartenenza nella lingua d'origine;
- i prestiti fonetici sono difficili da memorizzare;
- l'utilizzo generalizzato del prestito fonetico auspicato da Zhang Shizhao porterebbe ad un drastico aumento di parole "senza significato", ogni qualvolta non si riuscisse a trovare una resa semantica sufficientemente indicativa del significato autentico di un termine dato;
- l'uso di prestiti fonetici non è esente dal rischio di una proliferazione di varianti diverse, in conseguenza della scelta dei caratteri per la traslitterazione del fonema originario: sia nel caso in cui diversi traduttori possano preferire caratteri differenti con la medesima pronuncia; sia allorché si voglia rendere foneticamente il suono straniero con pronunce diverse.

¹⁷² Le due lettere vengono pubblicate nei numeri di maggio e di luglio della rivista *Minlibao* nel 1912 e sono contenute nell'opera omnia di Zhang Shizhao (*Zhang Shizhao quanji*, Shanghai, 2000), pp.305-306, 401-403; Lackner, Amelung, Kurtz, pp.168-169

Difficile dire quale delle due parti trovi maggior seguito in quegli anni: è però evidente che la traduzione mediante l'uso di rese semantiche, nel lungo periodo, riscuota migliore fortuna, come dimostra anche il consolidarsi del lessico filosofico standard adottato e tuttora in uso.

Tuttavia, perlomeno nel caso specifico di *logica*, Zhang Shizhao risulta abbastanza convincente nel promuovere l'adozione di un calco fonetico, nonostante il massiccio numero di prestiti giapponesi che si va imponendo in quegli anni. Ciò è anche dimostrato dal fatto che, sebbene la prima edizione della *Critica della Ragion pura* in cinese (Hu Renyuan, 1931) utilizzi il prestito giapponese 論理學 *lunlixue*, già la seconda edizione (Lan Gongwu, 1935) contiene 邏輯 *luoji*, poi usato anche in tutte le edizioni successive. Attualmente sono accettate dai dizionari entrambe le soluzioni, con riferimento alla logica occidentale nella sua accezione specificamente filosofica; per quanto riguarda la logica matematica, la logica formale del linguaggio o la logica in altri ambiti specifici (es. informatica), il termine standard è solamente 邏輯(學) *luoji(xue)*.

Va tuttavia in ogni caso precisato che la proposta di Zhang Shizhao viene opportunamente avanzata in realtà per la traduzione di *logica* nel significato che le attribuisce la cultura filosofica occidentale: diversamente da altri intellettuali prima di lui, come Yan Fu, Liang Qichao e Wang Guowei, egli è convinto che occorra distinguere tra “logica occidentale” e “logica cinese”, cioè la Scuola dei Nomi, i “capitoli dialettici” di Mozi e la sezione 正名 *Zhengming* di Xunzi. Se, quindi, da un lato egli auspica l'uso del calco fonetico *luoji* per designare la logica occidentale, dall'altro sostiene la adeguatezza del termine *mingxue* (Yan Fu) per indicare la logica cinese, considerata da lui “scienza dei nomi”.

Analogamente, anche un altro studioso cinese, 郭湛波 Guo Zhanbo (1905-?) nella prima metà del XX° secolo, pur mantenendo la distinzione tra logica occidentale e logica cinese, afferma che quest'ultima, più che occuparsi dei “nomi”, risulta accostabile alla tradizionale dialettica occidentale, per cui la resa lessicale

più adatta dovrebbe essere *bianxue*, “scienza del ragionare/ragionamento”, la stessa utilizzata da Edkins diversi decenni prima.¹⁷³

Il dibattito rimane ancora oggi aperto, e non mancano intellettuali come 周云之 Zhou Yunzhi che auspica l’uso dei termini 名辯學 *mingbianxue* e 名辯 *mingbian* - già adottati da Guo Moruo in 《十批判書》 *Shi pipan shu*, (Dieci saggi critici), nel 1945 - come specifiche traduzioni per la logica cinese.¹⁷⁴

Ciò che è certo è che, rispetto a tanti altri concetti di derivazione occidentale, il percorso di *logica* all’interno del lessico cinese risulta alquanto peculiare e continua ad alimentare accesi dibattiti a conclusione dei quali non si hanno tuttora soluzioni unanimemente condivise. La discussione riguardante la ricerca di un termine adatto a indicare la specificità della “logica cinese” rappresenta un caso unico nel suo genere ed esprime l’esigenza ancora oggi avvertita di coniare nuovi termini (*bianxue*, *mingxue*, *mingbianxue*, *mingbian*) per riferirsi a una disciplina, che affonda le sue radici nella tradizione del pensiero e della cultura nazionale. Ancora più singolare è del resto l’affermazione di un prestito fonetico in un ambito come quello filosofico-umanistico in cui raramente in cinese hanno fortuna traslitterazioni di difficile comprensione.

In conclusione, per fare il punto al riguardo, mantenendo valida la categorizzazione dei termini enunciata in precedenza, le suddette rese e il prestito fonetico 邏輯 *luoji* sono parole formate *ex novo* in cinese, tenendo conto che alcuni sono termini creati da traduttori stranieri e altri sono invece soluzioni ideate da autori cinesi; mentre 論理 *lunli* è un prestito originale dal giapponese con origine e percorso simili a quelli di *tetsugaku/zhexue*.

2.2.3 Analisi/Sintesi, Deduzione/Induzione

È il caso di spostare ora l’attenzione su due termini che, oltre ad una specifica valenza filosofica legata appunto alla logica, hanno anche un significato generico e sono di uso comune: **Analisi** (Analitica) e **Sintesi**. La scelta di affrontarli

¹⁷³ Lackner, Amelung, Kurtz, p.171

¹⁷⁴ *Ivi*, p.172

assieme è dovuta soprattutto al fatto che proprio in campo logico-filosofico, specialmente in Kant, essi si trovino accomunati dall'essere l'uno contrapposto all'altro, ad esempio nella forma di giudizio sintetico e di giudizio analitico. D'altra parte, si tratta anche di parole che trovano una diversa utilizzazione, oltre che in altre scienze, anche nel linguaggio quotidiano: di conseguenza la resa ed assimilazione in lingua cinese di questi concetti risulta apparentemente molto più semplice e immediata rispetto ad altri lemmi.

I termini odierni più diffusi per tradurre *analisi* e *sintesi* sono rispettivamente 分析 *fenxi* e 綜合 *zonghe*, anche se non mancano casi, come si vedrà, in cui a *fenxi* viene preferito 分解 *fenjie*. Da notare come quest'ultimo termine venga incluso in JXDCY,¹⁷⁵ al contrario di *fenxi*: il che varrebbe come indizio circa il conio o il primo utilizzo di *fenjie* da collocarsi in epoca moderna. In realtà, entrambi i lemmi sono rintracciabili nel cinese classico, come evidenziato da HYDCD.¹⁷⁶

Per quanto riguarda *analisi*, dai dizionari protestanti del XIX° secolo si nota che non sempre figurano i termini *analitics* e *analysis*, mentre viene sempre incluso il verbo *analyze*; al contrario, solo Lobscheid include *synthesis* e *synthetic/synthetical* nel suo dizionario, ma non il verbo *synthesize*:

- R. Morrison:

analyze, revert to the source, or resolve to first principles, 溯其本原 *su qi benyuan*;

- W.H. Medhurst:

¹⁷⁵ JXDCY fornisce una prima definizione afferente al campo della scienza come “scomporre composti chimici” (《化學實用分析術》 *Huaxue shiyong fenxi shu* di 虞和寅 Yu Heyin e 虞和欽 Yu Heqin del 1902). La seconda accezione è invece quella generica di “dividere, sezionare”, il cui primo uso viene fatto risalire al già citato 《心理學教科書》 *Xinlixue jiaokeshu* del 1903. (JXDCY p.221)

¹⁷⁶ 分析 *fenxi* è registrato nello 《漢書》 *Han shu* “Libro degli Han” (II° secolo d.C.) nell’accezione di “dividere, differenziare, distinguere” e con proprio con il significato di “analizzare, discriminare” in 《後漢書》 *Hou Han shu* “Libro degli Han Posteriori” (V° secolo d.C.) (HYDCD, vol.2, p.572-573).

Anche 分解 *fenjie* viene fatto risalire almeno allo 《後漢書》 *Hou Han shu* (con il significato proprio di “analizzare”) nonché a 《朱子語類大全》 *Zhuzi yulei* “Conversazioni del Maestro Zhu” (XIII° secolo) (nell’accezione di “distinguere, differenziare”) (HYDCD, vol.2, p.)

Analyze: 解破 *jiēpò*, 推原 *tūiyuán*, 溯其本原 *sù qí běnyuán*;

- W. Lobscheid:

- I. Analysis: 詳解 *xiángjiě*, 透解 *tòujiě*; *synopsis*, 要註 *yàozhù*, 簡略 *jiǎnlüè*;

- II. Analytic: 透解嘅 *tòujiěgē* 屬詳解 *shu xiángjiě*;

- III. Analyze: *to reduce a body into its elements*, 分物歸於本行 *fēn wù guī yú běnháng*; *to separate a compound subject into its parts and explain each separately*, 解透 *jiětòu*, 解破 *jiēpò*; *to trace to its proper source*, 推原 *tūiyuán*, 考究其來歷 *kǎojiū qí lái lì*, 溯其本原 *sù qí běnyuán*; *to explain minutely*, 詳細解明 *xiángxì jiěmíng*;

- IV. Analyzed: *resolved into its constituent parts*, 分過物之本行 *fēn guò wù zhī běnháng*; *traced to its proper source*, 推過其原 *tūi guò qí yuán*, 考過其來歷 *kǎo guò qí lái lì*;

- V. Analyzer: *one who analyzes*, 分物之本行者 *fēn wù zhī běnháng zhě*;

- VI. Analyzing: *resolving into elements*, 分物歸於本行 *fēn wù guī yú běnháng*; *tracing a matter to its proper source*, 推物之原 *tūi wù zhī yuán*;

Synthesis: *composition*, 會理的; *synthesis*, 會意之事 *huìyì zhī shì*, 會意者 *huìyìzhě*, 會意之論 *huìyì zhī lùn*, 推求之論 *tūiqiú zhī lùn*;

Synthetic/Synthetical: 會理的 *huìlǐ de*, 會意的 *huìyì de*, 推求之論 *tūiqiú zhī lùn*

Come si vede, le varie rese di *analisi* e, nel caso di Lobscheid, dei suoi derivati, ruotano quasi tutte intorno al concetto di “dividere, scomporre”, grazie all’uso del carattere 解 *jiē* (sciogliere, risolvere) e, talvolta, addirittura di 破 *pò* (rompere, frantumare), indicando il tentativo di fornirne una traduzione letterale, fedele al significato originario del greco ἀνάλυσις, der. di ἀναλύω, “scomporre, ri-

solvere nei suoi elementi”. Inoltre, la frequenza delle espressioni 溯其本原 *su qi benyuan* e 分物歸於本行 *fen wu gui yu benhang* indica l’intenzione dei redattori dei dizionari di rendere al meglio anche l’accezione di “ricerca delle forme elementari/origini” del ragionamento e della dimostrazione, estendibile a tutto il campo dello scibile umano. Si tratta della stessa definizione che Aristotele dà di quella parte dell’*Organon* che è l’*Ἀναλυτικὰ*, ovvero risoluzione di ogni ragionamento nella sua forma originaria, che per lui è il sillogismo (*Primi Analitici*), dei quali egli poi enuncia i principi che ne costituiscono le premesse (*Secondi Analitici*).

Per quanto riguarda *sintesi*, Lobscheid predilige l’utilizzo di 會 *hui* nella accezione di “unione, combinazione”, in linea con l’etimo greco σύνθεσις, “composizione, unione”, derivato dal verbo συντίθημι, composto di σύν “con, insieme” e τίθημι “porre” “mettere insieme”, per cui le espressioni da lui elencate possono essere rese come “unione di principi, combinazione di significati”. Con 推求之論 *tuiqiu zhi lun* invece l’autore intende suggerire come con *sintesi* si possa anche intendere l’acquisizione di conoscenze dall’esterno, in quanto 推求 *tuiqiu* significa “accertarsi, informarsi”.

I rimanenti dizionari bilingue della seconda metà del XIX° secolo, pubblicati da studiosi cinesi, contengono solamente *analyze* e i suoi derivati, non *synthesis*, e non si discostano di molto dalle rese dei missionari protestanti:

- Kuang Qizhao:

Analyze, (to reduce a body to its elements) 解破 *jiapo*, 推原溯其本原 *tui yuan su qi benyuan* (1868), 推其本原 *tui qi benyuan* (1875), 分物歸本類 *fen wu gui ben lei* (1887 in poi);

- Tam Tat Hin:

I. *Analysis: separation of a body or of a subject, into its parts,* 分開物之質 *fenkai wu zhi zhi*, 分物之本體詳解 *fen wu zhi benti xiangjie*;

II. *Analyst: one who analyzes* 分物本質之人 *fen wu benzhi zhi ren*;

III. Analytic: *pertaining to analysis, resolving into parts*, 分物質的 *fenwu zhi de*;

IV. Analytics: *the science of analysis*, 分物質之法 *fenwu zhi zhi fa*;

V. Analyze: *to resolve into first principles*, 分物歸於原 *fenwu guiyu yuan*;

VI. Analyzer: *one that analyzes*, 分物歸原者 *fenwu guiyuan zhe*;

- Mok Man Cheung:

Analyze: 解破 *jiapo*, 推其本原 *tuiqi benyuan*, 格驗物之本質 *geyanwu zhibenzhi*;

Anche in questo caso sembra ancora non essere stata coniata, o almeno ancora non consolidata, una traduzione di *analisi/analitica* che non sia mera perifrasi del significato originario del termine.

Tuttavia, negli anni a cavallo tra il XIX° e il XX° secolo compaiono pubblicazioni di varia natura che includono nuove proposte di traduzione:

- In 《心靈學》 *Xinling xue* (Psicologia), traduzione parziale del manuale di Joseph Haven *Mental Philosophy: Including the Intellect, Sensibilities, and Will* (1857) pubblicata 顏永京 Yan Yongjing nel 1889,¹⁷⁷ *analysis* viene reso con il termine 分覈 *fenhe*, composto formato dai due verbi “dividere” ed “esaminare”, mentre *synthesis* viene tradotta con l’espressione 彙

¹⁷⁷ Uno dei primi cinesi a recarsi in USA per motivi di studio, egli diventa pastore protestante e rinomato insegnante, traduttore e fiero sostenitore di idee progressiste e di maggiore giustizia sociale. (Edward Yihua Xu, *Westernization and Contextualization: A story of three pioneering pastors of the Sheng Kung Kui in China*, in *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, ed. Peter Chen-Main Wang, Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2007, pp.183-206; Philip L. Wickeri, *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*, Hong Kong University Press. 2015, pp.5-6)

歸 *huigui*, composta da “collezionare, raggruppare” e “mettere insieme, riunire”;¹⁷⁸

- John Fryer in 《理學須知》 *Lixue xuzhi*, prima traduzione cinese di *A System of Logic* di Mill, pubblicata nel 1898, conia i termini 化分 *huafen* (Analysis) e 化合 *huahe* (Synthesis), proposte che forse tradiscono il passato di traduttore di testi scientifici dell'autore, in considerazione dell'utilizzo del carattere 化 *hua*, mutuato dall'ambito della chimica;¹⁷⁹
- 林祖同 Lin Zutong 《論理學達指》 *Lunlixue dazhi*, (Guida alla Logica), del 1902, traduzione dal giapponese di 《演繹歸納論理學》 *En'eki kinō ronrigaku* di 清野勉 Kiyonō Tsutomu del 1892. Il termine che Lin utilizza per *analysis* è 分析 *fenxi*, in quella che potrebbe essere la prima comparsa di questa resa in cinese, mentre non figura *synthesis*;¹⁸⁰
- In 《穆勒名學》 *Mule Mingxue* (1902-1905) anche Yan Fu adotta 分析 *fenxi* come traduzione principale di *analysis*,¹⁸¹ mentre nel corpus del testo utilizza anche 析觀 *xiguan*;¹⁸²
- Nel terzo capitolo di 《哲學要領》 *Zhexue yaoling* (1903), traduzione dall'opera *Einleitung in die Philosophie* di Oswald Külpe del 1895, Cai Yuanpei spiega al lettore i concetti di *analysis* e *synthesis* utilizzando rispettivamente 分解 *fenjie* e 綜合 *zonghe*; risulta essere una delle prime pubblicazioni, se non la prima in assoluto, a utilizzare questa traduzione di *synthesis*;¹⁸³

¹⁷⁸ Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic – Genealogy of a Twentieth-century discourse*, Modern Philosophy series, Brill, 2011, p.233

¹⁷⁹ Cfr. p.233

¹⁸⁰ Cfr. pp.217-218, 239

¹⁸¹ Il titolo originale del capitolo I del primo libro di *A System of Logic* di Mill è “Of the Necessity Of Commencing With An Analysis Of Language”, che Yan Fu rende in “論名學必以分析語言為始事”; Yan Fu, 1902-1905, pp.13, 17; Kurtz, 2011, p.239

¹⁸² Kurtz, 2011, p.239

¹⁸³ Cai Yuanpei, 1903, in 《蔡元培全集》 *Cai Yuanpei quanji*, vol.1, 1984, p.186

- 王榮寶 Wang Ringbao in 《新爾雅》 *Xin Erya* del 1903 inserisce 分析 *fenxi* come corrispettivo di *analysis*, in linea con Lin Zutong e Yan Fu, mentre non c'è traccia di *synthesis*;¹⁸⁴
- 《論理學剛要》 *Lunlixue gangyao*, (Compendio di Logica), pubblicato nel 1903 da 田吳炤 Tian Wuzhao (1876-1920)¹⁸⁵ - traduzione dell'opera giapponese 《論理學剛要》 *Ronrigaku kōyō* di 十時彌 Totoki Wataru del 1900 - ¹⁸⁶ continua ad utilizzare 分析 *fenxi* e utilizza 綜合 per tradurre *synthesis*;¹⁸⁷
- Gli stessi termini 分析 *fenxi* e 綜合 *zonghe* vengono utilizzati da Wang Guowei in 《辨學》 *Bianxue*, pubblicato nel 1908.¹⁸⁸

Da questo elenco si evince come i corrispettivi attualmente in uso di *analisi* e *sintesi*, 分析 *fenxi* e 綜合 *zonghe*, abbiano iniziato lentamente ad affermarsi nel corso del primo decennio del XX° secolo, tanto da essere inclusi nei dizionari filologici successivi. Il Richard & McGillivray del 1913 contiene risvolti interessanti al riguardo: i termini *analisi* e *sintesi* vengono appaiati (*Analysys and Synthesis*) e resi come 分析 – 綜合 (概括) *fenxi – zonghe (gaikuo)*; i successivi lemmi *Analytical definition*, *A. judgement*, *A. language* e *A. syllogism* sono anch'essi tradotti con 分析 *fenxi* che compare come primo elemento. Al contrario al lemma singolo *synthesis* vengono fatti corrispondere 類聚 *leiju* e 彙集 *huiji*, mentre per le voci derivate *Synthetic definition*, *S. judgement*, *S. language*, *S. philosophy* e *S. syllogism* viene utilizzata 綜合 *zonghe*, la stessa resa abbinata in precedenza ad *Analysis*.

I due corrispettivi di *synthesis* utilizzati sembrano voler richiamare un generico concetto di “raccolta” e “raggruppamento”, e il mancato uso del carattere 合 *he*, considerato opposto di 分 *fen*, fa sì che al lettore non risulti immediata la contrapposizione tra *analisi* e *sintesi*. La scelta non può neanche essere imputata

¹⁸⁴ Kurtz, 2011, p.245

¹⁸⁵ Shangwu yinshu guan, Shanghai, 1903; cit. in Kurtz, 2011, pp.217, 245

¹⁸⁶ Dai Nihon tosho, Tokyo, 1900; cit. in Kurtz, 2011, pp.217-218

¹⁸⁷ Kurtz, 2011, p.380

¹⁸⁸ Cfr. sezione su Logica: Kurtz, 2011, p.405

a una presunta origine giapponese dei due termini 類聚 *leiju* e 彙集 *huiji* in quanto nessuno di essi figura nelle diverse edizioni di TGJI di Inoue (1881, 1884, 1912), fonte principale di Richard & McGillivray, in cui la traduzione adottata è 綜合法 *sogōhō*.

Allo stesso modo anche Fan Bingqing in ZXCD nel 1926 utilizza 分析 *fenxi* e 綜合 *zonghe*: entrambi come attributi di 判斷 *panduan*, giudizio, che utilizza tali espressioni per tradurre i kantiani *analytic judgement (analytisches Urteil)*¹⁸⁹ e *synthetic judgement (synthetisches Urteil)*.¹⁹⁰

Accertata l'affermazione definitiva di 分析 *fenxi* e 綜合 *zonghe* per *analisi* e *sintesi*, utilizzati del resto anche nelle prime due edizioni cinesi della *Critica della Ragion Pura*, rimane aperta la questione circa l'origine dei due termini: se considerarli prestiti dal giapponese o riadattamento autonomo di lemmi già presenti nel cinese classico.

Secondo quanto riportato nell'enciclopedia giapponese 大辭林 *Daijirin*,¹⁹¹ il primo utilizzo giapponese di 分析 *bunseki* nell'accezione di *analisi* va rintracciato in 《舍密開宗》 *Seimikaisō*, (Introduzione alla chimica), opera dello studioso di *Rangaku* 宇田川榕菴 Udagawa Yōan (1798-1846) pubblicata postuma nel 1847, a sua volta traduzione dall'edizione olandese di *The Elements of Experimental Chemistry* di William Henry (1774-1836).¹⁹²

In seguito, nell'introduzione del già citato 《心理學》 *Shinrigaku* di Nishi Amane pubblicato nel 1879, l'autore stesso si attribuisce la paternità dei termini 分解 *bunkei* (Analysis) e 綜合 *sogō* (Synthesis).¹⁹³ Nella prima edizione di TGJI (1881) l'unico corrispettivo di *analysis* è 分解法 *bunkeihō*, al quale vengono ag-

¹⁸⁹ Fan Bingqing, 1926, p.42

¹⁹⁰ Fan Bingqing, 1926, p.850

¹⁹¹ Daijirin, 3°ed., 2006, voce 分析 *bunseki*, kotobank.jp

¹⁹² ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典 *Britannica kokusai daihyakkajiten shōkōmoku jiten*, voci 宇田川榕菴 Udagawa Yōan e 《舍密開宗》 *Seimikaisō*, kotobank.jp

¹⁹³ Nishi Amane, *Shinrigaku*, 1879, in *Nishi Amane zenshū*, pp. viii-ix; cit.: in Lackner, Wolfgang Lippert, *Language in the modernization process*, in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.61

giunti nella seconda edizione, qualche anno dopo (1884), 解析法 *kaisekihō* e proprio 分析 *bunseki*.¹⁹⁴ Nella terza edizione del 1912 vengono inclusi anche 剖析 *bōseki* e 剖別 *bōbetsu*, ma soprattutto vi è uno specifico riferimento a Kant: al termine tedesco *Analytik* viene fatto corrispondere 分析論 *bunsekiron*. Al contrario, per quanto riguarda *synthesis*, come già detto, la resa riportata nelle tre edizioni di Inoue rimane sempre invariata, 綜合法 *sogōhō*.¹⁹⁵

Alla luce di tutto ciò sembra più che plausibile l'ipotesi dell'origine giapponese dell'uso di 分析 *fenxi*, 分解 *fenjie* e 綜合 *zonghe* per definire *analisi* e *sintesi*. Se è vero, come riportato in HYDCD, che si tratta di parole già presenti nel lessico del cinese classico, è ancor più vero che nessuna di queste venga utilizzata in Cina, prima dell'inizio del XX° secolo, per tradurre *analisi* e *sintesi*, e i primi testi che li utilizzano in questa accezione sono proprio traduzioni di opere giapponesi.

Se *analisi* e *sintesi* rappresentano il metodo rispettivamente di composizione e scoposizione delle verità logiche, con **deduzione** e **induzione** si fa riferimento ai procedimenti che permettono di passare dal generale/universale al particolare /singolare e viceversa e rivestono, fin da Aristotele, importanza fondamentale per ricavare verità particolari a partire appunto dall'universale e viceversa.

Attualmente, le due rese standard in cinese sono 演繹 *yanyi* e 歸納 *guina* e, analogamente a quanto si verifica per *analisi*, anche in questo caso, secondo quanto riportato in HYDCD, si tratta di parole già presenti nel lessico del cinese classico.¹⁹⁶ Sono tuttavia anche inclusi in JXDCY, che registra il loro primo uso nell'accezione di *deduzione* e *induzione* negli ultimi anni del XIX° secolo.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Analogamente a quanto accaduto per Logica, la registrazione di nuovi termini nelle diverse edizioni del dizionario di Inoue riflette la diffusione del suddetto lemma nel linguaggio corrente giapponese.

¹⁹⁵ A onor del vero, nell'edizione del 1912 del dizionario filosofico di Inoue viene utilizzata anche la forma più breve 綜合 *sogō*, utilizzata inoltre come traduzione dell'aggettivo *Synthetic* in varie espressioni elencate sotto la voce (tra cui *Synthetical argument* 綜合論法 *sogō ronpō* e *Synthetical judgment* 綜合判斷 *sogō handan*)

¹⁹⁶ 演繹 *yanyi* è registrato in 《朱子语类大全》 *Zhuzi yulei* “Conversazioni del Maestro Zhu” (XIII° secolo) con il significato di “trarre conclusioni, derivare”, accezione molto simile a quella generale di

Andando per ordine, la prima comparsa del termine latino *deductio* risalirebbe a 《名理探》 *Minglitan* di F. Furtado e Li Zhizhao del 1631, in cui viene utilizzato 推演 *tuiyan*, un'espressione di matrice classica cinese con la quale gli autori cercano di rendere il significato di *deduzione* come uno “spingere e dipanare, spiegare”.¹⁹⁸ Più tardi, nel *Vocabulario* di Varo (1692) vengono elencate due espressioni come corrispettivi di *deducir*, 推著 *tui zhe* e 推測 *tui ce*. Successivamente i termini compaiono anche nella gran parte dei dizionari protestanti bilingue del 1800, sovente nella forma verbale *deduce* e *induce*.¹⁹⁹

- R. Morrison:

Deduce: 推論 *tuilun*;

- S. W. Williams:

Deduce: 推引 *tuiyin*, 推論 *tuilun*;

Induce: 引 *yin*, 招 *zhao*, 使令 *shiling*;

- W.H. Medhurst:

deduzione. (HYDCD vol.6, p.108) 歸納 *guina* invece aveva diversi significati tra cui quello di “ritornare” (歐陽修 Ouyang Xiu, 《與宋龍圖書》 *Yu Song Long tushu* “Letture insieme a Song Long”, XI° secolo) e quello di “aggiungere, includere” (秦觀 Qing Guan, 《鮮于子駿行狀》 *Xianyu Zijun xingzhuang* “Breve necrologio di Xianyu Zijun”, XI° secolo). (HYDCD vol.5, p.374)

¹⁹⁷ Nel dizionario viene riportato che sia 演繹 *yanyi* che 歸納 *guina* sono lemmi giapponesi introdotti in Cina alla fine del XIX° secolo che compaiono in testi come 《大東邦新義》 *Dadong hebang xinyi* “Nuovo significato di un'unione del grande Oriente” del 1898 e 《新爾雅》 *Xin Erya* del 1903, senza tuttavia esplicitamente indicare queste due opere come le prime a utilizzare questi termini. (JXDCY, pp.292, 861)

¹⁹⁸ F. Furtado, Li Zhizhao, *Minglitan*, p.13, cit. in: Kurtz, 2011, pp.57, 62. In HYDCD viene riportata tra le fonti classiche per questo termine anche 《朱子语类大全》 *Zhuzi yulei* “Conversazioni del Maestro Zhu”, riportato anche da HYDCD per la traduzione standard odierna, di cui i gesuiti erano sicuramente a conoscenza.

¹⁹⁹ In particolare, per quanto riguarda *induce*, l'accezione con cui è inteso nei dizionari è quasi sempre quella di “causare, provocare, portare a”. Solo uno dei dizionari protestanti lo intende proprio nel senso di *induzione*. Per tale motivo saranno omesse gran parte delle rese nel caso in cui non dovessero risultare pertinenti con il significato logico del lemma preso in esame.

Deduce: 推而論之 *tui er lun zhi*; *to infer one thing from another*, 由此及彼 *you ci ji bi*; Deduction, *inference*, 推論之理 *tuilun zhi li*;

Induce, *to lead*, 引 *yin*, 引導 *yindao*, 誘 *you* (...); *to cause*, 使 *shi*, 致 *zhi*, 使令 *shiling* (...);²⁰⁰

- W. Lobscheid:

Deduce: *to infer*, 裁奪 *caiduo*, 卓奪 *zhuoduo*, 推論 *tuilun*, 推引 *tuiyin* (...);²⁰¹

Induction:²⁰² (...) *literally, bringing in*, 引進者 *yingjinzhe*, 引入者 *yingru-zhe* (...); *inference*, 酌奪 *zhuoduo*, 裁奪 *caiduo*;

Questo breve elenco evidenzia che, come per altri lemmi, i dizionari protestanti molto raramente recepiscono i termini coniatati e/o utilizzati dai missionari cattolici secoli prima. In questo caso, la presenza frequente del carattere 推 *tui* “spingere” nei composti adottati per rendere *Deduction* o *deduce* non è di per sé prova che i protestanti attingano dalla fonte di Furtado o Varo. Al contrario, potrebbe solo trattarsi di una coincidenza dovuta all’esigenza, avvertita sia da parte dei gesuiti che dei missionari protestanti, di esplicitare e rendere in cinese l’etimo latino di *ducere* da cui *deduzione* deriva.

Per quanto riguarda *induzione* si può notare invece come quasi tutti i dizionari consultati intendano *induce* solo nell’accezione di “provocare, causare, portare a”. Unica eccezione è rappresentata da Lobscheid che, tra le definizioni elencate per il lemma *induction*, include anche il significato di *inference*. *Inferenza* in verità, nel suo significato medioevale di implicazione o in quello moderno di illazione – nel senso di ricavare la correttezza di una proposizione successiva da una proposizione antecedente – avvicinerrebbe il termine al significato di *deduzione*, non di

²⁰⁰ Medhurst elenca una lunga serie di frasi ed espressioni come esempi d’uso di *induce*, tuttavia nessuno nell’accezione di *induzione*.

²⁰¹ Sono state omesse le altre traduzioni in quanto erano intese come rese di dedurre nel senso di “detrarre, sottrarre”.

²⁰² In questo caso non è stato preso in esame *induce* in quanto Lobscheid, come i suoi colleghi prima di lui, lo ha inteso solo nel significato di “provocare, causare”. Si è quindi deciso di riportare *induction* in quanto nella definizione compare anche l’accezione *inference*.

induzione: in ogni caso, le rese cinesi riportate da Lobscheid richiamano, è vero, il campo semantico del ragionamento, in quanto 裁奪 *caiduo*, 卓奪 *zhuoduo* e 酌奪 *zhuoduo* possono essere intesi come “discernere, ragionare e decidere”, ma non richiamano specificatamente il processo logico-razionale che porta dalla premessa alla conclusione (*deduzione*) o quello inverso dal particolare al generale (*induzione*).

Qualche anno più tardi verranno proposte nuove traduzioni per questi due termini in opere che trattano proprio di filosofia e logica.

La prima è la già menzionata traduzione parziale del *Novum Organum* di Francesco Bacone ad opera del missionario britannico William Muirhead (1822-1900), in verità pubblicata a più riprese nel 1876, nel biennio 1877-78, e, per ultima, in un’edizione definitiva rivisitata, nel 1888, intitolate rispettivamente 《格致新理》 *Gezhi xinli*, (Nuovi principi della scienza), 《格致新法》 *Gezhi xinfa*, (Nuovi metodi della scienza), e 《格致新機》 *Gezhi xinji*, (Nuovi strumenti della scienza).²⁰³ Nella prefazione all’ultima edizione, l’autore illustra i due metodi propri dell’attività scientifica: “spingere verso l’alto per tornare all’origine” (*induzione*), reso in cinese con l’espressione 推上歸其本原 *tui shang gui qi benyuan*, e “spingere verso il basso per abbracciare tutte le cose” (*deduzione*), 推下包乎萬物 *tui xia bao hu wanwu*.²⁰⁴

In quello stesso periodo, anche Edkins, in 《辨學啟蒙》 *Bianxue qimeng*, (Introduzione alla logica), riporta nuove traduzioni per *deduzione* e *induzione*, utilizzando più caratteri, quasi a evidenziare le difficoltà incontrate nel rendere in cinese questi due concetti. *Deduzione* viene spiegata come 憑理度物之推闡法 *pingli*

²⁰³ 《新致新理》 *Xinzhi xinli* pubblicato in 《益知新錄》 *Yizhi xinlu* (*The Monthly Educator*) 1, n°1 (luglio 1876)—n°5 (novembre 1876); 《新致新法》 *Xinzhi xinfa* pubblicato in 《格致匯編》 *Gezhi hui-bian* (*The Chinese Scientific Magazine*) 2, n°2 (marzo 1877) - n°3 (aprile 1877), n°7 (agosto 1877), n°8 (settembre 1877), n°9 (ottobre 1877). Ristampato in 《萬國公報》 *Wanguo gongbao* (*The Globe Magazine*) 1 (settembre 1878 – novembre 1878). 《格致新機》 *Gezhi xinji*, Shanghai:Gezhi shushi; Beijing: Tongwen shuhui, 1888; cit. in: Kurtz, 2011, pp.98-99;

²⁰⁴ Muirhead, 《格致新機重修諸學自序》 *Gezhi xinji chongxiu zhuxue zixu*, 1b, 1888; cit. in Kurtz, 2011, p.101.

duowu zhi tuichanfa, letteralmente “metodo di inferenza [spingere e spiegare] affidandosi ai principi per calcolare/stimare le cose”; mentre per *induzione* viene utilizzata l’espressione 即物察理之辦法 *jiwu chali zhi bianfa*, letteralmente “metodo di discernimento avvicinandosi alle cose per esaminare i principi”.²⁰⁵

Un’analisi più attenta permette di stabilire che i caratteri impiegati in queste traduzioni rendono fedelmente il significato dei due termini e, di conseguenza, che i concetti espressi si ritrovano fedelmente nel loro significato originario. Tuttavia, la loro lunghezza e complessità, più che semplici circonlocuzioni esplicative, non li rendono immediatamente comprensibili e facilmente assimilabili da parte dei lettori cinesi. Edkins difatti include anche altre varianti nel testo, tra cui 推測 *tuice*,²⁰⁶ ma, come si è visto in precedenza, solo il termine contenuto nel titolo come traduzione di Logica, 辨學 *bianxue*, conoscerà discreta fortuna in opere cinesi successive.

Un ulteriore apporto alla traduzione dei termini in questione viene da due manuali di fine XIX° secolo già citati in precedenza: 《心靈學》 *Xinling xue*, *Psicologia* di Yan Yongjing (1889) e 《理學須知》 *Lixue xuzhi* di John Fryer (1898). Nel testo di Yan le due nozioni vengono spiegate come due diverse forme di procedimento della logica, 辨實 *bianshi*, nel senso letterale di “discernere la realtà”: la prima come 推出 *tuichu* “spingere verso l’esterno” (*deduzione*), la seconda come 引進 *yinjin* “tirare (a sé) verso l’interno” (*induzione*).²⁰⁷ Fryer, al contrario, nel cercare di restare fedele il più possibile al testo di partenza, quello di Mill, spiega *induzione* come “metodo dello spingere avanti per (analogia) tipologica”, 類推之法 *leitui zhi fa*, “method of pushing on by [similarity] in kind”, nel senso scientifico - sperimentale di estrapolare un principio/legge generale a partire da singoli casi accomunabili tra loro. Come ben spiegato da Kurtz, Fryer continua parlando dei quattro “metodi di investigazione sperimentale” (試驗法 *shiyanfǎ*, comunemente anche

²⁰⁵ cit. in Kurtz, 2011, pp.113-114.

²⁰⁶ Kurtz, 2011, p.143

²⁰⁷ Yan, 1889, 81 a-b; cit. in Kurtz, 2011, pp.124-125.

chiamati “metodi induttivi”), teorizzati da Mill²⁰⁸ al quale va aggiunto il “metodo deduttivo”, nel senso di metodo utile per organizzare conoscenze già precedentemente acquisite. Proprio alla luce di questa diversa interpretazione di *deduzione* da parte di Mill, Fryer preferisce discostarsi da tutte le traduzioni precedenti e utilizzare la resa 揣擬法 *chuainifa*, “metodo di stima (dello stimare)”.²⁰⁹

Yan Fu d’altro canto adotta rese totalmente diverse da quelle utilizzate prima di lui tanto da traduttori stranieri, quanto dagli stessi autori cinesi. La sua prima trattazione di *deduzione* e *induzione* risale al 1886 allorchè pubblica 《西學門徑功用》 *Xixue menjing gongyong*, (Effetti dello studio dell’Occidente): egli spiega i due concetti come “arti” caratteristiche del ragionamento logico, definendole 外導 *waidao* (*deduzione*) e 內導 *neidao* (*induzione*).²¹⁰

Alcuni anni più tardi, prima in 《天演論》 *Tianyan lun* (1896)²¹¹ e poi in 《穆勒名學》 *Mule Mingxue* (1903-1905), egli propone e adotta le varianti 外籀 *waizhou* e 內籀 *neizhou*. Alla luce del significato generale del carattere 籀 *zhou* “leggere ad alta voce, recitare” la traduzione proposta da Yan Fu lascia perplessi, tuttavia è lui stesso, in 《名學淺說》 *Mingxue qianshuo*, (Compendio di Logica), traduzione di *Logic* di Jevons pubblicata nel 1909, a spiegare il motivo all’origine di questa scelta: la *deduzione* consiste nell’ottenere conclusioni e verità singole estrapolandole da regole generali del passato e/o premesse attuali; egli continua affermando che questa arte in Occidente è detta “deduttiva” (第達克的夫 *didakedifu* “deductive”) e può essere tradotta in cinese con l’espressione 外籀 *waizhou* nel senso di “tirare fuori”, dove *zhou* è inteso con il significato specifico di “dipanare, srotolare” (Yan Fu usa 抽繹 *chouyi* come sinonimo). Al contrario quell’arte che unifica realtà

²⁰⁸ Fryer rende i quattro metodi induttivi di Mill con le seguenti espressioni cinesi: 相同法 *xiangtongfa* “metodo della concordanza”; 相異法 *xiangyifa* “metodo della differenza”, 其餘法 *qiyufa* “metodo dei residui”, 同事改變法 *tongshigaibianfa* “metodo delle variazioni concomitanti”;

Fryer, 1898, 20a-22°; cit. in Kurtz, 2011, p.135

²⁰⁹ Fryer, 1898, 22b-24b; cit. in Kurtz, 2011, pp.135, 143

²¹⁰ Yan Fu, 1886, p.94; cit. in Kurtz, 2011, p.160

²¹¹ Yan Fu, 1896, 自序 *zixu*, pp. viii-ix

sparpagliate in una regola/principio generale è detta “induttiva” (因達克的夫 *yin-dakedifu* “inductive”), e viene tradotta in cinese con 內籀 *neizhou*.²¹²

Significativo il fatto non tanto il fatto di come queste due rese abbiano avuto scarsa fortuna e non siano adottate pressoché da nessuno successivamente, ma soprattutto che, in quello stesso lasso di tempo, sono già in circolazione opere in cinese in cui vengono utilizzate le due traduzioni che diverranno standard in seguito, 演繹 *yanyi* e 歸納 *guina*. Tra queste sicuramente significativa è ancora una volta 《哲學要領》 *Zhexue yaoling* di Cai Yuanpei (1903), in cui, nel terzo capitolo riguardante la metodologia della filosofia figurano, tra le altre, le definizioni di *deduzione* e *induzione* (演繹法 *yanyifa* 歸納法 *guinafa*).²¹³ Ancora più interessante è la loro inclusione nelle già citate 《論理學達指》 *Lunlixue dazhi*, (Guida alla Logica), di Lin Zutong (1902) e 《論理學剛要》 *Lunlixue gangyao*, (Compendio di Logica), di Tian Wuzhao (1903) in quanto si tratta di traduzioni dal giapponese: il che fornisce indizi significativi sulla possibile origine dei due lemmi.²¹⁴

Nello stesso anno i due termini vengono inoltre inseriti in 《新爾雅》 *Xin Erya*, come indicato da JXDCY, nella prima pagina della sezione dedicata alla Logica, accompagnati tuttavia anche dalle rese adottate da Yan Fu, 外籀 *waizhou* e 內籀 *neizhou*.²¹⁵ Quindi, analogamente a quanto visto per *analisi* e *sintesi*, l’affermazione di 演繹 *yanyi* e 歸納 *guina* come traduzioni principali di *deduzione* e

²¹² Yan Fu, 1909, §108; cit. in Kurtz, 2011, pp.162-164

²¹³ Cai Yuanpei, 1903, in 蔡元培全集 *Cai Yuanpei quanji*, vol.1, 1984, p.185-186

²¹⁴ Kurtz, 2011, pp.374, 379. Indizio ulteriore dell’origine giapponese di 演繹 *yanyi* e 歸納 *guina* è il titolo originale giapponese dell’opera tradotta da Lin Zutong, 《演繹歸納論理學》 *En’eki kinō ronrigaku*.

²¹⁵ Wang Rongbao, 《新爾雅》 *Xin Erya*, 1903, p.76. Nella stessa pagina, qualche riga più avanti, compare anche 推理 *tuili* “inferire, inferenza”, che, alla luce di quanto riportato in JXDCY, è un termine comparso per la prima volta proprio nel 1903 in 《心理學教科書》 *Xinlixue jiaokeshu*. Si tratta, come visto in precedenza, di una traduzione dal giapponese dell’opera *Shinrigaku kyōkasho*, datata 1902, di Ōse Shintarō, il che renderebbe 推理 *tuili* un prestito originale dal giapponese. Tuttavia, curiosamente il termine 推理 *suirī*, con il significato odierno di “ragionamento, inferenza”, non compare in nessuna delle tre edizioni del dizionario filosofico di Inoue né sotto il lemma *inference* né sotto *reasoning*.

induzione avviene nel primo decennio del XX° secolo. I due lemmi vengono inclusi in *A dictionary* da McGillivray e Richards (1913) e nel dizionario filosofico di Fan Bingqing (1926). In quest'ultimo vale la pena notare come non ci sia alcun riferimento ad altre rese o sinonimi per i due lemmi, come invece accade per altri termini, quali *estetica* e *metafisica*: ulteriore riprova del fatto che ormai tutte le altre alternative di resa di *deduzione* e *induzione* sembrano definitivamente abbandonate e sostituite da 演繹 *yanyi* e 歸納 *guina*.²¹⁶

Alla luce di quanto accertato finora, resta adesso da verificare se si tratti veramente di prestiti dal giapponese. Come già visto, le due rese di *deduzione* e *induzione* sono contenute già nel titolo originale giapponese del 1902 dell'opera tradotta in cinese da Lin Zutong l'anno successivo 《演繹歸納論理學》 *En'eki kinō ronrigaku*, letteralmente Logica della deduzione e dell'induzione. Considerata la loro inclusione da parte di Inoue in TGJI sin dalla prima edizione del 1881, si può affermare con relativa sicurezza che in Giappone, già a inizio XX° secolo, le traduzioni standard per *deduzione* e *induzione* siano 演繹 *en'eki* e 歸納 *kinō*.²¹⁷ Il primo uso tuttavia non è da attribuire ad Inoue, bensì a Nishi Amane, che adopera i due lemmi nella lunga parte introduttiva a 《百學連環》 *Hyakugaku renkan*, redatta tra il 1870 e il 1873. Nello specifico egli parla di Mill e del suo *A System of Logic* come di un'opera rivoluzionaria nel panorama della scienza occidentale, dovendosi attribuire tale rivoluzione alla dottrina del “metodo induttivo”:

“Per comprendere (in cosa consista) questo metodo induttivo (歸納 *kinō*), occorre prima comprendere la preesistente dottrina conosciuta come deduzione (...) essa (la deduzione) è come un gatto che mangia un topo. Quando il gatto mangia un topo, egli comincia dalla parte più importante, la testa, e gradualmente passa al corpo, alle quattro zampe e alla coda. Nel nostro studio dei saggi dell'antichità (...) coloro che hanno studiato il *Mencio* hanno preso il *Mencio* stesso come loro unica fonte (prova), e coloro che hanno studiato i *Dialoghi* (di Confucio) si sono

²¹⁶ Fan Bingqing, 1926, pp. 841-842 (*yanyi*), 958-959 (*guina*)

²¹⁷ A voler essere precisi, le prime due edizioni del 1881 e 1884 presentano 演繹法 *en'eki hō* e 歸納法 *kinō hō* come corrispettivi di *deduzione* e *induzione*, mentre nella terza edizione del 1912 viene omissa il suffisso -法 *-hō* (metodo). Si tratta tuttavia di un dettaglio trascurabile non rilevante ai fini della ricerca.

concentrati solo sui *Dialoghi*, e hanno quindi estrapolato da essi diverse verità. Come il gatto che mangia il topo, questo è il metodo deduttivo (演繹 *en'eki*). (...) Il metodo induttivo, al contrario di quello deduttivo, è come un uomo che mangia un pesce. Quando un uomo mangia un pesce, egli mangia dapprima le parti più saporite pezzo per pezzo, e alla fine consuma tutto ciò che è commestibile. Similmente (il metodo induttivo) si avvicina alla verità partendo dalle singole parti per arrivare in seguito al tutto, dall'esterno verso l'interno. (...) Per esempio, quando tiriamo un sasso per aria, esso cade a terra. La stessa cosa è vera per le foglie, le piume, il piombo e il ferro. Sappiamo che ognuna di queste cose cade a terra, e queste sono verità (fatti). Il fatto che tutte cadano a terra è LA verità. In tempi antichi anche in Occidente tutte le scienze erano deduttive, ma recentemente questo metodo induttivo è divenuto lo standard.”²¹⁸

Qualche anno più tardi, nel 1879, è Nishi stesso a confermare di essere autore di questi due nuovi lemmi, (o quanto meno colui che ne ha riproposto uso e significato, nella già più volte citata introduzione a 《心理學》 *Shinrigaku*.²¹⁹

La situazione che si delinea quindi è molto simile a quella di *analysis e synthesis*, tanto che sia le fonti che i testi in cui vengono citati i lemmi sono gli stessi. Si tratta a tutti gli effetti di termini già presenti in testi cinesi antichi (come riportato da HYDCD), ma la cui rielaborazione come corrispettivi di concetti filosofici occidentali avviene in seguito al contatto con il Giappone, in particolare alla traduzione di testi dal giapponese in cinese. Nel caso di *induzione*, 歸納 *guina* ha totalmente eliminato tutte le alternative proposte dai protestanti nel corso del XIX° secolo; 演繹 *yanyi* invece si è sì affermato come traduzione standard di *deduzione*, ma 推演 *tuiyan* e 推論 *tuilun*, rispettivamente adottati da Furtado in *Minglitan* e dai missionari protestanti nei dizionari bilingue dell'800', risultano ancora presenti nel lessico cinese corrente e vengono riportati come rese alternative di *deduzione* in HYDCD.²²⁰

²¹⁸ Nishi Amane, *Hyakugaku renkan*, 1873, in *Nishi Amane zenshū* (ed.1945), p.54-56; cit. in Havens, 1970, p.98

²¹⁹ Nishi Amane, *Shinrigaku*, 1879, in *Nishi Amane zenshū* (ed.1981), pp. viii-ix; cit. in: Lackner, Wolfgang Lippert, *Language in the modernization process*, in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.61

²²⁰ HYDCD, vol.6, p.680

2.2.4 Dialettica

Un po' a sé stante, per la varietà di significati e di usi che richiama, è il termine **dialettica**, collocabile trasversalmente all'interno di logica, gnoseologia e metafisica. Tralasciando, per il momento, il significato, oggi prevalente, che le attribuisce la filosofia di Hegel e Marx di sintesi degli opposti ritenendola, seppure in ambiti contrapposti, come la legge suprema della realtà (materialismo dialettico) e del processo storico in particolare (materialismo storico), la parola deriva da dialogo come tecnica discorsiva che caratterizza il metodo socratico e assume sostanzialmente il significato di procedimento di analisi e scomposizione di posizioni diverse per giungere alle verità prime. La natura logico-conoscitiva di dialettica rimane invariata fino a Kant, con una valenza positiva in Platone e negli Stoici, limitativa per Aristotele, che la definisce logica della probabilità, e per lo stesso Kant, per il quale essa denota la logica dell'apparenza, fondata su esigenze soggettive, legittime ma senza alcun riscontro nell'esperienza.

La centralità del termine nel discorso filosofico è dimostrata tra l'altro dal fatto che il primo tentativo di traduzione in cinese si registri già durante la missione gesuitica.

Il termine attualmente in uso per indicare questa disciplina è 辯證法 *bianzhengfa*, talvolta resa anche con 辯證術 *bianzhengshu* e 辯證方法 *bianzhengfangfa*, sia nella sua accezione generale di arte del ragionamento e dell'argomentazione che nel suo significato più strettamente filosofico, per il quale è invece difficile dare, come appena detto, una definizione univoca, considerata la varietà delle posizioni ad essa riconducibili.

Il primo carattere 辯 *bian*²²¹ è stato a più riprese utilizzato nelle varie rese cinesi di *logica* in virtù del suo significato di "discutere, ragionare": difatti la prima traduzione del termine dialettica si registra in *Minglitan* (1631), in cui, come già detto in precedenza, viene utilizzata la traslitterazione 第亞勒第加 *diyaledijia*,

²²¹ Circa la difficoltà di distinzione tra 辯 *bian* (discutere, dibattere) e 辨 *bian* (distinguere, discriminare, differenziare) vedere la nota nella sezione dedicata al termine logica.

poi 辨學 *bianxue* o 辨藝 *bianyi*, nel senso letterale di *ars disputationis*, definita come 屬兩可之名理論 *shu liangke zhi mingli lun*, “logica della contingenza”.²²²

Bianxue, come già si è visto, viene inoltre adoperato inizialmente da Ricci e Aleni con accezioni diverse - “arte della confutazione” per il primo, “controversia” per il secondo - e poi riutilizzato soprattutto nella seconda metà del XIX° secolo da parte dei missionari protestanti Edkins e Faber come traduzione di logica o di retorica.²²³ Ciononostante, il termine non viene riportato nel *Vocabulario* di Varo, né viene incluso nella gran parte dei dizionari protestanti dell’800, ad eccezione del Lobscheid che così definisce *Dialectics*:

- *That branch of logic which teaches the rules and modes of reasoning*, 敏辯之法 *mingbian zhi fa*, 理論之法 *lilun zhi fa*

Di queste due proposte, la prima si potrebbe tradurre letteralmente come “metodo di acuto dibattito”, nella quale ancora una volta viene utilizzato il carattere 辯 *bian*, per evidenziare il forte legame che la dialettica ha con la comunicazione orale, con l’arte del discorso. La seconda resa accosta invece maggiormente la dialettica alla logica, in quanto Lobscheid stesso adopera l’espressione 理論 *lilun* in una delle definizioni elencate proprio sotto la voce *logica* (理論之學 *lilun zhi xue*). Si può anche supporre che l’autore abbia optato per questa soluzione per analogia con la definizione di *reasoning* che lui stesso fornisce. Il termine *lilun* viene infatti successivamente utilizzato con l’accezione di *reason* nelle diverse edizioni del dizionario di Tam Tat Hin negli ultimi decenni del XIX° secolo, mentre il carattere *li* è frequente nelle rese di *ragione*.

Non sorprende constatare poi che proprio quest’ultimo dizionario riprenda in maniera identica le due traduzioni proposte da Lobscheid per *dialettica*, come accade anche in Giappone con Inoue che nel 1881 utilizza la prima definizione data da Lobscheid, 敏辯法 (論) *binbenhō (ron)*. Curiosamente due anni più tardi,

²²² Joachim Kurtz, *Meanings in Migration: Translation Strategies in East Asian Adaptations of European Science and Philosophy*, paper presentato in occasione della Cluster of Excellence Asia and Europe in a Global Context Summer School, Università di Heidelberg, 25-30 luglio 2010

²²³ Ancora più evidente appare qui la contraddizione, dovuta probabilmente alla difficoltà riscontrata dai missionari nel distinguere chiaramente due parole così simili graficamente e omofone

nel 1883, anno in cui collabora strettamente con Lobscheid per ripubblicare il dizionario inglese-cinese, egli decide di abbandonare la proposta di traduzione del missionario tedesco optando per 辯證式 *benshōshiki*, riesumando così il costrutto 辯證 *benshō* utilizzato in alcuni scritti privati da Nishi Amane nel 1868.²²⁴

Alcuni anni più tardi, nel 1889, sarà tuttavia 三宅雪嶺 Miyake Setsurei (1860-1945) ad adoperare per la prima volta l'espressione 辯證法 *benshōhō* in 《哲学涓滴》 *Tetsugaku kenteki*, (Piccole gocce di filosofia), ma solo come termine generale: nel saggio, allorché tratta della filosofia di Hegel, egli, con chiaro riferimento ai tre momenti della dialettica hegeliana, preferisce utilizzare 三斷法 *sandanhō*.

Il consolidamento del termine avviene negli anni successivi, dapprima grazie a 《ヘーゲル氏辯證法》 *Hegeru-shi benshōhō*, (La dialettica di Hegel), articolo di 中島力造 Nakajima Rikizō (1858-1921) pubblicato nel 1891 nel periodico della Società di Filosofia (哲學雜誌 *Tetsugaku zasshi*), quindi, definitivamente nel 1900, con 《哲學概論》 *Tetsugaku gairon* di 桑木巖翼 Kuwaki Gen'yoku (1874-1946).²²⁵ Quest'ultima opera riveste particolare importanza in quanto viene tradotta da Wang Guowei due anni dopo la pubblicazione dell'originale (《哲學概論》 *Zhexue gailun*, 1902). In essa la maggior parte dei lemmi specificatamente filosofici viene accolta senza variazioni, risultando quindi a tutti gli effetti "importati" nella lingua cinese.

Si può quindi affermare con relativa sicurezza che la prima comparsa del termine attualmente in uso 辯證法 *bianzhengfa* per denotare *dialettica* risalga proprio a questa traduzione di Wang Guowei, il che lo rende di fatto un prestito originale dal giapponese.²²⁶ La resa viene successivamente recepita anche in Richard & McGillivray (1913) e da Fan Bingqi nel 1926. Per ultimo esso viene utiliz-

²²⁴ Kayano Yoshio, 《弁証法入門》 *Benshōhō nyūmon* "Introduzione alla dialettica", Kōdansha gen-dai shinsho, 1969.

²²⁵ Ulteriore prova dell'affermazione del termine è data dalla sua inclusione in 《新譯英和辭典》 *Shin'yaku eiwa jiten* (Sanseidō, Tokyo, 1902, *ad indicem*), ancora affiancato dall'espressione *bin-ben(hō)* usata inizialmente da Inoue.

²²⁶ Il termine è regolarmente utilizzato anche nel giapponese moderno, ove però il primo carattere è stato semplificato in maniera del tutto diversa rispetto alla Cina (cin. 辯 - 辯, giap. 辯 - 弁).

zato regolarmente sia in 《近世西洋哲學史剛要》 *Jinshi xiyang zhexue shi gangyao*, (*Compendio di storia della filosofia moderna occidentale*) di Zhang Dongsun del 1935 che nelle prime due edizioni cinesi della *Critica della Ragion Pura* rispettivamente del 1931 (Hu Renyuan) e 1935 (Lan Gongwu). Questa soluzione si ritrova invariata anche per dialettica nel significato di sintesi degli opposti, come vedremo a proposito della voce metafisica.

2.2.5 Termini per indicare discipline e branche della filosofia

Tra i lemmi elencati a inizio capitolo figurano alcuni nomi di discipline o branche della filosofia che, nelle rese in cinese, hanno una caratteristica comune: un elemento polisillabico, spesso bisillabico, raramente monosillabico, a cui segue un suffisso monosillabico. La maggior parte di queste parole si formano alla fine del XIX° secolo in Giappone per poi essere introdotte in Cina, come dimostra l'esempio di *zhexue*. E anche per discipline introdotte in Cina prima del 1800, la resa coniata in precedenza viene sovente soppiantata dal nuovo termine di origine giapponese. Uno di questi termini è **teologia**, la cui traduzione attuale cinese è 神學 *shenxue*.

Materia di studio primaria dei missionari gesuiti, le prime rese in cinese del termine sono attribuibili a Vagnone ed Aleni, rispettivamente nella sezione 西學 *Xixue* del 《童幼教育》 *Tongyou jiaoyu*, databile intorno al 1615, e in 《職方外紀》 *Zhifang waiji* del 1623. Entrambi optano dapprima per prestiti fonetici, diversi tra loro solo per la scelta di un carattere: 陡羅日亞 *Douluoriya* (Vagnone); 陡祿日亞 *Douluriya* (Aleni).²²⁷ In seguito, adottano due soluzioni differenti tra loro: Vagnone utilizza, nello stesso *Tongyou jiaoyu*, il termine 天學 *tianxue*, “studio celestiale / studio del Cielo”²²⁸, mentre Aleni, allorché elenca le “Sei Discipline” (六科 *Liu Ke*) in 《西學凡》 *Xixuefan*, sebbene adotti occasionalmente la resa di Vagnone²²⁹ e il

²²⁷ Falato, 2016, pp.199-200

²²⁸ Falato, 2016, p.200

²²⁹ Aleni, *Xixuefan*, pp.15-16; Chen Wen-fen, 2012, p.10

prestito fonetico usato in precedenza²³⁰, preferisce 道學/道科 *daoxue/daoke* “Studio del Dao, della Via”, di chiara derivazione taoista.²³¹

Altra traduzione di teologia è quella contenuta in *Minglitan* (1631) di Francisco Furtado e Li Zhizhao, in cui la resa fonetica 陡祿日亞 *Douluriya*, la stessa di Aleni, è seguita, a mo’ di spiegazione, da 超性學 *chaoxingxue* intesa come “scienza di ciò che trascende la natura umana / scienza del soprannaturale”. Questa espressione sembra prendere poi piede tra i missionari gesuiti e viene riutilizzata nel titolo della prima edizione cinese della *Summa Theologica* di Tommaso D’Aquino, redatta e pubblicata da Ludovico Buglio (1606-1682) tra il 1654 e il 1677: 《超性學要》 *Chaoxing xueyao*, (Compendio della scienza del soprannaturale).²³² Essa viene inoltre inserita nel *Dictionarium latino-italico-sinicum* del 1699 di Carlo Orati da Castorano insieme ad altre espressioni come la variante 超性的道理 *chaoxing zhi daoli* “principi/ragioni del soprannaturale” e a 天主事體之道理 *Tianzhu shiti zhi daoli* “principi/ragioni delle cose di Dio” e 天主奧妙事體之知識 *Tianzhu aomiao shiti zhi zhishi* “Conoscenza delle cose misteriose di Dio”.

Inspiegabilmente, il *Vocabulario* di Varo non contiene il lemma, e la stessa cosa vale per la maggior parte dei dizionari bilingue protestanti del XIX° secolo. Solamente quelli di Morrison e di Lobscheid ne danno una traduzione cinese: il primo rendendolo con una perifrasi, caratteristica tipica del suo dizionario, “*maybe expressed by* 論神之理 *shenlun zhi li*” (principio/disciplina che parla/si occupa del divino); Lobscheid invece elenca tre rese, 上帝之道 *Shangdi zhi dao*, la

²³⁰ Lo utilizza nello specifico per tradurre il titolo della *Summa Theologica* di Tommaso D’Aquino, 陡祿日亞略 *Douluriya lue*; Falato, 2016, p.201

²³¹ Come per *lixue/like*, anche in questo caso, Aleni preferisce poi utilizzare il suffisso *-ke* per indicare le discipline accademiche occidentali. Ciò è probabilmente dovuto alla sua volontà, rispetto a Vagnone, di sottolineare una distinzione maggiore tra le discipline occidentali e le tradizionali branche cinesi del sapere: il suffisso *-xue*, utilizzato diffusamente da Vagnone, è di derivazione classica, rintracciabile già nello *Yijing* e in Zhuangzi; Zou Zhenhuan, 《晚明汉文西学经典: 编译、诠释、流传与影响》 *Wan Ming Hanwen Xixue jingdian: bianyi, quanshi, liuchuan yu yingxiang*, Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe, 2011, p.233

²³² Non si tratta di una traduzione integrale dell’opera di San Tommaso D’Aquino, ma consta ugualmente di ben trenta tomi (più quattro di indici), poi ripartiti in otto volumi nella riedizione del 1930-32.

Via/principio di Dio, 上帝之教 *Shangdi zhi jiao*, l'insegnamento di Dio, 上帝之道理 *Shangdi zhi daoli*, principi/ragioni di Dio. Da notare come le espressioni utilizzate da Lobscheid si differenzino da quelle del dizionario di Castorano sostanzialmente per solo un elemento, la resa del termine Dio.²³³

Il termine risulta assente invece nei dizionari bilingue redatti dai cinesi Kuang Qizhao, Tam Tat Hin e Mok Man Cheung a ridosso degli ultimi 30 anni del 1800. Per risalire esattamente, quindi, a quando effettivamente risalga il primo utilizzo del termine odierno 神學 *shenxue* viene in aiuto quanto riportato in JXDCY, secondo il quale si tratterebbe di un termine giapponese introdotto in Cina negli ultimissimi anni del XIX° secolo: si riporta, tra i primi esempi d'uso del termine, un saggio contenuto nel terzo volume di 《清議報》 *Qingyi bao* del 1898²³⁴ e 《大英國百科書出售大略》 *Da Yingguo baikeshu chushou dalüe* del

²³³ La controversia circa il nome di Dio si inserisce nella più vasta controversia dei Riti. Inizialmente i missionari gesuiti, Ricci prima di tutti, optano per l'utilizzo di *Shangdi* o alternativamente di *Tian* come corrispettivo del Dio cristiano: *Shangdi* rappresenta la massima divinità nella teologia tradizionale cinese di epoca Shang, spesso accostato al Cielo, *Tian*, come massima entità divina a partire dalla dinastia Zhou. Il primo a utilizzare *Tianzhu* è Michele Ruggieri (1543-1607) nel suo *Decalogo* (祖傳天主十誡 *Zuchuan Tianzhu shi jie*, 1583) e poi Ricci stesso in 天主實錄 *Tianzhu shilu*, (Vero resoconto del Signore del Cielo), scritto in collaborazione con Ruggieri nel 1584, e 天主實義 *Tianzhu shiyi*, (Vero significato del Signore del Cielo), del 1603. Dopo la morte di Ricci, nel 1610, scoppia la suddetta controversia circa la terminologia cristiana adottata dai gesuiti in Cina, e Niccolò Longobardo arriva alla conclusione che le espressioni utilizzate da Ricci e altri (in particolare l'utilizzo di *Shangdi*, *Tian* e *Tianzhu* per riferirsi a Dio) presentano troppe ambiguità dal punto di vista dottrinale. Dal 1628 in poi i termini *Shangdi* e *Tian* vengono proibiti e viene imposto *Tianzhu* come unica possibile traduzione del Dio cristiano. Tutto ciò ovviamente non ha alcuna influenza sui missionari protestanti arrivati successivamente che preferiscono continuare ad utilizzare *Shangdi* o, in alcuni casi, semplicemente 神 *Shen*. Per maggiori dettagli circa la controversia intorno al nome di Dio in cinese cfr. Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*, Duke University press, 1997, pp. 73-75; Giulia Falato, *Alfonso Vagnone's Tongyou jiaoyu 童幼教育 (On the Education of children, c.1632): a literary bridge between chinese and western pedagogy*, tesi di dottorato in Civiltà dell'Asia e dell'Africa, Università degli studi di Roma "La Sapienza" a.a. 2015/2016, pp.179-183;

²³⁴ 《東京日本報自廿三日至廿五日雜報》 *Dongjing Riben bao zi nian san ri zhi nian wu ri za bao*.

1906.²³⁵ In entrambi i casi, non viene spiegato il significato del nuovo termine, introdotto come semplice categoria per la catalogazione bibliografica, e, in particolare nel secondo caso, esso viene affiancato ad altre categorie disciplinari quali la psicologia, la medicina, la letteratura etc. L'ipotesi dell'origine giapponese sembrerebbe essere suffragata, come si è visto, dall'assenza di *shenxue* nei dizionari di Morrison e Lobscheid, e ancora prima negli scritti dei gesuiti. Mentre, per contro, il dizionario filosofico giapponese di Inoue del 1881 contiene proprio 神學 *shingaku* nell'accezione di *teologia*.²³⁶

Ulteriore dimostrazione dell'origine non cinese del termine la fornisce il trattato sulle scuole tedesche di Ernst Faber del 1874, già più volte citato per altri lemmi, tra cui una delle rese di filosofia. La teologia figura proprio come la prima delle quattro principali discipline delle università tedesche (le altre sono 法學 *faxue* giurisprudenza, 智學 *zhixue* filosofia e 醫學 *yixue* medicina) e l'autore la rende con 經學 *jingxue*. La resa non rappresenta una traduzione esatta di *teologia* in quanto non c'è alcuna corrispondenza tra 經 *jing* e "teo-". Molto probabilmente, Faber opta per questa scelta in quanto è sua intenzione accostare semanticamente ciò che in Cina rappresenta lo studio dei "classici" confuciani con ciò che per gli europei, e soprattutto per i missionari come lui, è considerato oggetto della teologia per antonomasia, lo studio delle Sacre Scritture: difatti, considerata la centralità della disciplina biblica nella tradizione protestante, in particolare luterana, la scelta lessicale non sorprende molto e non sembri paradossale che certe discipline che egli elenca invece come branche della filosofia (智學 *zhixue*), 上帝妙諦 *Shangdi miaodi*, "vera essenza sovranaturale di Dio", e 如何入妙之法 *ruhe ru-*

²³⁵ JXDCY omette un'importante testimonianza d'uso del termine proprio in ambito filosofico: Cai Yuanpei in 《哲學要領》 *Zhexue yaoling* del 1903 utilizza proprio 神學 *shenxue* allorché illustra la suddivisione kantiana di ontologia, psicologia e teologia nella Dialettica trascendentale, nella *Critica della Ragion Pura*. (Cai Yuanpei, 1903, in 蔡元培全集 *Cai Yuanpei quanji*, vol.1, 1984, p.184)

²³⁶ *Shingaku* rappresenta probabilmente un'abbreviazione del termine 神理學 *shinrigaku* (studio dei principi divini) originariamente coniato da Nishi Amane in *Hyakuyaku Renkan* (1873), in cui la teologia viene elencata come prima disciplina sotto la categoria di "Intellectual Science" (心理上學 *Shinrijōgaku*).

miao zhi fa, “come raggiungere, comprendere il sublime”, siano in realtà molto più direttamente riferibili agli studi rispettivamente teologico-filosofici e di estetica.²³⁷

In ogni caso tutte le rese avanzate dai gesuiti prima e dai protestanti poi finiscono per cedere il passo al lemma di origine giapponese, il cui consolidamento, dopo la sua comparsa nei testi riportati dal dizionario etimologico, è dimostrato dalla inclusione nei dizionari filosofici di Richard & McGillivray nel 1913 e di Fan Bingqing nel 1926.

Inoltre, Zhang Dongsun, nel suo compendio di storia della filosofia occidentale moderna del 1935, nel descrivere la “legge dei tre stati” teorizzata da A. Comte, rende in cinese lo stadio teologico con 神學的方法 *shenxue de fangfa*, “il metodo/ la via della teologia”.²³⁸ Il termine viene poi unanimemente utilizzato nelle diverse edizioni cinesi delle opere kantiane nonché nella nuova edizione moderna della *Summa Theologica* del 2008, pubblicata da 碧岳學社 *Biyue xueshe* Studium S. Pius X e dall’ordine domenicano cinese, per la quale viene scelto un titolo che rispecchia in senso letterale quello originale, 《神學大全》 *Shenxue Daquan*.

Percorso analogo è quello effettuato da **Metafisica**. Il termine di origine greca risulta di difficile definizione: originariamente esso pare derivato dalla catalogazione dei libri di Aristotele da parte di Andronico da Rodi (I° sec. a.C), nella quale la trattazione della filosofia prima sulla realtà in generale, fondamento comune di tutte le altre scienze, opera peraltro molto discussa e controversa, è collocata, nell’ordinamento degli scritti aristotelici, dopo (μετά) quella della natura, cioè della fisica (τὰ μετὰ τὰ Φυσικά). In ogni caso, Aristotele intende questa disciplina come studio dei “principi” e delle “cause prime”.²³⁹

Dando invece a “μετά” il significato di oltre, come è spesso avvenuto in seguito, il senso della disciplina diventa di per sé altro da una semplice collocazione topografica, richiamando immediatamente una realtà che si pone al di là del mondo naturale: “... se c’è una sostanza immobile... la scienza di essa sarà la

²³⁷ Vedi cap.1

²³⁸ Zhang Dongsun, 近世西洋哲學史剛要 *Jinshi Xiyang zhexue shi gangyao*, Zhonghua shuju yinhang, 1935, p.146

²³⁹ Aristotele, *Metafisica*, Libro I, cap. III

prima filosofia.... Essa avrà il compito di speculare intorno all'essere in quanto essere...".²⁴⁰

Questo per quanto riguarda origine e significato del termine, come doveroso chiarimento prima dell'esame delle proposte di traduzione avanzate.

Il termine attuale cinese, riportato allo stesso modo in HYDCD, in JXDCY e in ZXCDC, è 形（而）上學 *xing (er) shang xue*. L'inclusione in JXDCY sembrerebbe far risalire la sua introduzione in Cina a tempi moderni, ma la metafisica è invece una delle discipline introdotte in Cina dai missionari gesuiti a cavallo tra il XVI° e il XVII° secolo, e viene lessicalmente resa in diversi modi.

Le prime registrazioni del lemma risalgono ad Aleni e Vagnone, rispettivamente in 《西學凡》 *Xixuefan* (1623) e nella sezione 《西學》 *Xixue* del 《童幼教育》 *Tongyou jiaoyu*, databile intorno al 1615. In *Xixuefan* la metafisica viene annoverata tra le cinque discipline in cui è suddivisa la filosofia (*lixue*) e il termine viene reso con un prestito fonetico, 默達費西加 *Modafeixijia*.²⁴¹ Vagnone utilizza invece un prestito fonetico leggermente diverso, 默大非西加 *Modafeixijia*, elencandola allo stesso modo tra le discipline afferenti alla filosofia.²⁴²

Qualche anno più tardi anche Furtado e Li Zhizhao in *Minglitan* (1631) utilizzano lo stesso prestito fonetico di Vagnone, definendolo come 超形學 *chao-xingxue*, “studio di ciò che va oltre/trascende la natura fisica”.²⁴³ Sorprendentemente Varo non inserisce il lemma nel suo *Vocabulario*, mentre è invece contenuto in gran parte dei dizionari bilingue del XIX° secolo:

- Morrison (1815-1823) utilizza, come fa di solito, una perifrasi: 天地鬼神之論 *Tiandi guishen zhi lun*, traducibile come “discorso sull'universo e sugli esseri sovranaturali”;

²⁴⁰ idem, Libro VI, cap. I

²⁴¹ Aleni, *Xixuefan*, p.7; cit. in Chen Wen-fen, 2012, p.11; Falato, 2016, p.201

²⁴² Vagnone, *Tongyou jiaoyu*, vol.2, cap.5, p.377; cit. in Falato, 2016, p.201

²⁴³ Joachim Kurtz, 2010

- Medhurst (1844) traduce metafisica con 理氣學 *liqixue*: difficile tuttavia ipotizzare che Medhurst abbia usato *liqi* nella sua accezione legata al *feng shui* e alla medicina tradizionale cinese;
- Lobscheid (1866-69) elenca diverse traduzioni per *Metaphysics*: 理學 *lixue*, 理知 *lizhi*, 萬有理之學 *wan you li zhi xue*, *to study m.* 博理 *boli*;
- Kuang Qizhao utilizza la stessa resa di Medhurst, 理氣學 *liqixue*, nelle prime due edizioni (1868 e 1875); in seguito, a partire dalla terza edizione del 1887, adotta 理學 *lixue*;
- Tam Tat Hin (1875, 1884 1897) intende metafisica come “*science of mind*, 學理 *xueli*”;
- Mok Man Cheung si pone in linea con Lobscheid e Kuang Qizhao adottando 理學 *lixue*

Tra queste diverse rese di metafisica, come possibile traduzione sicuramente degno di nota è il frequente utilizzo di *lixue*, termine che in verità viene accostato alla filosofia in generale già a partire da Aleni, nel 1600. Interessante è anche l’espressione utilizzata da Lobscheid per lo studio della Metafisica (*to study metaphysics* 博理 *boli*). Essa sembra porsi in opposizione/complementarietà con due rese lessicali da lui elencate sotto *philosophy* e *philosopher* nello stesso dizionario: 博物理學 *bowu lixue* e 博物士 *bowushi*. La filosofia, probabilmente nella sua accezione ottocentesca di filosofia positiva, come si vede dal capitolo precedente, “studia i principi delle cose (della natura)” quindi, generalizzando, “studia le cose” così come sono; la metafisica invece “studia i principi” o, come dice un’altra delle rese di Lobscheid, “studio dei principi (che hanno) le diecimila (cose)” (萬有理之學 *wan you li zhi xue*).

In quegli stessi anni, in 《心靈學》 *Xinling xue* di Yan Yongjing²⁴⁴ del 1889 viene proposta un’altra traduzione: 格物後學 *gewu houxue*, studio di ciò che sta

²⁴⁴ Uno dei primi cinesi a recarsi in USA per studio, diventa pastore protestante e rinomato insegnante, traduttore e fiero sostenitore di idee progressiste di giustizia sociale. (Edward Yihua Xu, *Westernization and Contextualization: A story of three pioneering pastors of the Sheng Kung Kui in*

oltre/dietro all'investigazione delle cose,²⁴⁵ che, dal punto di vista della delimitazione problematica della disciplina operata da Aristotele è forse la più precisa.

L'attuale traduzione di metafisica, come è facile immaginare, compare invece in TGJI di Inoue nel 1881: 形而上學 *keijijōgaku*.²⁴⁶ Il termine rappresenta, come già *tetsugaku/zhexue*, un *wasei-kango* composto da due morfemi cinesi, il secondo dei quali è peraltro il suffisso *-gaku/xue*, largamente diffuso in quel periodo. L'espressione 形而上 *keijijō/xing'er shang* è tratta da una sezione di 《十翼》 *Shi yi*, conosciuto anche come 《易傳》 *Yi zhuan*, raccolta di commentari dello 《易經》 *Yijing*, il *Classico dei Mutamenti*, risalente al Periodo della Primavera ed Autunni e tradizionalmente attribuito a Confucio, in cui essa assume il significato di “senza forma, astratto”:²⁴⁷ il termine coniato dai giapponesi quindi intende Metafisica come “studio/scienza di ciò che è senza forma, astratto”, nel senso di opposto a ciò che è concreto, tangibile (attribuendo, quindi, a μετά il significato di oltre).

Tale resa viene recepita già da Wang Guowei in 《哲學概論》 *Zhexue gailun* nel 1902²⁴⁸ e in 《叔本華之哲學及其教育學說》 *Shubenhua zhi zhexue ji qi jiaoyu xueshuo* nel 1904, ma non da Yan Fu che invece utilizza una resa fonetica, 美臺斐輯 *Meitaiifeiji*, e riprende, in 《穆勒名學》 *Mule mingxue*,²⁴⁹ ancora una volta *lixue*. Il

China”, in *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, ed. Peter Chen-Main Wang, Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2007, pp.183-206; Philip L. Wickeri, *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*, Hong Kong University Press, 2015, pp.5-6)

²⁴⁵ Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.154

²⁴⁶ L'enciclopedia 百科事典マイペディア *Hyakka jiten My Pedia* (Heibonsha Limited, Publishers, Tokyo, 1995) individua il primo uso del termine proprio nel dizionario di Inoue; kotobank.jp

²⁴⁷ “是故形而上者謂之道，形而下者謂之器”，riportato in HYDCD, vol.3, p.1113; *Daijirin*, 3°ed., 2006, kotobank.jp

²⁴⁸ In quanto traduzione dal giapponese dell'opera omonima 《哲學概論》 *Tetsugaku gairon* di Kuwaki Gen'yoku si può affermare che il termine venga importato dal giapponese proprio in quegli anni. (Fu Chu, 2005, pp.24-28)

²⁴⁹ Zhang Fa, 2009, p.107. L'autore dell'articolo evidenzia come la scelta di Yan Fu si ponga in contrasto con la terminologia tradizionale cinese in cui i termini 道 *dao* e 玄 *xuan* risultano essere i più accostabili al concetto di metafisica, di studio di ciò che va oltre la natura. In verità *dao* e

dizionario filosofico di Richard e McGillivray (1913)²⁵⁰ conferma 形而上學 *xing'er shangxue* come traduzione di metafisica e altrettanto fa Fan Bingqing in ZXCD nel 1926.²⁵¹

Ulteriore registrazione dell'uso del termine viene data da JXDCY²⁵² in cui sono riportate due fonti, ambedue risalenti al 1931: 《英漢對照百科名匯》 *Ying Han duizhao baike minghui (Encyclopedic terminology)*²⁵³, in cui si fa corrispondere *Metaphysics* a 形而上學 *xing'er shangxue* e a 玄學 *xuanxue*; le stesse rese lessicali sono contenute in 《穆勒名學·譯名表》 *Mule minguxe yimingbiao*, glossario pubblicato nel 1931 come appendice alla traduzione di Yan Fu di *A System of Logic* (1902-1905).

Interessante notare una diversa accezione di metafisica fornita sia in JXDCY che in HYDCD:

- (JXDCY) 同辩证法相对的世界观或方法论。也称玄学。（...）

“Visione del mondo o metodologia opposta alla dialettica. Chiamata anche *xuanxue*.”

- (HYDCD) 与辩证法相对立的世界观或方法论。其特点是用孤立、静止、片面、表面的观点来看世界，认为一切事物都彼此孤立，永远不变；即使有变化，也只是数量的增减和场所的变更；而这种变化的原因，不在事物的内部而在事物的外部。

“Visione del mondo o metodologia opposta alla dialettica. Sua caratteristica principale è quella di vedere il mondo da un punto di vista isolato, statico, unilaterale ed esterno, ritenendo che tutte le cose siano immutabili

xuan evidenziano il carattere “immateriale” (虛灵性) della metafisica cinese. Al contrario, l'utilizzo di *li* “principio” vuole invece porre enfasi sul carattere “sostanziale”, “concreto” (实体性) della metafisica occidentale, forse nel senso che essa è legata per via induttiva alla realtà sensibile e ne spiega la natura e il processo che la pone in essere.

²⁵⁰ Richard, McGillivray, 1913, p.38

²⁵¹ Fan Bingqing, 1926, p.243

²⁵² p. 832

²⁵³A cura di 王云五 Wang Yunwu, 何炳松 He Bingsong, 程瀛章 Cheng Yingzhang, 張輔用 Zhang Fuyong, Shangwu yinshu guan, Shanghai, 1931

e indipendenti l'un l'altra. E se anche ci dovesse essere un qualche mutamento, si tratterebbe solamente di cambiamenti quantitativi e spaziali; per quanto riguarda poi l'origine di questo mutamento, esso va rintracciato esternamente alle cose, non internamente.”²⁵⁴

Ciò dimostra come in questo caso, al contrario di quanto accaduto con *logica*, le diverse accezioni di metafisica non portano al conio di due o più termini diversi: probabilmente ciò è anche dovuto al fatto che si tratta di una disciplina percepita come estranea alla cultura cinese, salvo gli sporadici usi di *lixue* prima, e *xuanxue* in seguito. A tal proposito difatti, fatta eccezione per la seconda edizione cinese della *Critica della Ragion Pura* a cura di Lan Gongwu del 1935, in cui si utilizza proprio *xuanxue*, tutte le altre edizioni adottano unanimemente *xing'er shangxue*.

Parte integrante della metafisica nell'accezione di filosofia prima è l'**ontologia** in quanto studia i caratteri fondamentali dell'essere, quei caratteri che l'essere ha e in quanto essere non può non avere. Questa la definizione generale senza prevedere specifiche differenze tra autori.

Anche se si tratta di una disciplina che ha interessato la filosofia sin dalle origini, dal punto di vista lessicale la sua definizione è molto tarda: il conio del termine risale ai primi anni del XVII° secolo, utilizzato dapprima da Jacob Lorhard in *Ogdoas Scholastica* nel 1606, poi nel 1613 in *Lexicum philosophicum* di Rudolf Göckel; il termine si consoliderà definitivamente prima grazie a Jacob Thomasius Wolff e poi soprattutto grazie a suo figlio Christian e al suo trattato *Philosophia prima, sive Ontologia* del 1729, che dell'Ontologia dà una definizione che, mutato qualche termine, corrisponde a quella che Kant intenderà come *metafisica*, cioè analisi della idee della ragione relative ad anima, mondo e Dio.

²⁵⁴ HYDCD, vol.3, p.1113. Questa definizione di metafisica ripete quasi alla lettera una pagina di Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft*, 1894, generalmente conosciuto come *Anti - Dühring*, in cui si contrappone pensiero dialettico a pensiero metafisico, caratterizzando quest'ultimo come visione astratta e isolata delle cose, una accanto all'altra, incapace di cogliere il nesso "dialettico" che le lega, contrapponendo positivo e negativo, come se le cose fossero o non fossero. (MEW, vol. 20, Berlin, 1973, pp.20-21)

Le due traduzioni cinesi attualmente più diffuse sono 本體論 *bentilun* e 存在論 *cunzailun*, le uniche due contenute sia in HYDCD che in ZXDCD. Dalle due diverse definizioni fornite per i due lemmi nel dizionario filosofico si capisce il motivo della diversa scelta lessicale, dimostrando che non si tratta di semplice sinonimia: 本體論 *bentilun* è seguito dal corrispettivo inglese *ontology*, nel senso di studio degli enti (lett. “discorso sugli enti”, nel senso di *ta onta*), mentre a 存在論 *cunzailun* viene fatto corrispondere l’espressione hegeliana *Lehre vom Sein*, “dottrina dell’essere”: il che giustifica la scelta del termine 存在 *cunzai*, verbo cinese che indica “esistere, esserci”. Curiosamente nessuna delle due rese cinesi viene riportata in JXDCY; in questo caso ciò non è tuttavia imputabile a un’origine classica dei lemmi quanto alla loro specificità nel campo filosofico. Occorre inoltre fare una precisazione: la parola 本體 *benti* contenuta in 本體論 *bentilun* in cinese indica nello specifico il noumeno della filosofia kantiana, nel senso di vera natura delle cose (degli enti), che tuttavia non risulta accessibile alla conoscenza umana. Il dibattito circa la traduzione più idonea e appropriata di questo concetto kantiano, e della “cosa in sé”, è stato iniziato ed è andato avanti nel complesso, di pari passo con lo studio e assimilazione del pensiero di Kant in Cina. Ciò sarà oggetto di analisi più approfondita più avanti.

Procedendo con ordine si nota che, per motivi cronologici, il termine *ontologia* non può essere presente in alcuna fonte gesuita, non figura nel dizionario di Varo e compare in uno solo dei dizionari bilingue protestanti del XIX° secolo, quello di Lobscheid, in cui i corrispettivi riportati sono 物性學 *wuxingxue* e 博物性 *bowuxing*: il primo è traducibile come “studio della natura (delle caratteristiche) delle cose”; il secondo richiama una delle tante rese del termine *filosofia* riportate da Lobscheid stesso, nello specifico *natural philosophy*, 博物理學 *bowu lixue* che, come già visto nel primo capitolo, tradisce una concezione della filosofia, e quindi in questo caso anche dell’ontologia in quanto parte integrante di essa, intesa in senso positivisticò e più o meno corrispondente alla odierna filosofia della scienza, l’epistemologia.

Successivamente, un altro dizionario bilingue che riporta il lemma è quello di Tam Tat Hin (1875, 1884, 1897) in cui l’espressione usata come corrispettivo di *ontology* è una di quelle utilizzate da Lobscheid, 物性學 *wuxingxue*.

Senza dubbio uno dei primi testi cinesi in cui compare il termine *ontologia* è il già più volte discusso 《穆勒名學》 *Mule Mingxue* di Yan Fu dei primi anni del XX° secolo. Nel testo l'autore adopera sostanzialmente la stessa resa di *ontologia* usata prima di lui da Lobscheid e Tam Tat Hin, 物性之學 *wuxing zhi xue*,²⁵⁵ e questo nonostante il fatto che sia proprio Yan Fu, come si vedrà più avanti, a essere uno dei primi a utilizzare 本體 *benti* come traduzione di *noumeno/cosa in sé*.²⁵⁶

Proprio in quegli anni, precisamente nel 1903, si attesta quello che probabilmente è il primo utilizzo del termine odierno: nel secondo capitolo di 《哲學要領》 *Zhexue Yaoling*, allorché vengono spiegate le varie discipline in cui può essere suddivisa la filosofia, Cai Yuanpei fa specifico riferimento a Kant e alla possibile suddivisione della filosofia in ontologia (本體學 *bentixue*), psicologia (心理學 *xinlixue*) e teologia (神學 *shenxue*). Successivamente già in nel dizionario filosofico di Richard e McGillivray del 1913 non vi è più traccia delle traduzioni utilizzate da Yan Fu e da Lobscheid, sostituite da 本體論 *bentilun*,²⁵⁷ a cui segue, tra parentesi, 生命學 *shengmingxue*, inteso probabilmente come “studio della vita”, forse nel senso più specifico di “studio dell’esistenza”. Altra opera che dimostra l’affermazione del nuovo termine è 《哲學大綱》 *Zhexue dagang*, (Introduzione alla filosofia), di Cai Yuanpei, pubblicata nel 1915 come traduzione e sintesi di due saggi tedeschi: *Einführung in die Philosophie* di R.H. Richter (1910) e *Einleitung in die Philosophie* di F. Paulsen (1892).²⁵⁸

Il trattato è diviso in quattro capitoli: il primo tratta della filosofia nel suo senso più generale, con sezioni dedicate al rapporto tra filosofia e scienza, tra filosofia e religione e alla possibile categorizzazione di diversi tipi di filosofie. Proprio

²⁵⁵ *Mule mingxue yimingbiao*, 1931 in Yan Fu, *Mule Mingxue*, ed.1981; cit. anche in: Zhang Fa, 2009, p.107

²⁵⁶ Yan Fu, *Mule Mingxue*, ed.1981, p.57; cit. in: Zhang Fa, 2009, p.107

²⁵⁷ Rispetto alla resa adottata da Cai Yuanpei cambia solamente il suffisso, da 學 *-xue* “studio” a 論 *-lun* “discorso”, il che rappresenta un dettaglio in realtà trascurabile in quanto viene mantenuto il significato generale e la struttura del termine.

²⁵⁸ È Cai Yuanpei stesso a menzionare direttamente queste due opere nella guida alla lettura collocata all’inizio del testo. (Cai Yuanpei, *Zhexue dagang*, 凡例 *Fanli*, 1915; in 《蔡元培全集》 *Cai Yuanpei quanji* (Opera Omnia di Cai Yuanpei), Zhonghua shuju, Pechino, 1984, p.345).

l'ultima di queste sezioni del primo capitolo introduce le tre macro-categorie, poi trattate singolarmente nei tre capitoli successivi, in cui Cai Yuanpei decide di suddividere la filosofia moderna: la gnoseologia (認識論 *renshilun*), focus della scuola kantiana; l'ontologia (本體論 *bentilun*), tema centrale della scuola di Hegel; l'assiologia, a proposito della quale non specifica l'oggetto.²⁵⁹ Medesima traduzione viene ripresa da Fan Bingqing nel dizionario filosofico del 1926, e, diversamente da quanto avviene per altri termini, con riferimento ai quali l'autore indica anche altre eventuali varianti lessicali, in questo caso 本體論 *bentilun* risulta a tutti gli effetti essere l'unico corrispettivo cinese possibile di *ontologia*.²⁶⁰

Anche Zhang Dongsun nel suo *Compendio di storia della filosofia moderna occidentale* del 1935 utilizza la stessa resa, riportandola tra l'altro anche nel glossario posto in appendice all'opera.²⁶¹ Per quanto riguarda le prime due edizioni cinesi della *Critica della Ragion Pura*, vale la pena sottolineare come nella prima traduzione (1931-35) il termine utilizzato per *ontologia* in “prova ontologica dell'esistenza di Dio” è 物性學 *wuxingxue*, già utilizzato da Lobscheid e Tam Tat Hin.²⁶² Nella seconda edizione, Lan Gongwu, al contrario, si mantiene in linea con il trend ormai consolidato di utilizzo di 本體論 *bentilun*.²⁶³

Stranamente, 存在論 *cunzailun* sembra non essere affatto contemplato tra le possibili varianti lessicali per tradurre *ontologia*. Nel 2002 un interessante articolo pubblicato da 庞学铨 Pang Xuequan ²⁶⁴ getta luce sulla questione: in sintesi, se da un lato 本體論 *bentilun* continua ancora oggi ad essere considerata la traduzione più fedele e appropriata di *ontologia* in riferimento alla filosofia classica gre-

²⁵⁹ Cai Yuanpei, 1915; in Cai Yuanpei, 1984, pp.352-353.

²⁶⁰ Fan Bingqing, 1926, pp.118-120

²⁶¹ Zhang Dongsun, 1935, pp.49, 120.

²⁶² Hu Renyuan, 1935, p.513

²⁶³ Lan Gongwu, 1935 (pubblicato 1960), p.429

²⁶⁴ Pang Xuequan, 《也谈关于 Ontology 的翻译》 *Ye tan guanyu Ontology de fanyi* (Dibattito sulla traduzione di Ontologia), 《浙江学刊》 *Zhejiang xuekan* 第 4 期, Hangzhou, 2002, pp.116-122; riportato anche in 《外国哲学》 *Waiguo zhexue* 第 10 期, Pechino, 2002

ca e alla filosofia moderna, Kant e Hegel compresi,²⁶⁵ dall'altro 存在論 *cunzailun* risulta essere la soluzione ideale per rendere al meglio il significato di *ontologia* come la intende la “filosofia contemporanea, in particolare Heidegger”.²⁶⁶ Incidentalmente si può aggiungere che Pang nell'articolo parla anche di 是論 *shilun* come possibile resa alternativa nella stessa accezione, ma nessun dizionario, generico o filosofico che sia, sembra contemplarla.

La resa di 存在論 *cunzailun* verrebbe introdotta in concomitanza con la presentazione in Cina del pensiero di Heidegger: l'opera principale del filosofo tedesco, *Essere e tempo*, viene pubblicata integralmente in cinese per la prima volta nel 1987, sessanta anni dopo la pubblicazione in Germania, con il titolo di 《存在与时间》 *Cunzai yu shijian*, a cura di Chen Jiaying e Wang Qingjie ma soprattutto grazie al contributo di Xiong Wei (1911-1994), filosofo e intellettuale cinese con lunghi trascorsi in Germania proprio a Friburgo, dove insegna Heidegger.²⁶⁷

Se però da un lato si è così potuto stabilire la genesi cinese del lemma 存在論 *cunzailun*, resta da vedere se 本體論 *bentilun* sia di derivazione giapponese o se si tratti invece di un conio originale cinese. In Giappone la prima attestazione del termine *ontologia* risalirebbe a 《百學連環》 *Hyakugaku renkan* (1870-73) di Nishi Amane, in cui essa figura come disciplina afferente alla filosofia, a sua volta inserita sotto la categoria 心理上學 *Shinrijōgaku* (Intellectual Science) nel secondo volume dedicato a 殊別學 *Shubetsugaku*, “Particular Science”: l'autore conia un nuovo termine, 理體學 *ritaigaku*, traducibile come “studio della sostanza dei principi”. Nishi intende quindi l'ontologia come lo studio dell'essere in quanto sostanza, e non è difficile notare quanto questa sua interpretazione, alla base della scel-

²⁶⁵ Tutte le edizioni cinesi di Kant, dal 1935 in poi, utilizzano 本體論 *bentilun* come traduzione di *ontologia*

²⁶⁶ Pang Xuequan, 2002, p.122

²⁶⁷ Xiong Wei, dopo essere tornato in Cina nel 1941, a causa delle vicissitudini storiche potrà tornare ad occuparsi di Heidegger solo negli anni 60'. Al 1961 risale la prima edizione cinese di un'opera di Heidegger, *Was ist Metaphysik?* intitolata 《什么是形而上学?》 *Shenme shi xing'ershaxue?* tradotta da Liang Zhixue, e nel 1963 viene pubblicata 《存在主义文选》 *Cunzaizhuyi wenxuan*, *Antologia dell'Esistenzialismo*, in cui per la primissima volta compare la traduzione parziale cinese di *Essere e tempo* ad opera proprio di Xiong Wei.

ta lessicale, abbia influenzato le traduzioni successive, seppur diverse l'una dall'altra.²⁶⁸

Difatti già nella prima edizione di TGJI del 1881, Inoue Tetsujiro propone una resa diversa del termine che, ancora più di quanto non faccia Nishi, rafforza l'accezione della disciplina come “studio della sostanza”. La traduzione adottata è 實體學 *jittaigaku*, dove 實體 *jittai* è inteso, non diversamente dal linguaggio corrente, appunto come “sostanza”. Questa scelta lessicale risulta essere del tutto simile e parallela a quella di 本體論 *bentilun* in Cina: come 本體 *benti* in cinese è usato per definire il noumeno kantiano, così anche 實體 *jittai*, oltre al significato generale di “sostanza”, adottato anche in cinese, è adoperato allo stesso modo per tradurre noumeno in giapponese.²⁶⁹ Tale traduzione di *ontologia* viene mantenuta almeno fino a inizio XX° secolo e si trova sia nella seconda edizione del dizionario di Inoue (1884) che in 《新譯英和辞典》 *Shin'yaku eiwa jiten* (1902).²⁷⁰ Solo dalla terza edizione di TGJI in poi è possibile riscontrare 本體學 *hontaigaku*, affiancato a 實體學 *jittaigaku* come traduzione generale di *ontology*, e 本體論 *hontairon*, utilizzato nei composti come *ontological argument* e *ontologische Methode*.

In considerazione di quanto visto in precedenza, si può affermare con relativa certezza che 本體學/論 *bentixue/lun* sia un conio originale cinese, in quanto la sua prima attestazione si registra in Cina quando in Giappone risulta ancora 實體學 *jittaigaku* come unico corrispettivo di *ontologia*. Si potrebbe anzi cautamente ipotizzare che si tratti di un raro caso di lemma moderno originale cinese adottato in Giappone, tanto da soppiantare totalmente la resa autoctona giapponese.²⁷¹

²⁶⁸ Nishi Amane, *Hyakugaku renkan*, 1873, in *Nishi Amane zenshū* (ed.1961), vol.1, p.48

²⁶⁹ Sia l'edizione del 1881 che quella del 1884 del dizionario filosofico di Inoue contengono 實體 *jittai* come corrispettivo sotto il lemma *noumenon*.

²⁷⁰ Allo stesso modo risulta immutata anche la traduzione di *noumenon* come 實體 *jittai*.

²⁷¹ I due dizionari enciclopedici giapponesi ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典 *Britannica kokusai daihyakkajiten shōkōmoku jiten*, (Britannica Japan co. 2014) e 大辞林 *Daijirin* (3° ed., 2006) utilizzano i termini 本體論 *hontairon* e 存在論 *senzairon*. Molto probabilmente quest'ultima resa si è affermata in Giappone con Heidegger, analogamente a quanto accaduto in Cina.

Per ultimo, è il caso ora di prendere in esame il termine **Estetica**, che indica propriamente la dottrina della conoscenza sensibile e definisce quella disciplina specifica afferente alla filosofia che si occupa delle rappresentazioni sensibili oggetto dell'arte e del bello naturale o artistico. Il termine attualmente in uso, tanto in cinese quanto in giapponese, è 美學 *meixue/bigaku*, con il significato letterale di “scienza/studio del bello”.

La parola Estetica nasce in Europa allorché A.G. Baumgarten pubblica tra il 1750 e il 1758 l'omonima opera *Aesthetica*, nell'accezione di “scienza della conoscenza sensibile” applicata alla “teoria del bello e delle arti liberali”, in quanto strettamente legata al campo della sensibilità.²⁷² Insieme alla logica, essa è parte di una scienza che Baumgarten chiama *gnoseologia*. Il termine estetica viene poi ripreso da filosofi e pensatori successivi come Kant che nell'Estetica trascendentale, prima parte della *Critica della Ragion Pura*, tratta le forme della conoscenza sensibile, mentre nella successiva *Critica del Giudizio* parla di giudizio estetico, che è il giudizio sull'arte e sul bello. Successivamente il termine ha assunto il significato generale di riflessione sull'arte e sul bello senza ulteriori specificazioni.

La prima attestazione dell'introduzione del termine in cinese risale al XIX° secolo, in Lobscheid nel 1869: “*Philosophy of taste*, 佳美之理 *jiamei zhi li*, 审美之理 *shenmei zhi li*.”²⁷³ Successivamente è Ernst Faber a parlare di Estetica in 《德國學校略論》 *Deguo xuexiao lüelun* nel 1874 come settima branca della filosofia (智學 *zhixue*), traducendo il termine prima come 如何入妙之法 *ruhe rumiao zhi fa*, come raggiungere, comprendere il meraviglioso, e poco più avanti nel testo, come 論美形 *lun mei xing*, discussione sul bello.²⁷⁴ L'espressione 入妙 *rumiao* deriva dal cinese

²⁷² Baumgarten, *Aesthetica*, §1

²⁷³ 黄兴涛 Huang Xingtao, 《“美学”一词及西方美学在中国的最早传播》 “*Meixue*” *yi ci ji xifang meixue zai Zhongguo de zuizao chuanbo*, 《文史知识》 *Wenshi zhishi*, n°1, 2000; 聂长顺 Nie Changshun, 《近代 Aesthetics 一词的汉译历程》 “*Jindai Aesthetics yi ci de Hanyi licheng*”, *Wuhan University Journal*, vol.62, n°6, novembre 2011, p.649

²⁷⁴ Faber, 1974, §62, p.4; Nie, 2011, p.650

classico col significato di “raggiungere il sublime”, spesso utilizzata per descrivere l’alto valore di alcune poesie e di altre forme d’arte.²⁷⁵

Due anni più tardi, proprio lo stesso Faber, in un’annotazione tra parentesi scritta in 《教化議》 *Jiaohuayi*, allorchè elenca le sei discipline da studiare utili a “救時” *jiushi*, “salvare il tempo”, ovvero combattere la degenerazione della mente dovuta all’età, conia il termine 美學 *meixue*: al sesto posto vengono collocate 丹青音樂 *danqing yinyue*, “pittura e musica”, che “fanno entrambe parte della cosiddetta 美學 *meixue*, *estetica*.”²⁷⁶ Tuttavia il conio e uso del termine da parte di Faber sembra essere un caso isolato, in quanto per quasi trent’anni nessun altro autore cinese lo adotta.

Nelle diverse edizioni del *Dictionary* di Tam Tat Hin (1875, 1884, 1897) *Aesthetic*, *Aesthetical* viene reso con 審辨美惡之法 *shenbian mei’e zhi fa*, *relating to sentiment or feeling*, dove probabilmente 惡 è inteso come “brutto” e non “malvagio”, per cui la definizione risulterebbe essere quella di “metodo di discernimento del bello e del brutto”.

Altra opera in cui si menziona *estetica* è 《心靈學》 *Xinling xue* di Yan Yongjing del 1889: qui il termine utilizzato è 艷麗之學 *yanli zhi xue* “studio del bello/glorioso/splendente”. Se è vero che alla traduzione di Yan va attribuito il merito di presentare l’estetica, insieme ad altre branche della “filosofia mentale” al pubblico intellettuale cinese, la resa lessicale che l’autore propone non sembra riscuotere molta fortuna, tanto da lasciare definitivamente il posto a termini mutuati dal giapponese.²⁷⁷

In Giappone, difatti, almeno a partire dagli anni 70’ del XIX° secolo vengono avanzate diverse proposte di traduzione del termine. Nishi Amane per primo in 《百學連環》 *Hyakugaku renkan* (1870-73) traduce “Aesthetics” come 佳趣論

²⁷⁵ HYDCD, vol.1, p.1061

²⁷⁶ Huang, 2000; Nie, 2011, p.651; JXDCY p.518

²⁷⁷ 王确 Wang Que, 《中国美学知识的形成 - 以 19 世纪末和 20 世纪初出现的美学、美、美感概念为中心》 *Zhongguo Meixue zhishi de xingcheng - yi 19 shijimo he 20 shijichu chuxian de meixue, meigan gainian wie zhongxin*, *The Reformulation of Concepts and Intellectual Systems in Modern East Asia*, *Nichibunken* vol.35, International Research Center for Japanese Studies, 2010, p.68; Huang, 2000

kashuron e “*Science of Beauty*” come 卓美^の學 *takumi no gaku*.²⁷⁸ Alcuni anni più tardi, in una *lectio magistralis* impartita allo stesso imperatore Meiji, poi pubblicata con il titolo di 《美妙學說》 *Bimyō gakusetsu*, Nishi, per definire *Aesthetic* come branca della filosofia, utilizza l’espressione 美妙學 *Bimyōgaku*, “Scienza del bello e meraviglioso”.²⁷⁹ Questa traduzione sembra affermarsi nel lessico giapponese e viene poi ripresa negli anni 80’ sia in TGJI di Inoue che in due pubblicazioni rispettivamente del 1883 e 1884: 《教育新論》 *Kyōiku shinron*, (Nuova teoria dell’istruzione), di 高嶺秀夫 Takamine Hideo (1854-1910)²⁸⁰ e 《心理要略》 *Shinri yōryaku*, (Lineamenti di psicologia), di 坪井仙次郎 Tsuboi Senjirō (1854-1945).²⁸¹

In quegli stessi anni tuttavia 美妙學 *Bimyōgaku* sembra convivere con la traduzione alternativa 審美學 *Shinbigaku*,²⁸² che viene utilizzata a partire da 《西洋學校軌範》 *Seiyō gakkō kihan*, (Standard delle scuole occidentali), di 小幡甚三郎 Obada Jinzaburō (1846-1873) del 1870.²⁸³ Il termine viene adoperato ancora nei decenni successivi, almeno fino agli inizi del XX° secolo²⁸⁴, allorché sembra invece affermarsi 美學 *bigaku*, traduzione che risulta attualmente in uso.

Il primo ad utilizzarla è molto probabilmente il celebre intellettuale di epoca Meiji Nakae Chōmin nel 1883 nella sua traduzione giapponese de *L’esthétique* di Eugène Véron (1878).²⁸⁵ Non è da escludere che egli venga influenzato dalla pub-

²⁷⁸ Nishi Amane *zenshū* (ed.1981), vol.4, p.168, in: Nie, 2011, p.650; Ori Sela, *Why Did Philosophy Matter? The Genealogy of Tetsugaku/Zhexue in Japan and China, 1870-1930*, Princeton University, 2009 lecture at Fudan University of Shanghai, p.16

²⁷⁹ Nishi Amane *zenshū* (ed.1981), vol.1, p.477, in: Nie, 2011, p.650

²⁸⁰ Il termine 美妙學 *Bimyōgaku* compare nel dodicesimo capitolo dell’opera intitolato proprio 美育 *būiku* “Educazione al bello”, p.447; Nie, 2011, p.650

²⁸¹ In realtà in questo testo viene utilizzata la variante 美妙論 *Bimyōron* “teoria del bello e meraviglioso”, p.84; Nie, 2011, p.650

²⁸² Non è da escludere che il termine si diffonda in Giappone anche in virtù del dizionario di Lobscheid poi revisionato da Inoue alcuni anni dopo.

²⁸³ Nie, 2011, p.650

²⁸⁴ Per un elenco dettagliato delle pubblicazioni giapponesi in cui viene utilizzato il termine vedere Nie, 2011, pp.650-651

²⁸⁵ Nie, 2011, p.651; *Daijirin* 3° ed., 2006, voce 美學 *Bigaku*, kotobank.jp

blicazione in giapponese del testo 《教化議》 *Jiaohuayi* di Faber nel 1880.²⁸⁶ In ogni caso, l'autorevolezza di Nakae fa sì che a partire dalla fine del XIX° secolo il termine *Bigaku* si imponga sulle altre varianti già presenti e venga utilizzato in diverse pubblicazioni del periodo, tra cui, ad esempio, 《美學》 *Bigaku* (1898) e 《美學講義》 *Bigaku kōgi* (1901) di 松本孝次郎 Kōjirō Matsumoto (1870-1932) e 《近世美学》 *Kinsei Bigaku* (1899) di 高山樗牛 Takayama Chogyū (1871-1902).²⁸⁷ Più tardi lo stesso Inoue lo inserisce come corrispettivo di *Aesthetics* al posto di 美妙學 *Bimyōgaku* in 《英獨佛和哲學字彙》 *Ei-Doku-Futsu-Wa Tetsugakujii*, (Philosophical dictionary in English, German, French and Japanese), terza edizione di TGJI del 1912.²⁸⁸

Il consolidamento del termine utilizzato da Nakae influenza direttamente anche il lessico cinese: la traduzione giapponese dell'opera di Véron viene inserita da Kang Youwei come prima pubblicazione sotto la categoria 美術 *Meishu* in 《日本書目志》 *Riben shumuzhi* (1897). Qualche anno più tardi, nel 1900, anche 沈翊清 Shen Yiqing parla di 美學 *meixue* e 審美學 *shenmeixue* come facenti parte dei programmi di studio della Scuola Normale del Giappone in 《東游日記》, che non va confusa con l'omonimo *Diario di un viaggio ad Oriente* di Huang Qingcheng del 1893.

Analogamente, anche nei 《日本東京大學規制考略》 *Riben Dongjing daxue guizhi kaolüe*, (Esami e regolamenti dell'Università di Tokyo), presenta 美學 *meixue* come materia di studio accademico in Giappone.

Sono tuttavia soprattutto Wang Guowei e Cai Yuanpei a contribuire in maniera decisiva alla assimilazione definitiva del termine come principale traduzione cinese di *estetica*, in virtù del forte interesse che riveste per loro la disciplina in funzione del riscatto e della rinascita nazionale. Un esplicito riconoscimento del valore dell'arte com fattore di rinnovamento sociale.

²⁸⁶ *ibidem*

²⁸⁷ Anche qui si richiama all'articolo di Nie per un elenco dettagliato delle opere che contengono il termine, anche già nel titolo.

²⁸⁸ Inoue, 1912. Oltre a *Bigaku* egli inserisce anche 感覺論 *kankakuron* ("teoria della sensibilità/sensazioni") come corrispettivo di *Aesthetics*; Nie, 2011, p.651

Il primo caso di utilizzo del lemma di importazione giapponese è rappresentato proprio dalla traduzione da parte di Wang Guowei di 《最新教育学教科書》 *Saishin kyōikugaku kyōkasho*, (Nuovissimo manuale di scienza dell'insegnamento), opera di 牧瀬五一郎 Makise Goichirō (1866-1920) del 1900. Wang pubblica la traduzione in due parti, nella rivista 《教育世界》, n°29 e n°35, rispettivamente nel 1901 e nel 1902, intitolandola 《教育學教科書》 *Jiaoyuxue jiaokeshu*, (Manuale di scienza dell'insegnamento), mentre in 《哲學小辭典》 *Zhexue xiaocidian*, (Piccolo dizionario di filosofia), allegato alla rivista, egli utilizza 美學 *meixue* e 審美學 *shenmeixue* come corrispettivi di *Aesthetics*.²⁸⁹

Sicuramente, l'inclusione del termine 美學 *meixue*, contribuisce alla sua diffusione di quest'ultima opera, nonostante Wang stesso non si pronunci mai apertamente a favore di lemmi dal giapponese se non come semplici prestiti da utilizzare principalmente in pubblicazioni tradotte.²⁹⁰ Infatti se da un lato egli continua ad utilizzare 美學 *meixue* e 審美學 *shenmeixue* in testi come 《哲學概論》 *Zhexue gailun* del 1902, traduzione da Kuwaki Gen'yoku, dall'altro egli, per riferirsi al "bello" e allo "studio del bello", continua ad utilizzare termini tipicamente cinesi come il semplice 美麗 *meili*, poniamo in 《心理學》 *Xinlixue*, 1902, traduzione di 《心理學》 *Shinrigaku* di 元良勇次郎 Motora Yūjirō del 1890.²⁹¹ È invece ancora una volta 《哲學要領》 *Zhexue yaoling*, (Fondamenti di Filosofia), di Cai Yuanpei, pubblicata nel 1903, a rappresentare il vero punto di svolta nella storia del termine *estetica* in cinese, analogamente a quanto già avvenuto per *ontologia*.

Nel secondo capitolo, 哲學之類別 *Zhexue zhi leibie*, viene infatti per la prima volta spiegata l'origine greca della parola e l'accezione che essa ha progressivamente assunto nella storia della filosofia occidentale: il termine cinese di riferi-

²⁸⁹ Huang, 2000; Nie, 2011, p.653

²⁹⁰ Nel suo breve saggio 《論新學語之輸入》 *Lun xinxueyu zhi shuru* "Sull'introduzione della nuova terminologia" (1905), Wang Guowei ammira la capacità dei giapponesi di coniare nuove parole per descrivere i nuovi concetti provenienti dalla cultura occidentali e auspica che gli intellettuali cinesi possano fare lo stesso, augurabilmente in modo autonomo rispetto al Giappone.

²⁹¹ Wang, 2000, p.70; Fu Chu, 2005, pp.24-28, 49-61

mento è proprio 美學 *meixue*.²⁹² Il lemma viene inserito nel dizionario filosofico di Richard e McGillivray del 1913, probabilmente a causa della sua origine giapponese, ma, quel che più conta è che viene altresì incluso nella primissima edizione dello 《辭源》 *Ciyuan* (1915), dizionario etimologico cinese, nonché primo grande dizionario moderno pubblicato in Cina. Analogamente a quanto ha scritto Cai nella sua opera, anche in CY viene illustrata l'origine greca del termine e fatto addirittura specifico riferimento a Baumgarten.²⁹³ L'inclusione della parola in un dizionario generico e di così grande diffusione come CY dimostra quanto prezioso sia il contributo di Wang Guowei e Cai Yuanpei alla sua definitiva affermazione.

In particolare, sembra proprio essere questa pubblicazione di Cai del 1903 a dare la spinta decisiva a 美學 *meixue* ad affermarsi come traduzione standard di *estetica*: 《新爾雅》 *Xin Erya*, uno dei primi dizionari moderni pubblicato nel 1903, diviso per argomenti, che utilizza in larga parte la nuova terminologia mutuata dal Giappone, ma non solo,²⁹⁴ contiene ancora solamente il lemma 審美學 *shen-meixue* come corrispettivo di *estetica*,²⁹⁵ nonostante figure di spicco come Kang Youwei e lo stesso Wang Guowei facciano uso già da alcuni anni del termine 美學 *meixue*.

Negli anni Venti del XX° secolo, la parola viene definitivamente assimilata. Da un lato si assiste alla pubblicazione di altre opere che la adoperano già nel titolo, tra cui 《近世美学》 *Jinshi Meixue* di 劉仁航 Liu Renhang (1884-1938) del 1920, traduzione dal giapponese della già citata opera di Takayama Chogyū, e 《美学綱要》 *Meixue gangyao* di 俞寄凡 Yu Jifan (1891-1968) del 1922, traduzione dal giapponese dall'opera di 黒田鵬信 Kuroda Hōshin. Dall'altro, come avviene anche per altri termini, l'inclusione di 美學 *meixue* nel dizionario di Fan Bingqing del

²⁹² Cai Yuanpei, 1903, in *Cai Yuanpei quanji*, vol.1, 1984, p.184

²⁹³ Huang, 2000

²⁹⁴ Lackner, Amelung, Kurtz 2001, p.64-65; in Nie, 2011, p.653 si fa riferimento a come in *Xin Erya* vengano inclusi anche termini conati o diffusi da Yan Fu, come 名學 *mingxue* "Logica".

²⁹⁵ Nie, 2011, p.653

1926 può essere considerato il punto di arrivo definitivo nel percorso di standardizzazione della traduzione di *estetica* in lingua cinese.²⁹⁶

Marginalmente si può osservare, infine, come si vedrà più nel dettaglio nel prossimo capitolo, che il termine *estetica*, nel significato che gli attribuisce Kant nella prima *Critica*, viene reso correttamente in tutte le traduzioni dell'opera nelle quali non figura mai 美學 *meixue*, mentre vengono utilizzate espressioni che richiamano il suo solo significato etimologico di teoria della conoscenza sensibile o studio della sensibilità, in ossequio alle considerazioni kantiane sull'uso improprio che si farebbe in Germania del termine *estetica*.²⁹⁷

2.2.6 Principio, Idea e Ideale

Rimane un gruppo di tre termini accomunati solo dall'uso frequente, tanto nel linguaggio comune che in quello filosofico, e dalla conseguente difficoltà a riconoscere loro un significato predominante, quale che sia la prospettiva storica da cui li si definisca.

Il termine **principio**, nella sua accezione filosofica, è oggetto di una riflessione da parte di Aristotele che per primo ne propone un'argomentata definizione rispetto ai due significati fondamentali del termine: ciò da cui qualcosa prende l'avvio, per esempio una linea o una strada, ovvero ciò da cui qualcosa si origina, per esempio la chiglia di una nave o le fondamenta di una casa o, ancora, "ciò che da origine a una cosa senza farne parte".²⁹⁸ Quindi "principio" può intendersi tanto come inizio, punto di avvio di qualcosa, quanto come causa, fondamento della stessa, all'interno o dall'esterno. In seguito, Kant ne limita il significato al campo

²⁹⁶ Fan, 1926, p.431. Fan include anche *shenmeixue* come traduzione alternativa di *Estetica*, ma mantiene *meixue* come principale.

²⁹⁷ Kant, nel definire l'Estetica trascendentale come "una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità" (§ 1) aggiunge in nota un'annotazione polemica lamentando che "i Tedeschi sono gli unici a servirsi del termine *estetica* per designare ciò che altri chiamano critica del gusto", auspicando che si riconduca "...la valutazione critica del bello sotto principi razionali, e di innalzare le sue regole a scienza". Ciò che Kant decisamente rigetta è il rischio che, utilizzando il termine *estetica*, si equivochi sulla natura universale del bello, riducendolo al solo piacere sensibile che esso è in grado di procurare, cioè, per esemplificare, al "mi piace".

²⁹⁸ Dopo una più articolata analisi di "principio", di cui elenca cinque diversi modi di intenderlo, Aristotele riduce a questi due elementi la definizione del termine: cfr. *Metafisica*, V, 1

conoscitivo ritenendo per principio una conoscenza che serva da presupposto di un'altra e, per *principio assoluto o in sé*, le conoscenze prive di legittimità a cui la ragione fa appello nel suo uso dialettico.²⁹⁹

I due termini attualmente utilizzati nel lessico corrente cinese sono 原理 *yuanli* e 原則 *yuanze*, in campo filosofico spesso intercambiabili ma con significative differenze. Interessanti le definizioni fornite da HYDCD, ZXDCD e JXDCY:

1) HYDCD:

Yuanli: 自然科学和社会科学中具有普遍意义的基本规律。“Regole/leggi fondamentali con significato universale (comune) nelle scienze naturali e nelle scienze sociali.”³⁰⁰

Yuanze: 代表性及问题性的一个定点词，行事所依据的准则。“Lemma con valore discutibile e rappresentativo, (indica) le linee guida/norme di comportamento.”³⁰¹

2) ZXDCD:

Yuanli: 探求和阐发客观规律的观点、命题和理论。“Punti di vista, tesi e teorie che ricercano ed espongono leggi obiettive/oggettive.”

Yuanze: 指到言论和行动的理论知识。在社会生活中，原则常被作为人们言行的准则。“Regole teoriche per comportamento e parlato. Nella vita sociale, (i principi) spesso sono utilizzati come linee guida/norme le parole e le azioni delle persone.”

3) JXDCY:

Yuanli: 带普遍性的、最基本的、可以作为其他规律的基础规律；具有普遍意义的道理。“Regola/legge più basilare e più generale/universale che può fungere

²⁹⁹ “Unmittelbar gewisse Urteile a priori können Grundsätze heißen, sofern andere Urteile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem anderen subordiniert werden können. Sie werden um deswillen auch Prinzipien (Anfänge) genannt“ (I.Kant, *Logik, Ein Handbuch zu Vorlesungen*, I, §34, Königsberg, 1800)

³⁰⁰ HYDCD, vol.1, p.933

³⁰¹ HYDCD, vol.1, pp.931-32

anche fungere da legge fondamentale per le altre regole; causa/ragione con significato generale/universale.”³⁰²

Yuanze: 说话、行事所依据的法则或标准。 “Standard o norme di comportamento e discorso.”³⁰³

Ciò che emerge da queste definizioni è che *yuanli* sia fundamentalmente inteso come “principio” nella sua accezione più generale, non necessariamente riferito a un campo o una disciplina specifici: per quanto in HYDCD si parli esplicitamente di scienze naturali e scienze sociali, mentre *yuanze* è sempre strettamente legato al contesto delle norme di comportamento e del discorso. Quest’ultima accezione è del resto in linea con il significato del singolo carattere 則 *ze* di “norma, criterio, standard”. La loro inclusione nel dizionario etimologico moderno dimostrerebbe che si tratta di termini entrati in cinese solo di recente, e ciò sembra suffragato dalle diverse rese di *principle* nei più significativi dizionari ottocenteschi, tra le quali non figurano né *yuanli* né *yuanze*:

- Morrison: *Element, first position, tenet* 理根源 *li genyuan*;
- Williams: 理 *li*, 志 *zhi*;
- Medhurst: *Opinions* 略道 *lüedao*, 心術 *xinshu*, 道術 *daoshu*, 道理 *daoli*; *the principle of life* 精氣 *jingqi*; *fixed principle* 定論 *dinglun*; *first principle* 關頭 *guantou*;
- Lobscheid, 《英華字典》 *Yinghua zidian, An English and Chinese Dictionary*: *Cause of source* 原 *yuan*, 本 *ben*, 本原 *benyuan*, 原由 *yuanyou*; *a general truth or law comprehending all subordinate truths* 理 *li*, 道 *dao*, 道理 *daoli*; *the principle of the mind* 心概道 *xingaidao*, 心術 *xinshu*, 道術 *daoshu*; *the principle of nature* 性之理 *xing zhi li*; *the principle of benevolence* 仁之端 *ren zhi duan*; *celestial principle* 天道 *tiandao*, 天理 *tianli*; *the principle of order* 理 *li*; *the principle of right* 義理 *yili*; *the moral principle inborn with man* 天所賦之理 *tian suo fu zhi li*;

³⁰² JXDCY, pp.917-18

³⁰³ JXDCY, p.919

- 鄭其照 Kuang Qizhao, *English and Chinese Lexicon*:

道理 *daoli*, 心術 *xinshu*, 術道 *shudao* (edizioni del 1868 e del 1875); 原本 *yuanben*, 原由 *yuanyou*, 理 *li*, 道理 *daoli* (dall'edizione del 1887 in poi);

- 譚達軒 Tam Tat Hin, *English and Chinese Dictionary*:

Fundamental truth, opinion, tenet, rule, 原意 *yuanyi*, 道理 *daoli*, 法則 *faze*;

- 莫文暢 Mok Man Cheung, *The Tha Ts'z Anglo-Chinese Dictionary*:

道理 *daoli*, 例體 *liti*, 正大之理 *zhengda zhi li*, 法度 *fadu*.

Sorprende il fatto che, diversamente dai missionari cattolici dei secoli precedenti, i dizionari pubblicati dai protestanti non sembrano scegliere *li* come traduzione unanime di *principio*. Il carattere si trova sempre legato ad altre componenti per denotare *principio* in riferimento a campi o discipline specifiche: solo Lobscheid lo elenca singolarmente come sinonimo di *dao*. Si nota d'altro canto anche la volontà di rispettarne l'etimologia latina di *princeps -cipis* da cui *principium*, nella sua accezione temporale di "dare inizio" con il frequente uso del carattere *yuan*, del resto impiegato anche nelle due rese di *principio* attualmente utilizzate.

In virtù di quanto riportato in JXDCY e considerata l'inclusione di 原理 *genri* in TGJI di Inoue (1881), sembra quindi che si tratti a tutti gli effetti di un prestito originale dal giapponese.³⁰⁴ Difatti, i primi due usi di *yuanli* vengono fatti risalire al 1896 e al 1899, rispettivamente nel numero di luglio di 《時務報》 *Shiwu bao* e nel 13esimo volume di 《清議報》 *Qingyi bao*), in un periodo in cui, come già si è visto, in Cina vengono introdotti molti termini giapponesi.³⁰⁵

³⁰⁴ 大辭林 *Daijirin*, 3° edizione, 2006. Il termine 原理 *genri* è corredato da due definizioni, la prima generica riferita alle leggi della natura e delle cose, la seconda specificatamente filosofica, in cui viene direttamente citato il dizionario filosofico di Inoue.

³⁰⁵ JXDCY, pp.917-918

In realtà, riprendendo attentamente il dizionario di Lobscheid, si nota che *Principia*, lemma elencato sopra *principle*, viene reso proprio con 原理 *yuanli*. Esso è corredato dalla precisazione *n. pl* (sostantivo plurale), ma è soprattutto l'utilizzo del latino a farci supporre che esso sia inteso come traduzione in cinese di *princípio* in campo religioso-filosofico.³⁰⁶

Il termine *yuanli* viene poi recepito da Wang Guowei nel saggio su Kant e Schopenhauer del 1904, probabilmente in virtù del già consolidato utilizzo che, proprio in campo filosofico, se ne fa in Giappone almeno dal 1881: è probabile infatti che egli lo percepisca come la resa più adatta per tradurre il termine tedesco *Grundsatz*, quantunque sia improbabile che Wang Guowei, come altri studiosi cinesi di inizio XX° secolo, conosca tanto bene la lingua tedesca da poterne motivare la scelta.

Invece non è da escludere che, a partire dal termine inglese *principle*, egli ritenga corretto l'uso di *li* in quanto termine specifico per definire “principio” in campo filosofico, mentre, in virtù dell'etimo latino e del prefisso *Grund-* che vale come base, fondamento e, per estensione, anche origine – egli giudichi *yuan* componente più facilmente abbinabile a *li*.

A ulteriore dimostrazione della sua progressiva diffusione, c'è il fatto che il termine venga poi incluso nel dizionario filosofico di Richard e McGillivray nel 1913.³⁰⁷ Anche il dizionario filosofico cinese di Fan Bingqing del 1926 contiene 原理 *yuanli*, corredato dai corrispettivi inglese, francese e tedesco *principle*, *principe* e *Prinzip*.

Proprio questo ultimo termine richiama all'attenzione un problema molto simile a quello incontrato per *intelletto*: nella lingua tedesca si riscontra sovente una coesistenza di lemmi dal significato analogo, e spesso addirittura identico, che tuttavia si differenziano per l'uso tanto del termine di origine germanica

³⁰⁶ Più che plausibile l'ipotesi che Inoue attinga effettivamente al dizionario di Lobscheid per la traduzione di questo termine: egli, nel 1884, collabora con il missionario tedesco alla revisione e riedizione del dizionario.

³⁰⁷ Il sottotitolo del dizionario, *A dictionary of philosophical terms chiefly from the Japanese*, ha probabilmente dato il suo contributo alla convinzione che si trattasse di un lemma di origine giapponese.

quanto di quello di origine latina. *Prinzip* e *Grundsatz* sono a tutti gli effetti sinonimi, per lo meno in ambito filosofico, come afferma lo stesso Kant.³⁰⁸ Il fatto che Fan Bingqing preferisca *Prinzip* a *Grundsatz* è probabilmente scelta dettata dalla maggiore accostabilità anche grafica con i corrispettivi inglese e francese, e non indicazione di una possibile differenziazione semantica tra i due termini.

Allo stesso modo è da escludere una differenziazione tra *yuanli* e *yuanze*: quest'ultimo non è rintracciabile nel dizionario di Fan, e tra le definizioni di *yuanli* figura anche quella di “norma, criterio, standard”, generalmente significati attribuiti adesso a *yuanze*. Quindi i due termini si possono dire sostanzialmente intercambiabili in ambito filosofico, soprattutto in Kant, come dimostrano anche le scelte lessicali dei diversi traduttori cinesi della *Critica della Ragion Pura*³⁰⁹.

Le differenze semantiche tra le due parole, che si distinguono solo per il secondo carattere, sono quelle messe in luce da HYDCD e ZXDCD, in cui *yuanze* si trova maggiormente legato alla sfera delle norme comportamentali e degli studi sociali e giuridici. Ciò è provato ulteriormente da quanto registrato in JXDCY, in cui si fa risalire il primo uso di *yuanze* ad un testo di carattere politico-giuridico, 《萬國憲法比較》 *Wanguo xianfa bijiao*, (Confronto tra le costituzioni dei paesi del mondo), del 1902; altro testo riportato nel dizionario è 《社會進化史》 *Shehui jinhua shi*, (Storia dell'evoluzione sociale), opera di analisi storico-sociale redatta nel 1924 da 蔡和森 Cai Hesun (1895-1931), una delle figure di spicco dei primi anni di vita del Partito Comunista Cinese.

Stabilite similitudini e differenze che intercorrono tra le due rese, *yuanli*, come dimostrato dal dizionario di Lobscheid, è un lemma di origine cinese già utilizzato a fine anni 60' del XIX° secolo, anche se a lungo viene considerato prestito originale dal giapponese (*genri*): cosa che invece si può ipotizzare quasi con certezza per *yuanze/genroku* in virtù del primo uso attestato in Cina in JXDCY, nei

³⁰⁸ Cfr. nota 189

³⁰⁹ La prima edizione a cura di Hu Renyuan utilizza *yuanze*, dalla seconda (Lan Gongwu, 1935) viene preferito *yuanli*, con la sola eccezione dell'edizione a cura di Mou Zongsan del 1981, in cui il termine usato è *yuanze*: ma ciò avviene non per distinguere tra *Prinzip* e *Grundsatz*, in quanto sia Hu Renyuan che Lan Gongwu prendono come modello la traduzione inglese della prima *Critica* di Thomas Kemp Smith.

primitivi anni del XX° secolo, e del suo essere incluso nell'enciclopedia *Daijirin* come quasi-sinonimo di *genri*.³¹⁰ E ciò, se non altro, conferma il trend che vede i lemmi di origine giapponese imporsi prepotentemente nelle traduzioni in cinese di termini filosofici occidentali.

Gli altri due termini menzionati, che si ritiene opportuno analizzare congiuntamente, **idea** e **ideale**, hanno larga diffusione nel linguaggio comune e, nello stesso tempo, rivestono una specifica valenza nel linguaggio filosofico.

La prima può essere intesa in due modi: come ciò che accomuna in modo intuibile una molteplice di oggetti, nel senso dell'essenza o sostanza che li caratterizza e, in alcuni casi, loro modello: la cavallinità rispetto ai cavalli, la bellezza rispetto alle cose belle, etc.; in secondo luogo, come oggetto del pensiero umano, rappresentazione di qualcosa, accezione utilizzata anche nel linguaggio corrente, sovente come sinonimo di opinione e concetto.³¹¹

Ideale invece, soprattutto come sostantivo, viene inteso qui come compiuta ma non reale incarnazione della perfezione in un certo campo, come Kant spiega nella *Critica della Ragion Pura* distinguendolo dalla nozione di *idea*.³¹²

Le traduzioni standard odierne per questi due concetti sono rispettivamente 觀念 *guannian* e 理念 *linian* per *idea*, 理想 *lixiang* per *ideale*. Interessanti sono le definizioni fornite in HYDCD. A 觀念 *guannian* vengono fatte corrispondere tre definizioni.³¹³ La prima come termine buddhista nella sua accezione di “pensiero e memoria che permane, scaturita dall'osservazione di un determinato oggetto o principio” e i testi a cui il dizionario fa riferimento sono di epoca Tang. La seconda definizione è quella di “consapevolezza del pensiero” (思想意識), accostabile al concetto generale di *idea* comunemente utilizzato; gli esempi d'uso riportati per que-

³¹⁰ In giapponese 原則 *genroku*, oltre ad indicare norme e regole applicabili dall'uomo in quanto membro di una società, figura anche come termine logico, corrispettivo del tedesco *Grundsatz* nel significato letterale di “proposizione di base” dalla quale derivano tutte le altre proposizioni. (*Daijirin*, 3° ed., 2006, kotobank.jp)

³¹¹ Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, cit. *ad indicem*

³¹² *Crit. R. Pura, Dialettica*, cap.III, sez.I

³¹³ HYDCD vol.10, p.361

sta seconda definizione sono tutti successivi al 1900.³¹⁴ L'ultima definizione vede invece 觀念 *guannian* come sinonimo di opinione o concetto (觀點 *guandian* e 概念 *gainian*): anche in questo caso i testi di riferimento risalgono tutti al XX° secolo.³¹⁵

Per quanto riguarda 理念 *linian*, ad esso viene attribuito il solo significato di “concetto della ragione”, molto simile a come viene inteso da Kant nella *Critica della Ragion Pura*: i testi di riferimento risalgono anche in questo caso al '900.³¹⁶

Anche nelle tre definizioni riportate per 理想 *lixiang* gli esempi d'uso sono tutti di testi moderni. Per il primo significato di “teoria, dottrina” (理論, 學說) viene citato nientemeno che Tan Sitong, uno dei “sei gentiluomini della Riforma dei 100 giorni” giustiziati per conto dell'imperatrice vedova Cixi nel 1898. La seconda definizione è quella di “speranza o progetto razionale rispetto al futuro (a qualcosa futura)” (对未来事物的合理的设想或希望) della quale, tra gli autori citati, compaiono Mao Dun e Lao She. La terza accezione fornita è quella di “quanto desiderato/sperato, che soddisfa (i desideri, le aspettative) delle persone” (如梭希望, 使人满意) e tra gli scrittori di riferimento vi sono 巴金 Ba Jin e 周而复 Zhou Erfu, risalenti agli anni Trenta e anni Cinquanta del XX° secolo.³¹⁷

In JXDCY stranamente non viene incluso 理念 *linian*, nonostante le informazioni riportate in HYDCD richiama senza dubbio una probabile genesi moderna del termine. Vi sono però contenuti sia 觀念 *guannian* che 理想 *lixiang*. Gli esempi d'uso citati per 觀念 *guannian*, con la stessa accezione di “consapevolezza del pensiero”, sono antecedenti a quelle riportate in HYDC e tra di esse figura 《國

³¹⁴ L'esempio d'uso più significativo tra quelli riportati, per motivi di datazione, è la lettera pubblica di 章炳麟 Zhang Binglin a Kang Youwei del 1903 intitolata 《駁康有為論革命書》 *Bo Kang Youwei lun geming shu*, Lettera per criticare Kang Youwei e discutere della rivoluzione, in cui l'autore critica pesantemente la fedeltà di Kang Youwei all'impero e promuove gli ideali rivoluzionari. Qui la parola 觀念 *guannian* compare diverse volte, la prima volta proprio come determinato di 革命 *geming* nel senso di “idee rivoluzionarie”;

³¹⁵ Gli esempi d'uso sono di Hu Shi (prefazione a 《吳虞文錄》 *Wu Yu wenlu*) e di Qiu Qiubai

³¹⁶ Degno di nota l'uso del termine in 《史觀》 *Shiguan* di 李大釗 Li Dazhao pubblicato nel 1920 (HYDCD vol.4, p.571)

³¹⁷ HYDCD vol.4, p.574

家論》 *Guojia lun* contenuto nel 18esimo volume del già citato 《清議報》 *Qingyi bao* del 1899. Tuttavia, è più interessante l'opera citata per la seconda definizione del lemma. Con il senso di “immagine generale che la mente umana conserva di una cosa oggettiva” (客观事物在人脑里所留下的概括的形象) viene infatti riportato un passo di 《新爾雅》 *Xin Erya* (1903), glossario in cui la maggior parte della nuova terminologia riportata e spiegata proviene dal giapponese.³¹⁸

Anche per 理想 *lixiang* viene citato 《清議報》 *Qingyi bao*, in questo caso 《外論彙譯》 *Wailun huiyi*, contenuto nel 19esimo volume della rivista: gli autori utilizzano il termine in ambito politico, precisando tuttavia che si tratta di un lemma specificatamente filosofico (哲學家語) preso in prestito per l'occasione. Gli altri due esempi d'uso riportati sono 《東游叢錄》 *Dongyou conglu* di Wu Rulun nel 1902 e soprattutto 《論英國憲政兩權未嘗分立》 *Lun Yingguo xianzheng liang quan weichang fenli* di Yan Fu nel 1906: da notare che mentre nell'opera di Wu 理想 *lixiang* viene utilizzato nuovamente in campo politico (國家之理想 *guojia zhi lixiang*, ideale della nazione), Yan Fu lo mette in contrapposizione a 事實 *shishi* “realtà”, in un senso più ampio e più vicino al significato filosofico del termine.³¹⁹

Quanto riportato nei due dizionari se non altro aiuta a capire che le due alternative per tradurre *idea* e il corrispettivo cinese di *ideale* si sono molto probabilmente affermate in tempi recenti, non prima degli ultimissimi anni del XIX° secolo, e vengono forse addirittura coniate nello stesso periodo. E lo stesso 觀念 *guannian*, pur essendo un termine di origine buddhista, sembra essere stato adattato al concetto occidentale di *idea* soltanto nel 1900.

Come di consueto, al fine di meglio valutare le informazioni e gli indizi forniti dai due dizionari, occorre confrontare le traduzioni dei due lemmi fornite nei dizionari antecedenti al XX° secolo:

- Morrison, (1815-23):
Idea: *what the mind perceives* 意見 *yijian*;
Ideal: /

³¹⁸ Wang Rongbao, 1903, p.54; JXDCY p.285

³¹⁹ JXDCY p.473

- Williams, (1844):

Idea: 意 *yi*, 意思 *yisi*, 意見 *yijian*, 心所見 *xin suo jian*;

Ideal: /

- Medhurst, (1848):

Idea: 意思 *yisi*, 念頭 *niantou*, 所想 *suoxiang*, 態 *tai*, 慳 *long*, 意見 *yijian*; *the image of thought*, 想像 *xiangxiang*; *just ideas*, 經綸 *jinglun*; *foolish ideas*, 癡意 *chiyi*; *original thought, or plan*, 原則 *yuanze*, 表則 *biaoze*;

Ideal: /

- Lobscheid, (1869):

Idea: 意 *yi*, 意思 *yisi*, 意見 *yijian*, 念頭 *niantou*, 心思 *xinsi*, 想 *xiang*, 想像 *xiangxiang*, 所想 *suoxiang*; *a good idea*, 好意 *haoyi*; *a fine idea*, 美意 *meiyi*, 美計 *meiji*, 好計 *haoji*; *a lofty or grand idea*, 高見 *gaojian*, 卓見 *zhuojian*; *a foolish idea*, 戇想 *gangxiang*, 癡想 *chixiang*, 愚見 *yujian*, 蠢想 *chunxiang*, 幻想 *huanxiang*; *just ideas*, 經綸 *jinglun*; *a correct idea*, 着見 *zhaojian*, 意見甚合 *yijian shenhe*; *an original idea*, 原意 *yuanyi*; *a remarkable or strange idea*, 異意 *yiyi*, 奇意 *qiyi*; *I have an idea*, 我想 *wo xiang*;

Ideal: *a. or n. Existing in idea or conception*, 卓實的 *zhuoshi de*, 意中的 *yizhong de*, 心中的 *xinzhong de*; *visionary*, 空幻的 *konghuan de*, 幻想的 *huanxiang de*; *ideal good*, 卓善 *zhuoshan*, 極善 *jishan*; *ideal excellence*, 卓德 *zhuode*, 卓美 *zhuomei*, 極美 *jimei*; *an ideal pattern worthy to be imitated*, 可為法 *keweifa*, 可為師 *keweishi*; *ideal world*, 卓美之世 *zhuomei zhi shi*, 極佳之世 *jijia zhi shi*; *a beau ideal*, 物色 *wuse*;

- Kuang Qizhao, (1868, 1875, 1887):

Idea: 意思 *yisi*, 念頭 *niantou*, 所想 *suoxiang* (fino al 1875); 思意 *siyi*, 念所想 *niansuoxiang*, 想像 *xiangxiang* (1887 in poi);

Ideal: /

- Tam Tat Hin, (1875, 1884, 1897):

Idea: *N. a mental image; conception; thought*. 想其形 *xiang qi xing*, 意見 *yijian*, 意思 *yisi*;

Ideal: *A. existing in idea or in fancy; - N. the conception of a thing in its most perfect state*. 想透 *xiangtou*;

- Mok Man Cheung, (1898):

Idea: 知覺之情 *zhijue zhi qing*, 想出事情之心 *xiangchu shiqing zhi xin*

(...);

Ideal: *adj. or n.*, 合心水的 *hexinshui de* 心所許的 *xin suo xu de*; (...) *adj.*

心以為的 *xin yiwei de*, 非實的 *feishi de*;

Anche senza voler esprimere valutazioni sull'adeguatezza delle traduzioni proposte nei dizionari ottocenteschi, non si può fare a meno di notare la grande varietà di soluzioni lessicali, con la tendenza generale a intendere *idea* nella sua accezione più comune di “intenzione, pensiero” e con una non sempre definita differenziazione tra *ideale* inteso come sostantivo e *ideale* come aggettivo nel senso di “proprio dell'idea”. Degne di menzione alcune delle definizioni di *ideale* nel suo significato di “eccellente” “perfetto” per le quali Lobscheid utilizza espressioni che lui stesso adopera nel dizionario come corrispettivi di *trascendente* e *trascendentale*. In ogni caso nessun dizionario utilizza la terminologia standard odierna riportata in HYDCD e JXDCY: solo Medhurst, Lobscheid e Kuang utilizzano la parola 念頭 *niantou*, che ancora adesso in cinese ha il significato di “idea, pensiero, intenzione”, e contiene in sé il carattere 念 in comune con 觀念 *guannian* e 理念 *linian*.

Si potrebbe quindi confermare quanto riportato in HYDCD e JXDCY, ovvero che 觀念 *guannian* e 理念 *linian* (*idea*), e 理想 *lixiang* (*ideale*) vengono introdotti in Cina a cavallo tra il XIX° e XX° secolo.

觀念 *guannian* viene effettivamente utilizzato nel 1903 da Cai Yuanpei in 《哲學要領》 *Zhexue yaoling* (1903), propriamente nel terzo e quarto capitolo, rispettivamente sulla “metodologia” della filosofia e sui “sistemi filosofici”, con un diretto riferimento alle idee di Platone,³²⁰ così come viene adoperato diverse volte da Wang Guowei anche nel suo saggio su Schopenhauer (1904).

Richard & McGillivray (1913) registrano solo 觀念 *guannian* come corrispettivo di *idea*, specificandone la valenza in campo filosofico con 哲 tra parentesi - le loro definizioni di *fundamental idea* e *innate idea*, 原理 *yuanli* e 生而知 *sheng er zhi*,

³²⁰ Cai Yuanpei, 1903, in 《蔡元培全集》 *Cai Yuanpei quanji*, vol.1, 1984, pp.195, 200

si riferiscono chiaramente a un'altra diversa accezione di *idea* - e 理想 *lixiang* per *ideale*.

Il dizionario di Fan Bingqing (1926) è probabilmente uno dei primi a registrare tutti e tre i lemmi: 理想 *lixiang* viene incluso come corrispettivo di *ideale*, con l'indicazione anche della etimologia latina,³²¹ mentre 觀念 *guannian* rimane la traduzione standard per *idea*, considerata la trattazione che ne fornisce l'autore, con dettagliate spiegazioni del concetto a seconda del filosofo che la tratta e del periodo storico (Cartesio, Platone, Hegel etc.).³²² Tuttavia, proprio nel descrivere il concetto di *idea* nella filosofia kantiana, Fan specifica che, in quanto intesa come "idea della ragione" (理性觀念 *lixing guannian*), essa può anche essere tradotta con 理念 *linian*. E ciò viene spiegato nel dettaglio proprio sotto la voce 理性觀念 *lixing guannian*, i cui corrispettivi inglese e tedesco sono *Idea of reason* e *Vernunftidee*, con riferimento specifico alle tre idee kantiane di anima, mondo e Dio.³²³

Questo dualismo di 觀念 *guannian* e 理念 *linian* continua per diversi anni, e in generale si nota l'uso del secondo esclusivamente con specifico riferimento a Kant: Zhang Dongsun in 《近世西洋哲學史剛要》 *Jinshi Xiyang zhexue shi gangyao* utilizza generalmente 觀念 *guannian* ma predilige 理念 *linian* nella sezione dedicata al filosofo di Königsberg.³²⁴

Si arriva quindi alle prime due edizioni cinesi della *Critica della Ragion Pura*. Stranamente, nella prima edizione di Hu Renyuan il termine ormai comunemente utilizzato come corrispettivo di *ideale*, 理想 *lixiang*, viene adoperato come traduzione di *idea*³²⁵ mentre il termine ricorrente per rendere *ideale* è 純想 *chunxiang*, probabilmente un conio *ex novo* da parte del traduttore, o di chi per lui, in quanto non è rintracciabile in nessuna fonte, classica, moderna o contemporanea che

³²¹ Fan Bingqing, 1926, pp.628-630

³²² Cfr. pp.995-1000

³²³ Cfr. pp.632-633

³²⁴ Zhang Dongsun, 1935, p.93

³²⁵ Idee trascendentali, nome con il quale Kant intende i concetti della ragion pura, viene tradotto in cinese come 超越的理想 *chaoyue de lixiang* (*Cr Rp*, Dialettica Tr., Libro I, B368; Hu Renyuan, 1935, p.309).

sia.³²⁶ Lan Gongwu al contrario rimane in linea con il trend consolidato e mantiene coerentemente la traduzione indicata anche all'interno del suo stesso testo: trattandosi di Kant, quindi, 理念 *linian* come corrispettivo di *idea* e 理想 *lixiang* come corrispettivo di *ideale*.

Va tuttavia ancora risolta la questione della genesi dei tre termini finora presi in esame. Ancora una volta, è Nishi Amane ad attribuirsi la paternità di due di questi lemmi. Nella già citata introduzione a 《心理學》 *Shinrigaku* (1877) annovera 觀念 *kannen* (*idea*) tra le parole che ha dovuto “generalmente coniare *ex novo*”.³²⁷ In realtà, sappiamo che si tratta di un termine di origine buddhista, come evidenziato in HYDCD, anche se è presumibile che sia Nishi Amane ad attribuirgli il significato corrispondente al termine occidentale di *idea*, non diversamente da quanto fatto per 理性 *risei*. Non si tratta tuttavia del primo utilizzo del lemma in questa accezione: qualche anno prima, in 《利學》 *Rigaku*, traduzione in giapponese di *Utilitarianism* di Mill (1861), Nishi Amane utilizza proprio 觀念 *kannen* per *idea*; inoltre, conia l'espressione 理想上ノ *risōjō no* come corrispettivo di *ideale*.

Molto rapidamente queste due espressioni diventano lo standard di traduzione in giapponese, venendo subito incluse nella prima edizione di TGJI (1881) (*ideale* perde l'ultimo kanji e il kana ノ, venendo quindi reso come 理想 *risō*).

Alla luce di quanto visto per la prima edizione cinese della *Critica*, sono degne di nota le traduzioni fornite per *idea* nella seconda (1884) e terza edizione (1912) di TGJI. Accanto a 觀念 *kannen* viene infatti anche incluso come sinonimo lo stesso 理想 *risō*: si potrebbe ipotizzare quindi che Hu Renyuan venga influenza-

³²⁶ Perplexità suscita il fatto che Hu traduca dapprima *ideale* con 空想 *kongxiang* allorché Kant definisce “ideale della ragion pura” il terzo dei sillogismi dialettici da lui elencati (dopo il paralogismo trascendentale e l'antinomia della ragion pura: *Cr Rp*, Dialettica Tr., Libro II, B398; Hu Renyuan, 1935, p.333), mentre nel resto del testo ricorra a 純想 *chunxiang*, proprio a proposito di ideale della ragion pura nella sezione dedicata nello specifico all'ideale trascendentale: *Cr Rp*, Dialettica Tr., Libro II, B602; Hu Renyuan, 1935, p.498).

³²⁷ Nishi Amane, 1877, p.2, in: *Nishi Amane zenshū*, 1966, pp. viii-ix; cit. in: Lackner, Wolfgang Lippert, *Language in the modernization process*, in Lackner, Amelung, Kurtz, 2001, p.61

to dal dizionario di Inoue, di centrale importanza per lo sviluppo del lessico filosofico in Asia Orientale.

In ogni caso, al di fuori di questo caso specifico, sembra legittimo supporre che sia 觀念 *kannen/guannian* che 理念 *risō/linian* siano a tutti gli effetti prestiti originali dal giapponese, il primo in quanto termine tradizionale arricchito semanticamente in Giappone, il secondo come vero e proprio neologismo.

Ancora irrisolto quindi il caso dell'origine di 理念 *linian*, considerato che, secondo quanto riportato da Fan Binqing (1926), si tratta di un'abbreviazione dell'espressione 理性觀念 *lixing guannian*. In verità il termine è utilizzato correntemente anche nel lessico filosofico giapponese, e la definizione riportata per イデア (idea) in 《世界大百科事典》 *Sekai daihyakka jiten* fa luce sulla questione: 理念 *rinen* è l'abbreviazione di 理性觀念 *risei kannen*, ma questa scelta lessicale sarebbe da attribuire a Kuwaki Gen'yoku nella sua opera datata 1900 con riferimento alla definizione kantiana di "idea della ragione". Di conseguenza, considerata la grande influenza che l'opera di Kuwaki esercita anche in Cina, grazie alla traduzione da parte di Wang Guowei, anche per il termine 理念 *linian* si può parlare di prestito originale dal giapponese.

Consideriamo ora, per concludere questo *excursus*, un gruppo di parole con alcune specificità: si tratta di termini, largamente diffusi nella filosofia antica e soprattutto medievale e moderna, che hanno trovato largo utilizzo, e con significato nuovo, nel pensiero kantiano. Di questi termini, inoltre, esistono tentativi di ridefinizione e acquisizione legati alla diffusione del pensiero kantiano in Giappone e Cina tra la fine del XIX° e i primi decenni del XX° secolo, quindi prima che venga diffusa la *Critica della ragion pura* in edizione integrale, a partire dalla fine degli anni Cinquanta: in considerazione del fatto che la prima traduzione dell'opera, pubblicata nella prima metà degli anni Trenta, non solo è parziale, ma ha presumibilmente diffusione limitata. Per questa ragione prendiamo in considerazione in questa sede, e non nel capitolo successivo, anche la seconda delle prime due traduzioni della *Critica*, redatta ma non pubblicata negli anni Trenta del secolo XX°.

2.2.7 Fenomeno, noumeno e cosa in sé

I termini in questione, ciascuno utilizzato con un significato suo proprio e indipendentemente l'uno dall'altro, sono legati, all'interno del criticismo kantiano, da una correlazione che li rende per così dire reciprocamente funzionali. La cosa in sé rappresenta la realtà per sé stessa, indipendente da qualunque relazione con il soggetto: di questa realtà noi cogliamo solo ciò che è oggetto di esperienza sensibile, e lo chiamiamo *fenomeno*, e ciò che supponiamo debba esistere oltre il dato sensibile lo chiamiamo *noumeno*, oggetto del pensiero. Il primo si identifica con ciò che mi appare (*Erscheinung*), il secondo è invece un concetto-limite (*Grenzbegriff*), ed esprime, negativamente, ciò oltre il quale l'esperienza sensibile non può spingersi e, positivamente, l'ambito di ciò che è solamente pensabile: sarebbe assurdo pretendere di conoscerlo, e altrettanto illogico negarne l'esistenza, riducendo di conseguenza tutta la realtà al solo mondo fenomenico. Ed è solo attraverso questa interrelazione semantica che i termini diventano comprensibili e possono valutarsene le proposte di traduzione.

La storia lessicale del termine ***fenomeno*** è forse una delle più lineari da tracciare in assoluto, considerato quanto presto si sia affermato il suo corrispettivo cinese (e giapponese). La traduzione standard, senza pressoché alcuna alternativa,³²⁸ è 現象 *xianxiang*.

In ZXDCD il lemma si trova abbinato sia a 本質 *benzhi*, sotto la voce 本質與現象 *benzhi yu xianxiang* “essence and appearance”,³²⁹ che a 本體 *benti*, sotto la voce 本體與現象 *benti yu xianxiang* “noumenon and phaenomenon; Noumenon und Phänomenon”.³³⁰

La definizione riportata in JXDCY mostra come l'utilizzo del termine nella sua accezione di “manifestazione esterna di un fatto (o evento) in sviluppo o mu-

³²⁸ Come si vedrà nel prossimo capitolo, gli unici casi di traduzione alternativa sono rappresentati da varianti grafiche in alcune edizioni cinesi recenti della *Critica della Ragion Pura* per differenziare i due sinonimi *Erscheinung* e *Phänomen*.

³²⁹ ZXDCD, vol.1, p.107

³³⁰ *Ivi*, p.18

tamento” (事物的发展、变化中所表现的外部形式) risalga agli anni a cavallo tra il XIX° e il XX° secolo.³³¹

IN HYDCD viene registrata la medesima definizione, peraltro con riferimento a testi più recenti: ma soprattutto, analogamente a quanto avviene per 觀念 *guannian*, viene indicata l'origine buddhista del termine nella sua prima accezione di “forma fisica (corpo reale) di divinità, Buddha e bodhisattva nel mondo umano”.

Se è vero che il termine 現象 *xianxiang* è stato introdotto in Cina negli ultimi anni del 1800 nella sua accezione, filosofica e non, di *fenomeno*, è altrettanto vero che il carattere 象 *xiang* (e la variante grafica omofona 像), è già stato individuato come corrispettivo di *phaenomenon* nei dizionari protestanti. Morrison (1815-23), Williams (1844) e Medhurst (1848) vi riportano l'espressione *celestial phenomena*, che viene resa come 曆象 *lixiang* (o 歷像) o 天象 *tianxiang*; mentre Lobscheid registra proprio il carattere singolo 象 *xiang* come prima traduzione di *phaenomenon*. Le medesime rese sono incluse nelle diverse edizioni dei dizionari di Kuang Qizhao, Tam Tat Hin e Mok Man Cheung di fine secolo: Tam Tat Hin è del resto il primo a spiegare *phaenomenon* proprio come “an appearance”.

In ogni caso il termine di stampo buddhista ben presto si afferma nel lessico cinese. Probabilmente uno dei primi a utilizzarlo è Liang Qichao nella sua traduzione di una sezione dell'opera giapponese 《理學沿革史》 *Rigaku enkaku shi* (1886) di Nakae Chōmin,³³² pubblicata nel 1903-04 con il titolo 《近世第一大哲康德之學說》 *Jinshi diyi dazhe Kande zhi xueshuo*, (Gli insegnamenti di Kant, il più

³³¹ I testi di riferimento riportati sono 《大東合邦新義》 *Dadong hebang xinyi* (1898), già citato dal medesimo dizionario per il lemma 演繹 *yanyi*, e 《東游叢錄》 *Dongyou conglu* di Wu Rulun del 1902 (tra gli esempi d'uso per *ideale*). In quest'ultimo testo il termine *fenomeno* viene usato in abbinamento a natura nel senso di *fenomeno naturale* (自然之現象). (JXDCY, p.805)

³³² L'opera è a sua volta traduzione dal francese di *Histoire de la Philosophie* (1875) di Alfred Fouillée

grande filosofo dei tempi moderni).³³³ Negli stessi anni il termine viene anche adottato Wang Guowei in 《哲學概論》 (1902)³³⁴ e 《叔本華之哲學及其教育學說》 *Shubenhua zhi zhexue ji qi jiaoyu xueshuo* (1904) e da Cai Yuanpei in 《哲學要領》 *Zhexue yaoling* (1903). Unica eccezione degna di nota è rappresentata da Yan Fu, che in 《穆勒名學》 *Mule Mingxue* predilige il prestito fonetico 斐諾美諾 *feinuomei-nuo*, da lui stesso coniato, e il lemma cinese 發見 *faxian*, percezione, realizzazione.³³⁵

In seguito, sia Richard & McGillivray (1913) che Fan Bingqing (1926)³³⁶ registrano 現象 *xianxiang* nei loro rispettivi dizionari ed esso viene inoltre utilizzato come unica traduzione di *fenomeno* ed *apparenza* (*Erscheinung*) in entrambe le prime edizioni cinesi della *Critica della Ragion Pura* (1931, 1935) e nel compendio di storia della filosofia occidentale moderna di Zhang Dongsun (1935).³³⁷

Per quanto riguarda la genesi del termine, o meglio l'utilizzo di esso come traduzione di *fenomeno*, non si può fare a meno di notare che il percorso effettuato è in tutto e per tutto indentico a quello di 觀念 *guannian*: una parola di matrice buddhista che in Giappone viene arricchita di significato su impulso di un concetto filosofico straniero e introdotta in Cina con la nuova accezione acquisita. Difatti è molto probabilmente ancora Nishi Amane il responsabile di questo arricchimento semantico, in quanto il termine 現象 *genshō* viene da lui utilizzato nella prima metà degli anni Settanta del XIX° secolo in 《百學連環》 *Hyakugaku renkan* e 《百一新論》 *Hyakuichi shinron*.³³⁸ Esso viene molto rapidamente recepito da Inoue in TGJI (1881, 1884, 1912), entra nel lessico corrente e viene registrato in

³³³ Liang Qichao, 《近世第一大哲康德之學說》 *Jinshi diyi dazhe Kande zhi xueshuo*, 《飲冰室文集》 *Yin bing shi wenji*, Teikoku insatsu kabushikigaisha, Tokyo, 37esimo anno Meiji (1904), vol.2, p.266. Inizialmente pubblicato in 《新民叢報》 *Xinmin congbao* n°25, 26, 27 (1903) e n°46-48 (1904).

³³⁴ Fu Chu, 2005, pp.24-26

³³⁵ Yan Fu, *Mule Mingxue*, ed.1981, p.57; cit. in: Zhang Fa, 2009, p.107

³³⁶ Fan Bingqing, 1926, pp.619-620; L'autore fa corrispondere le parole tedesche *Phänomen* ed *Erscheinung* a 現象

³³⁷ Zhang Dongsun, 1935, pp.87-88

³³⁸ 麻生義輝 Asō Yoshiteru, 《近世日本哲学史》 *Kinsei Nihon tetsugakushi* ("Storia della filosofia giapponese moderna"), Kondō shoten, Tokyo, 1943, pp.315-316; cit. in: in Havens, 1970, p.106

《新譯英和辭典》 *Shin'yaku eiwa jiten* (1902).³³⁹ Viene quindi recepito da tutti gli esponenti dell'élite intellettuale Meiji, tra cui proprio Nakae Chōmin e Kuwaki Gen'yoku³⁴⁰ le cui opere di rilievo vengono parzialmente o integralmente tradotte da Liang Qichao e Wang Guowei nei primi anni del 1900. Quindi, similmente a *idea*, anche 現象 *genshō/xianxiang* va considerato prestito originale dal giapponese, nonostante la sua origine buddhista.

Ben altra sfida rappresenta invece la resa dei termini **noumeno** e **cosa in sé**. In questo caso è preferibile partire dalla traduzione dei due termini nel Giappone Meiji e chiedersi se le rese adottate vengano poi introdotte in Cina in maniera altrettanto rapida ed immediata, come nel caso di molti altri termini analizzati in precedenza. Il termine adottato dai giapponesi, inserito sin da subito nella prime due edizioni di TGJI (1881, 1884), ed utilizzato sia per *noumenon* che per *thing in itself*, è 實體 *jittai*, il cui significato generale, ancora oggi, è quello di “sostanza”.³⁴¹ Nonostante esso rimanga lo standard lessicale per diversi decenni, già negli ultimi anni del XIX° secolo vengono avanzate due diverse alternative per definire nello specifico il noumeno kantiano. La prima viene avanzata nel già citato 《理學沿革史》 *Rigaku enkaku shi* (1886) di Nakae Chōmin: il termine da lui adottato è 本相 *honsō*, di chiara derivazione classica cinese, introdotto nel tentativo di differenziare maggiormente il concetto generico di “sostanza” da quello kantiano di *noumeno* e *cosa in sé*.³⁴² Anni dopo è il già più volte menzionato 《哲學概論》 *Tetsugaku gairon* (1900) di Kuwaki Gen'yoku a contenere una nuova resa di *noumeno*, molto simile a quella di Nakae: 本體 *hontai*,³⁴³ anch'esso già rintracciabile

³³⁹ Vengono registrati anche altre traduzioni per il termine, tuttavia nella sua accezione di “straordinario, fuori dal comune”, non in senso filosofico.

³⁴⁰ Kuwaki, 1900, p.200

³⁴¹ In *Daijirin*, 2006, viene riportato che è proprio il dizionario di Inoue a consolidare l'utilizzo di 實體 *jittai* come corrispettivo di “sostanza” in ambito filosofico; kotobank.jp

³⁴² Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant's Thing in Themselves, Concept and Communication* n°7, Karl Jaspers Centre, University of Heidelberg, 2011, p.174. Secondo HYDCD il termine viene utilizzato in 《朱子语类大全》 *Zhuzi yulei* “Conversazioni del Maestro Zhu” nell'accezione di “forma originale” delle cose.

³⁴³ Kuwaki, 1900, pp.200-203; cit. in: Kurtz, cfr. p.172-173

in testi classici cinesi,³⁴⁴ e con una forte connotazione buddhista: in quanto indica la realtà ultima, vera dietro ai *dharma*, intesa come essenza del mondo da noi percepito. Egli sembra inoltre essere il primo a differenziare esplicitamente i termini *noumeno* e *cosa in sé*, coniando *ex novo* l'espressione 物自体 *monojitai*.³⁴⁵ Va tuttavia evidenziato come queste nuove proposte (i due prestiti semantici per *noumeno* e il neologismo di Kuwaki per *cosa in sé*) sembrino inizialmente trovare qualche difficoltà ad affermarsi in Giappone, come dimostrato dalla loro mancata inclusione in 《新譯英和辞典》 *Shin'yaku eiwa jiten* (1902), in cui l'unico corrispettivo di *noumenon* registrato è ancora 實體 *jittai*, mentre tra gli esempi riportati sotto il lemma generale *thing* non è invece presente *thing in itself*.

Nella terza edizione di TGJI di Inoue (1912), al contrario, viene infine incluso 本體 *hontai*, insieme a 實體 *jittai* e 實在 *jitsuzai*.³⁴⁶ Inoltre, rispetto alle prime due edizioni, 實體 *jittai* non viene più registrato come corrispettivo di *Ding an sich* (*thing in itself*) e vengono elencate ben tre possibili traduzioni: 物如 *monoyuki*, 物其自身 *mono sono jishin* e 自存物 *jison mono*. In sintesi, rispetto ad altri lemmi analizzati finora, e soprattutto rispetto al termine contrapposto di fenomeno, le traduzioni di *noumeno* e *cosa in sé* si sono rivelate molto più problematiche: vuoi per la ricerca di un termine capace di restituirne fedelmente il significato, vuoi per la differenziazione dei due concetti, spesso impropriamente assimilati, il che avviene relativamente tardi.

³⁴⁴ HYCD vol.4, p.720. La quarta definizione riportata è quella di stampo buddhista, fatta risalire al 《大日經》 *Darijing*, testo sacro buddhista tradotto in cinese dal sanscrito intorno all'VIII° secolo d.C.

³⁴⁵ Questa espressione è quella attualmente in uso in ambito filosofico come è dimostrato dal fatto che, al contrario di altre varianti successive, viene inclusa in 《百科事典マイペディア》 *Hyakka jiten My Pedia*, in 《ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典》 *Britannica kokusai daihyakkajiten shōkōmoku jiten* e in *Daijirin*. (voce *thing in itself*, kotobank.jp)

³⁴⁶ Interessante notare come 實在 *jitsuzai* venga riportato anche come traduzione di *being* sia in questa che nelle due precedenti edizioni di TGJI. Effettivamente 《大辞泉》 *Daijisen* riporta l'accezione filosofica del termine come sinonimo di 實體 *jittai* e 本體 *hontai*. (デジタル大辞泉 *Digital Daijisen*, kotobank.jp)

Le stesse difficoltà le incontrano i traduttori cinesi, nonostante attingano in larga misura alle rese lessicali giapponesi. *Noumeno* e *cosa in sé* non si trovano in alcun dizionario bilingue del XIX° secolo e la prima trattazione di questi due concetti risale ai primi anni del 1900, in larga parte sotto l'impulso di opere giapponesi.

Una delle prime pubblicazioni a trattare nello specifico della filosofia di Kant, e quindi ad affrontare la questione della contrapposizione tra fenomeno e noumeno/cosa in sé, è il già menzionato saggio 《近世第一大哲康德之學說》 *Jinshi diyi dazhe Kande zhi xueshuo* di Liang Qichao del 1903. Trattandosi di una parziale traduzione del manuale di storia della filosofia di Nakae, Liang adotta buona parte della terminologia giapponese, compresa proprio la parola utilizzata per tradurre *noumeno*, 本相 *benxiang*.³⁴⁷ Più avanti nel testo egli parla inoltre di 物之現象 *wu zhi xianxiang* (“fenomeno, apparenza delle cose”) e di 物之本質 *wu zhi benzhi* (“qualità intrinseca della cose”), anche se non è chiaro se, con la seconda espressione, egli intenda proprio tradurre la nozione di *cosa in sé*. Chi invece utilizza consapevolmente due diverse traduzioni per *noumeno* e *cosa in sé* è Wang Guowei nell'ormai noto 《哲學概論》 *Zhexue gailun* (1902): tuttavia, se per quanto riguarda *noumeno* egli adotta l'identica resa del testo originale di Kuwaki, 本體 *benti*, per *cosa in sé* preferisce coniare la nuova espressione 物之自身 *wu zhi zishen* (lett. “cose come sono in sé”).³⁴⁸

Anche Yan Fu, nella sua traduzione di Mill, adotta la medesima traduzione di *noumeno*, affiancandola alla resa fonetica di suo conio 紐美諾 *niumeinuo*, mentre per *cosa in sé* utilizza due diverse espressioni, 萬物之本體 *wanwu zhi benti*, letteralmente “la forma originaria di tutte le cose”, in cui *benti* viene usato nella accezione letterale di “forma originaria”, e 自在之物 *zizai zhi wu*, “cose indipendenti, che stanno da sole”.³⁴⁹ Cai Yuanpei nel quarto capitolo di 《哲學要領》 *Zhexue*

³⁴⁷ Liang Qichao, 1904, p.266

³⁴⁸ Fu Chu, 2005, pp.24-27

³⁴⁹ Yan Fu, *Mule Mingxue*, ed.1981, p.57; cit. in: Zhang Fa, 2009, p.107; Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant's Thing in Themselves*, 2011, p.172. Come si vede, Yan Fu non è affatto il solo a proporre 本體 *benti* come traduzione di *noumeno* in quel periodo, in quanto Wang Guowei riprende il termine direttamente dal giapponese. È an-

yaoling, dedicato ai sistemi filosofici, spiega l'etimologia greca della parola *noumenon*, affermando che si tratta di un "oggetto della ragione" (理性之物) che non può essere visto e percepito; la parola utilizzata è ancora una volta 本體 *benti* e inoltre, analogamente a Yan Fu, parla di "vera essenza delle cose" (物之本體 *wu zhi benti*) senza mai esplicitamente nominare la *cosa in sé* (*thing in itself*).³⁵⁰ Anche 《新爾雅》 *Xin Erya* nel 1903 riporta il termine 本體 *benti*, a ulteriore conferma della genesi giapponese del termine in questa accezione.³⁵¹

In quegli stessi anni un altro intellettuale di rilievo, 章炳麟 Zhang Binglin (1869-1936),³⁵² si occupa di Kant, in particolare nel suo breve saggio 《建立宗教論》 *Jianli zongjiao lun* del 1906 in cui teorizza l'importanza della religione in relazione all'attuazione di rivoluzioni politiche, affermando che storicamente le religioni di maggior impatto e successo sono quelle con salde basi filosofiche. Nel testo egli utilizza 本體 *benti* solo come corrispettivo di "essenza, sostanza", mentre sia *noumeno* che *cosa in sé* vengono tradotti con il neologismo 物如 *wuru*.³⁵³ Evidente l'esplicito richiamo al buddhismo, non tanto per l'adozione dell'ormai comune *benti*, quanto soprattutto per il nuovo conio contenente il suffisso 如 *ru*, molto probabilmente un diretto riferimento al termine 真如 *zhenru*, traduzione cinese della parola sanscrita *Tathatā*, "la vera natura delle cose".

che da escludere quindi l'esplicito proposito di Yan Fu di adottare di sua sponte un termine di matrice buddhista per rendere più "orientale" Kant.

³⁵⁰ Cai Yuanpei, 1903, in *Cai Yuanpei quanji*, vol.1, 1984, p.205

³⁵¹Wang Rongbao, 1903, p.64; JXCDY, p.38

³⁵²Conosciuto anche come 章太炎 Zhang Taiyan. Importante e complessa figura di intellettuale a cavallo di due secoli, è impegnato contro la dinastia Qing e fa risalire la crisi della Cina alla supremazia mancese. In opposizione alle idee di riforma di Kang Youwei, propugna all'inizio una rivoluzione violenta per abbattere l'ultima dinastia imperiale (1903), giustificandola alla luce di concezioni materialistiche e ateistiche e, negando di conseguenza, l'origine divina della sovranità.

³⁵³ Zhang Binglin, *Jianli zongjiao lun*, zixu n°9 (1906), in 《中国现代学术经典 – 章太炎》 *Zhongguo xiandai xueshu jingdian – Zhang Taiyan*, Hebei jiaoyu chubanshe, Shijiazhuang, 1996, pp.568-584; cit. in: Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant's Thing in Themselves*, 2011, p.175-176

Il quadro che si delinea alla fine del primo decennio del XX° secolo in Cina vede quindi quello che sembra ormai un affermato utilizzo di 本體 *benti* per *noumenon* mentre si ha un cospicuo numero di varianti diverse per *cosa in sé*.

Richard & McGillivray (1913) registra, come prevedibile, 本體 *benti* come corrispettivo di *noumenon* mentre per *thing-in-itself* utilizza l'espressione 物其自 *wu qi zi*. Per *cosa in sé* altre varianti di rilievo sono 真性 *zhenxing* “vera natura”³⁵⁴, di chiara ispirazione buddhista, 物質自然 *wuzhi ziran*³⁵⁵ e 物其物 *wu qi wu*.³⁵⁶ Fan Bingqing (1926) adotta ancora una volta 本體 *benti* per *noumenon*, che tuttavia non compare come voce a sé stante, ma solo in relazione alle voci *phaenomenon* e *thing in itself*: per quest'ultimo vengono fornite due varianti, 物如 *wuru* e 物自身 *wu zishen*.³⁵⁷ Spesso, nell'analisi di altri lemmi filosofici, si è potuto notare come il dizionario filosofico di Fan rappresenti spesso l'apice del percorso di standardizzazione lessicale di un termine: in questo caso non è tuttavia così.

Nel *mare magnum* di articoli di stampo filosofico pubblicati negli anni Venti, spiccano in particolare le pubblicazioni speciali di due rinomate riviste in occasione del bicentenario della nascita di Kant, nel 1924 - 1925: 《學藝》 *Xueyi* e 《民鐸雜誌》 *Minduo zazhi*.

Nei 21 articoli redatti da ben 14 autori diversi contenuti in *Xueyi*, se da un lato si nota coerenza nella traduzione di *phaenomena*, con il consolidamento di 現象 *xianxiang* avvenuto molto presto, dall'altro vengono presentate ben 5 diverse alternative per rendere il termine “cosa in sé”: accanto ai preesistenti 物自身 *wu*

³⁵⁴ Wilhelm, Richard, 《德英華文科學字典》 *De-Ying-Hua wenke zidian* (dizionario umanistico tedesco-inglese-cinese), Qingdao, Deutsch-chinesische Hochschule, 1911, p.102; cit. in: Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant's Thing in Themselves*, 2011, pp.179

³⁵⁵ Hemeling, Karl, *Guanhua: English-Chinese dictionary of the standard chinese spoken language and handbook for translators, including scientific, tecnica, modern and documentary terms*, Shanghai, Dipartimento di statistica, 1916, p.1492; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁵⁶ Médard, J., 《法漢專門詞典》 *Fa-Han zhuanmen cidian* 《Vacabulaire Français-Chinois des sciences morales et politiques, Tianjin: Société Française de librairie et d'édition, 1927, p.219; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁵⁷ Fan Bingqing, 1926, pp.338, 342

zishen e 物如 *wuru*, fanno la loro comparsa 物本身 *wu benshen* “cose di per sé”,³⁵⁸, 物自體 *wu ziti* “cose nella loro forma in sé”³⁵⁹ e 物的本體 *wu de benti* “forma originale delle cose”,³⁶⁰ e quattro differenti rese di *noumeno* (oltre a 本體 *benti* si riscontra 實物 *shiwu* “cose reali”³⁶¹, 真實在 *zhen shizai* “vera realtà”³⁶² e 真實體 *zhen shiti* “vera sostanza”³⁶³).

Anche i 14 articoli contenuti nell’edizione speciale di *Minduo zazhi*, pur maggiormente coerenti nelle scelte terminologiche, contengono 2 nuove varianti per *cosa in sé*: 物底本體³⁶⁴ *wu di benti* “forma originale delle cose”³⁶⁵ e 物自相 *wu zixiang* “cose nella loro stessa forma”³⁶⁶, e una nuova traduzione di *noumeno*, 實在

³⁵⁸ Fan Shoukang, 《康德知識哲學概說》 *Kangde zhishi zhexue gaishuo* (Lineamenti della filosofia della conoscenza di Kant), *Xueyi* 6, 5: 1-30 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, p.21; cit. in: Joachim Kurtz, *ivi*, p.180

³⁵⁹ Zhang Xinpei, 《康德之目的論》 *Kangde zhi mudi lun* (Teoria della teleologia di Kant), *Xueyi* 6, 5: 1-13 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, p.4; Zhang Shuiqi, 《康德與自然科學》 *Kangde yu ziran kexue* (Kant e le scienze naturali), *Xueyi* 6, 5: 1-13 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, p.10; Zhou Changshou, 《康德之時空論》 *Kangde zhi shikong lun* (Teorie di spazio e tempo di Kant), *Xueyi* 6, 5: 1-14 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, p.2; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁶⁰ Zhang Mingding, 《康德學說的淵源與影響》 *Kangde xueshuo de yuanyuan yu yingxiang* (Origine e influenza degli insegnamenti di Kant), *Xueyi* 6, 5: 1-18 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, p.1; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁶¹ Fan Shoukang, 《康德知識哲學概說》 *Kangde zhishi zhexue gaishuo* (Lineamenti della filosofia della conoscenza di Kant), *Xueyi* 6, 5: 1-30 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, p.9; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁶² Fan Shoukang, *ivi*; cit. in: cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁶³ Zhang Xinpei, 《康德之目的論》 *Kangde zhi mudi lun* (Teoria della teleologia di Kant), *Xueyi* 6, 5: 1-13 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, p.1; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁶⁴ 物底本體 *wu di benti* e 物的本體 *wu de benti* in realtà andrebbero considerate due espressioni identiche in virtù dello stesso significato di 底 e 的.

³⁶⁵ Wu Zhijue, 《康德哲學底批評》 *Kangde zhexue de piping* (Critica della filosofia di Kant), *Minduo zazhi* 6, 4: 1-18 (impaginazione interna), 1925, p.3; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁶⁶ Yu Wenwei, 《康德哲學底批評》 *Kangde zhexue de piping* (Critica della filosofia di Kant), *Minduo zazhi* 6, 4: 1-8 (impaginazione interna), 1925, p.2; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

shizai “realtà”³⁶⁷, o, per esteso, “ciò che realmente esiste”. La confusione terminologica di quegli anni potrebbe essere dovuta al fatto che le fonti alle quali gli autori dei saggi attingono siano redatti in tre diverse lingue - inglese, giapponese e tedesco - e ognuno di loro abbia cercato, con una propria traduzione, di mantenersi fedele il più possibile al testo originale di riferimento.

Questa incertezza continua anche negli anni Trenta. He Lin, in accordo con le sue linee guida circa la traduzione di nozioni filosofiche occidentali, non propone di per sé nuove rese di *cosa in sé* o *noumeno* ma sostiene con convinzione l’espressione 物如 *wuru*, coniata da Zhang Binglin, considerandola “la più raffinata ed appropriata”: probabilmente in virtù del fatto che, nonostante si tratti di un neologismo, essa sia ricca di connotazioni classiche derivate dal buddhismo, quantunque egli occasionalmente non disdegni traduzioni più “colloquiali” come 物自身 *wu zishen* e 物自體 *wu ziti*.³⁶⁸

Anche Zhang Dongsun condivide le medesime idee di He Lin riguardo all’eleganza di 物如 *wuru*, ma propone lui stesso un’altra espressione per *thing in itself*, 物之本樣 *wu zhi benyang*,³⁶⁹ confermando invece 本體 *benti* come traduzione di *noumenon*. La prima edizione cinese della *Critica della Ragion Pura* presenta una variante ancora diversa, 事物自身 *shiwu zishen*, e addirittura torna ad utilizzare la prima resa di *noumenon* utilizzata dai giapponesi nel XIX° secolo, 實體 *shiti*, che ormai nei diversi dizionari dell’epoca è già stata relegata a traduzione generica di “sostanza”.³⁷⁰ In ogni caso, come già verificato nel caso di altri lemmi e come si vedrà ancora più chiaramente nel prossimo capitolo, le scelte lessicali di questa

³⁶⁷ Zhang Mingding, 《康德批判哲學之形式說》 *Kangde pipan zhexue zhi xingshi shuo* (Il formalismo della filosofia critica di Kant), *Minduo zazhi* 6, 4: 1-23 (impaginazione interna), 1925, p.19; cit. in: Joachim Kurtz, *ibidem*

³⁶⁸ He Lin, 《康德名詞的解釋和學說的概要》 *Kangde mingci de jieshi he xueshuo de gaiyao*, *Dongfang zazhi* 33, 4, contenuto in: He Lin, 《哲學與哲學史論文集》 *Zhexue yu zhexueshi lunwenji*, Shangwu chubanshe, Beijing, 1989, p.274.

³⁶⁹ Zhang Dongsun, 1935, p.88; Zhang Dongsun, 《康特哲學之專門名詞》 *Kangte zhexue zhi zhuanmen mingci*, *Yanjiu yu jinbu*, 1, 1: p.7, 1939; cit. in: Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant’s Thing in Themselves*, 2011, p.184

³⁷⁰ Hu Renyuan, 1935, p. 245, 247.

prima edizione di Kant risultano essere scelte isolate, quindi spesso anacronistiche, sovente in contrasto con i trend di resa lessicale del periodo: come dimostrerebbe per esempio anche la traduzione fornita per *ontologia*. La seconda edizione a cura di Lan Gongwu invece conferma 本體 *benti* e riprende 物自身 *wu zishen*.³⁷¹

Ciò che si inferisce da questa vicenda lessicale è che, se da un lato si nota l'evidente difficoltà a trovare una traduzione definitiva per il concetto di *cosa in sé*,³⁷² dovuto peraltro al fatto che anche nelle lingue di partenza - il tedesco o, nella gran parte dei casi, l'inglese, che come lingua risulta maggiormente diffusa - si tratta di un'espressione, non di un lemma singolo; dall'altro, il consolidamento di un termine di matrice buddhista per *noumeno*, risulta incapace di rendere esattamente il valore limitativo conferitogli da Kant.

2.2.8 A priori – a posteriori, trascendentale – trascendente – immanente

In continuità col presupposto da cui siamo partiti a proposito di quest'ultimo gruppo di termini, si impone ora l'esame di alcune voci molto frequenti nella *Critica della Ragion Pura*, diventate per così dire rappresentative del criticismo, fondamentali per coglierne la stessa ragion d'essere: termini largamente diffusi nella tradizione filosofica occidentale, di diversa provenienza ma utilizzati in un contesto e con significato profondamente nuovo. La loro resa viene discussa intensamente in Giappone e in Cina e procede parallelamente al crescente interesse per il pensiero di Kant nei due paesi:

A priori e a posteriori indicano un rapporto tra anteriore e posteriore all'interno del processo conoscitivo. Nel pensiero moderno la questione si pone a proposito delle idee innate che risulterebbero *a priori* rispetto alle acquisizioni sensibili, che sono *a posteriori*, e si sviluppa attraverso il confronto tra Locke e Leibniz. Con Kant, le due espressioni si riferiscono non più a conoscenze date, innate o di provenienza empirica, ma sono parte di uno stesso processo in cui l'*a priori*

³⁷¹ Lang Gongwu, 1935 (pubbl. 1957), pp.211, 219

³⁷² Anche ZXDCD non fornisce una traduzione univoca del termine. Le voci inserite sono ben tre, 自在之物 *zizai zhi wu* 物自体 *wu ziti* 为我之物 *wei wo zhi wu*: nella definizione della prima voce vengono anche menzionate altre possibili traduzioni come 物自身 *wu zishen*, 物如 *wuru* e 真如 *zhenru*

diventa condizione della stessa possibilità di acquisire conoscenza attraverso gli organi della sensibilità. *L'a priori* è riferibile quindi a spazio, tempo e categorie, *l'a posteriori* ai dati empirici, rispettivamente forma e contenuto dell'atto conoscitivo.

Più complessa la nozione di **trascendentale**, a cominciare dal fatto che abbia lo stesso etimo di trascendente dal quale tuttavia si differenzia profondamente. Il termine è di origine medioevale e indica gli attributi necessari dell'ente in generale: sono trascendentali rispetto ai singoli soggetti le caratteristiche necessarie del loro essere: il genere, la specie, etc. Per Kant, trascendentale è ciò che, pur essendo antecedente ad ogni acquisizione empirica, si realizza solo nella sintesi con i dati sensibili, come condizione necessaria della conoscenza, e si dice delle forme a priori e dell'*Io penso*, legislatore supremo del processo conoscitivo: anche se la nozione si presta, come vedremo, a qualche fraintendimento.

Rimane infine **trascendente / immanente** che non presentano particolari difficoltà interpretative in quanto si riferiscono rispettivamente a ciò che oltrepassa i limiti della esperienza e a ciò che rimane al suo interno: si tratta quindi di una nozione insieme gnoseologica e metafisica, a seconda dell'ambito al cui interno si applichi. Significato più complesso assumono i due termini nel pensiero contemporaneo, in particolare in Husserl e in Heidegger, nei quali la questione si pone in relazione al rapporto soggettività – oggetto, mondo esteriore.

Trattandosi di lemmi con specifica valenza filosofica, in particolare *trascendentale*, non tutti sono contenuti in HYDCD e JXDCY; sarà quindi opportuno in questo caso partire dalle voci riportate in ZXDC come punto di partenza per determinare quali sono gli attuali standard lessicali per la resa di questi concetti.

I termini registrati sono 先天 *xiantian* e 後天 *houtian* per *a priori* e *a posteriori*, 先驗 *xianyan* e 超驗 *chaoyan* per *trascendente* e *trascendentale*.³⁷³ Non viene fornita una traduzione per *immanent*, che invece viene stranamente inserita in JXDCY, 內在 *neizai*.³⁷⁴ In quest'ultimo dizionario e in HYDCD viene anche regi-

³⁷³ ZXDCD, vol.2, p.1646

³⁷⁴ I testi citati sono 《Lobenicht 的塔》 *Lobenicht de ta* di Guo Moruo (1924) e 《英漢對照百科名彙》 *Ying Han duizhao baike minghui* (Enciclopedia Terminology) del 1931; JXDCY, p.547

strato 先天 *xiantian*³⁷⁵ e 先驗論 *xianyanlun*³⁷⁶ “trascendentalismo”, inteso come “gnoseologica dell’idealismo” (唯心主義的認識論). ZXDCD non fornisce indicazioni circa l’origine delle parole e la prima utilizzazione in ambito filosofico: tuttavia, dalle definizioni riportate, è possibile constatare che si tratta di lemmi il cui significato è principalmente legato alla filosofia kantiana: come per *noumenon and phaenomenon*, anche per *a priori, a posteriori e trascendentale* l’incipit delle definizioni è sempre 德國康德用語 *Deguo Kangde yongyu*, “termine utilizzato da Kant”. Unica eccezione riguarda invece il termine *trascendente* per il quale si fa riferimento anche ad altri pensatori e scuole, senza omettere in ogni caso di sottolinearne la differenza da *trascendentale*, inteso in senso kantiano. *Trascendente e trascendentale* sono del resto anche gli unici due termini qui presi in esame ad essere registrati in alcuni dizionari ottocenteschi:

- Medhurst, 1848:

Transcendent: 卓越 *zhuoyue*;

Transcendental: /

- Lobscheid, 1869:

Transcendent: *very excellent*, 極美 *jimei*, 卓越 *zhuoyue*, 超越 *chaoyue*, 超羣 *chaoqun*, 頂好 *dinghao*; *going beyond the human knowledge*, 出乎人意 *chuhu renyi*, 越人識 *yue renshi*, 幻想 *huanxiang*;

Transcendence, Transcendency: 超越者 *chaoyuezhe* 超過者 *chaoguo-zhe*; *elevation above truth*, 過於真 *guo yu zhen*, 出真 *chu zhen*, 太過 *taiguo*;

Transcendental: *super eminent*, 卓越 *zhuoyue*, 卓美 *zhuomei*; *surpassing others*, 超越 *chaoyue*; *that which surpasses empiricism*, 超越經驗之事; *transcendental curve*, 超曲線 *chaoquxian*; *transcendental expression*, 超式 *chaoshi*; *transcendental function*, 超函數 *chaohanshu*;

- Kuang Qizhao:

Transcendent: 卓越 *zhuoyue* (1868 e successive), 超羣 *chaoqun*, 頂好 *dinghao*, 極美 *jimei* (1875, 1884);

Transcendental (solo 1884 in poi): 卓越 *zhuoyue*, 超美 *chaomei*;

³⁷⁵ JXDCY p.802; HYDCD, vol.2, p.235

³⁷⁶ JXDCY, p.802; HYDCD, vol.2, p.

- Tam Tat Hin, 1875, 1884, 1897:
Transcendent: *surpassing*, 超越 *chaoyue*;
Transcendental: *supereminent*, 卓越 *zhuoyue*, 卓美 *zhuomei*;
- Mok Man Cheung, 1898:
Transcendent: 卓越 *zhuoyue*, 超羣 *chaoqun*, 頂好 *dinghao*;
Transcendental: /

Ciò che si nota immediatamente è che in quasi ciascuno di questi dizionari *trascendente* e *transcendentale* sono considerati alla stregua di sinonimi, spesso nell'accezione di qualcosa di “eccellente, fuori dal comune, straordinario”. La scelta dei caratteri è senz'altro legittima e ragionevole, visto il frequente utilizzo di espressioni composte da 超 *chao* e 越 *yue* il cui significato è proprio quello di “superare, sorpassare, andare oltre”. Le definizioni fornite da Lobscheid per *transcendent* e *transcendental* rappresentano inoltre gli unici casi in cui i due termini vengano intesi nella loro accezione filosofica, rispettivamente di “andare oltre la conoscenza umana” e “ciò che sorpassa l'empirismo”. Singolare invece l'esclusione del termine *a priori*, considerato anche il suo utilizzo nel linguaggio comune.

Fortunatamente, importanti chiarimenti circa le rese lessicali di *a priori* e *a posteriori* ci vengono da 余又蓀 Yu Yousun nel breve articolo 《日譯學術名詞沿革》 *Riyi xueshu mingci yange*, (Evoluzione delle traduzioni giapponesi dei termini scientifici) del 1935.³⁷⁷ La paternità dei due termini, nella loro accezione filosofica, viene fatta da lui risalire a Nishi Amane.³⁷⁸ Egli avrebbe di proposito attinto alla coppia di lemmi classici 先天 *xiantian/senten* e 後天 *houtian/kōten*, già utilizzati in 《皇極經世書》 *Huangji jingshi shu*, trattato taoista scritto da Shao Yong nei

³⁷⁷ Yu Yousun, 《日譯學術名詞沿革》 *Riyi xueshu mingci yange*, *Wenhua jiaoyu xunkan* n°70, 1935; cit. in: 文炳 Wen Bing, 陈嘉映 Chen Jiaying, 《“先天”、“先验”、“超验”译名源流考》 “*Xiantian*”, “*xianyan*”, “*chaoyan*” *yiming yuanliu kao*, *Yunnan daxue xuebao*, vol.10, n°3, 2011, pp.3-10

³⁷⁸ Asō Yoshiteru, 1943, pp.315-316; cit. in: in Havens, 1970, p.106. Ciò viene confermato anche in *Daijirin* sotto la voce 先天 *senten* il cui primo uso viene fatto risalire al suo manuale di logica 《致知啓蒙》 *Chichi keimō* del 1874. (kotobank.jp)

primi anni della dinastia dei Song settentrionali, 960-1126,³⁷⁹ e in 《周子全書》 *Zhouzi quanshu*, raccolta di scritti di Zhou Dunyi, filosofo di epoca Song che già aveva ispirato Nishi nel coniare il termine 哲學 *tetsugaku*.³⁸⁰

L'origine classica dei termini viene confermata già sin dalla prima edizione di TGJI (1881), in cui Inoue ne accompagna la trattazione con una breve spiegazione circa la loro origine che, a suo modo di vedere, risalirebbe al *Classico dei Mutamenti*.³⁸¹ Le rese rimangono le stesse nelle altre due edizioni del dizionario (1884, 1912) e in 《新譯英和辭典》 *Shin'yaku eiwa jiten* (1902), e vengono confermate anche da Kuwaki Gen'yoku in 《哲學概論》 *Tetsugaku gairon* (1900).³⁸² Per quanto riguarda *immanente*, la voce *immanence* contenuta nelle prime due edizioni di TGJI è tradotta con 含有 *ganyū*; nella terza edizione sono presenti sia *immanence* che *immanent*, il primo reso con 含有 *ganyū*, 內含 *naigan* e 內在 *naizai*, il secondo tradotto con 定限的 *teizenteki* e 內在的 *naizaiteki*.³⁸³ Anche *Shin'yaku eiwa jiten* dieci anni prima aveva riportato i due termini, rendendoli pressoché allo stesso modo (內在 *naizai* e 含有 *ganyū*), aggiungendovi la variante 固有 *koyū*.³⁸⁴

Questo rapido consolidamento lessicale che in Giappone si ha per *a priori* e *a posteriori* non si verifica invece per *trascendente* e *trascendentale*: nelle prime due edizioni di TGJI (1881, 1884), mentre è assente *transcendent*, il corrispettivo di *transcendental* è 超絕(的) *chōzetsu (teki)*, poi confermato, nella sua accezione filosofica, anche in *Shin'yaku eiwa jiten*. Ma lo stesso Kuwaki nel 1900 decide autonomamente di adottare la stessa traduzione di *a priori*, 先天 *senten*, anche per *trascendentale*, mentre adopera 超越する *chōetsu suru* per il verbo *transcend* e 過

³⁷⁹ Si farebbe riferimento alla teoria del “Cielo anteriore (nel senso di precedente)” (先天之學): secondo questa teoria nel “Cielo anteriore” esisterebbero già modelli prestabiliti per tutte le cose e le creature del mondo, che si pongono quindi *a priori* rispetto ad esse.

³⁸⁰ Vedi cap.1.3

³⁸¹ 《乾-文言》 *Qian – wenyān*: 先天而天弗違 後天而奉天時.

³⁸² Kuwaki, 1900, pp.195-228

³⁸³ È anche registrato il lemma *Immanence-philosophy* tradotto come 內在哲學 *naizai tetsugaku*

³⁸⁴ Si tratta di termini che, in un modo o nell'altro, cercano di rendere al meglio il significato di *immanente* nell'accezione di “insito, presente, coesenziale”, non necessariamente in senso esclusivamente filosofico.

境性 *kakyōsei* per *Transzendenz*.³⁸⁵ Si tratta probabilmente di un caso isolato, in quanto nella terza edizione di TGJI (1912) è possibile riscontrare 先驗的 *senkenteki* sotto la voce *transcendental*.³⁸⁶ Kuwaki stesso torna in seguito sui suoi passi in 《カントと現代の哲学》 *Kanto to gendai no tetsugaku*, (Kant e la filosofia moderna, 1917) utilizzando 先天 *senten* esclusivamente per *a priori* e 後天 *kōten* per *a posteriori*,³⁸⁷ e traducendo *transcendental* e *transcendent* rispettivamente con 先驗的 *senkenteki*³⁸⁸ e 超驗的 *chōgenteki*.³⁸⁹

Tutto farebbe supporre che, dopo la scelta netta di Kuwaki, le rese lessicali diventino finalmente standard, soppiantando le altre varianti. Non è però così, e difatti ancora adesso in giapponese sono frequenti altre traduzioni rispetto a quelle viste finora.³⁹⁰

³⁸⁵ *Ivi*, pp.218, 221, 227. La traduzione utilizzata per *transcendenza* è molto probabilmente di ispirazione buddhista: 境 *kyō* è il corrispettivo giapponese del termine sanscrito *viśaya*, che indica tutto ciò che viene percepito dai 6 sensi (vista, udito, olfatto, gusto, tatto, mente); *Britannica kokusai daihyakkajiten shōkōmoku jiten*, voce 境; kotobank.jp

³⁸⁶ Le altre traduzioni elencate sono 先在的 *senzaiteki* e 既存的 *kisonteki*. Ciò dimostra come l'accezione conferita in questo caso a *transcendental* sia fortemente influenzata dal significato specifico che ne dà Kant, in quanto tutte e tre i lemmi proposti suggeriscono il significato di “qualcosa che è preesistente, che si trova prima, che già esiste” (nel caso di 先驗的 *senkenteki* è esplicita l'accezione di “anteriore all'esperienza”). Per *transcendent* invece vengono effettivamente confermate le rese di Kuwaki, 超越 *chōetsu* e 過境 *kakyō*.

³⁸⁷ Kuwaki Gen'yoku, *Kanto to gendai no tetsugaku*, Iwanami shoten, Tokyo, 1917, p.45

³⁸⁸ Nelle prime pagine del terzo capitolo dedicato alla *Critica della Ragion Pura* è possibile individuare i titoli delle diverse sezioni dell'opera di Kant come 先驗的感覚論 *senkenteki kankokuron* (Estetica trascendentale), 先驗的分析論 *senkentenki bunsekiron* (Analitica trascendentale), 先驗的辨證論 *senkenteki benshōron* (Dialettica trascendentale), 先驗的論理學 *senkenteki ronrigaku* (Logica trascendentale), 先驗的原理論 *senkenteki genriron* (Dottrina trascendentale degli elementi), 先驗的方法論 *senkenteki hōhōron* (Dottrina trascendentale del metodo); Kuwaki, *ivi*, pp.52-53. Più avanti, a p.72, Kuwaki spiega la differenza tra 先天的 *sententeki* (*a priori*) e 先驗的 *sententeki* (*Transzendental*).

³⁸⁹ Kuwaki dapprima utilizza la resa fonetica in *katakana* per il termine tedesco *transzendent*, poi lo spiega come “ciò che supera (va oltre) l'esperienza, 超驗的 *chōgenteki*”; Kuwaki, *ivi*, p.58

³⁹⁰ Interessante studio circa le rese in giapponese di trascendente e trascendentale è quello contenuto in 文炳 Wen Bing, 陈嘉映 Chen Jiaying, 《日译名“超越论的”与“超越的”源流考》 *Riyiming*

I termini utilizzati per *trascendentale* e *trascendente*, sono rispettivamente 超越論的 *chōetsuron teki* e 超越的 *chōetsu teki*.³⁹¹ Il primo ad utilizzarli è Kuki Shūzō nella prima parte della sua traduzione in giapponese della *Critica della Ragion Pura* nel 1924;³⁹² nella seconda parte redatta e pubblicata nel 1931 dal collega ed amico Amano Teiyuu i termini utilizzati nel testo principale sono gli stessi di Kuwaki, ovvero 先驗的 *senkenteki* e 超驗的 *chōgenteki*, ma nel glossario lessicale posto come appendice all'opera egli include come possibili varianti 超越論的 *chōetsuron teki* e 超越的 *chōetsu teki*. La definitiva affermazione di queste traduzioni si ha con l'endorsement di 和辻哲郎 Watsuji Tetsurō (1889-1960), influente intellettuale e filosofo nonché professore di etica presso l'Università Imperiale di Tokyo, allorché nel 1938 adotta i due termini in 《人格と人類性》 *Jinkaku to jinruisei*, giustificandone l'uso in virtù del fatto che 先驗的 *senkenteki*, trascendentale, secondo lui non riuscirebbe a cogliere il senso di “trascendere, andare oltre” che, dal punto di vista etimologico, ha in comune con *trascendente*.³⁹³

Se infatti *trascendentale* nel senso specifico kantiano di “anteriore all'esperienza e condizione di essa” è legittimo tradurlo con 先驗的 *senkenteki*, d'altro canto questa traduzione può risultare riduttiva in quanto l'approccio trascendentale del pensiero kantiano, con le sue implicazioni, apre prospettive tematiche di natura tanto metafisica, quanto morale rispetto alle quali il richiamo alla sola funzione conoscitiva delle forme a priori trascendentali non renderebbe ragione della polivalenza semantica del termine: basti pensare all'*Io penso* e alla deduzione trascendentale. Un ruolo al riguardo lo gioca il fatto che esistano differenze tra le due edizioni della *Critica* pubblicate dallo stesso Kant (1781 e 1787) proprio rispetto al tema dell'*Io penso*. D'altronde è proprio su questo spiraglio, aperto ap-

“chaoyuelun de” yu “chaoyue de” yuanliukao, 《世界哲学》 *Shijie zhexue*, Chinese Academy of Social Sciences, n°1, 2011, già citato in precedenza.

³⁹¹ *Daijirin*, *Britannica kokusai daihyakkajiten shōkōmoku jiten* e 日本大百科全書 *Nihon Dai Hyakka Zensho* (*Nipponica*, 1984-1994) contengono questi due termini come voci principali per *trascendentale* e *trascendente*, con 先驗的 *senkenteki* e 超驗的 *chōgenteki* come possibili sinonimi secondari.

³⁹² Wen Bing, Chen Jiaying, *Shijie zhexue*, 2011, pp.137-138

³⁹³ *Ivi*, pp.138-139

punto da Kant con l'appercezione trascendentale, che si fonda la filosofia della tradizione post-kantiana, idealistica e fenomenologica. In altre parole, 超越論的 *chōetsuron teki* risulterebbe molto più adatto per indicare il concetto *trascendentale* in maniera univoca riferibile, pur con le dovute differenze, a diversi autori, da Kant a Fichte e Hegel, fino a Husserl e Heidegger, ma certamente non all'uso medioevale del termine. La questione si presenta complessa e si chiarisce di volta in volta in riferimento al contesto all'interno del quale il termine viene utilizzato.

In Cina la situazione appare invece diversa: non mancano proposte di traduzioni per i lemmi in questione, ma, rispetto al Giappone, alla fine si riesce a raggiungere, almeno apparentemente, uno standard lessicale consolidato. Infatti, dopo le varie traduzioni registrate nei dizionari ottocenteschi analizzati prima, anche qui i primi casi di utilizzo dei nuovi termini risalgono ai primi anni del XX° secolo.

L'influenza giapponese appare subito molto evidente in quanto il primo caso di utilizzo di *a priori* – *a posteriori* e *trascendentale* – *trascendente* risale alla traduzione cinese del 1902 dell'opera di Kuwaki (1900) da parte di Wang Guowei. Seguendo l'esempio dell'opera originale, anche Wang adotta 先天 *xiantian* come traduzione univoca sia per *trascendentale* che per *a priori*, così come riprende alla lettera 超越 *chaoyue* per *trascendente*. Questo utilizzo duplice di 先天 *xiantian* viene da lui riconfermato sia nel suo saggio su Schopenhauer (1904)³⁹⁴ che nella sua nota autobiografica 《自序》 *Zixu* (1907) alla raccolta di saggi 《靜安文集》 *Jing'An wenji*.³⁹⁵

Già Richard & McGillivray (1913) tuttavia differenziano i due concetti, quasi sicuramente sotto l'influenza giapponese; le rese adottate sono le seguenti:

- A priori: 先天 *xiantian*;

³⁹⁴ Wang Guowei, 《人间闲话 – 王国维随笔》 *Renjian xianhua – Wang Guowei suibi*, Beijing Daxue chubanshe, 2011, pp.119-134

³⁹⁵ *Ivi*, pp. 28-30. Nello specifico si nota come, nel parlare della sua esperienza nella lettura di Kant, Wang Guowei afferma di aver trovato difficile da comprendere la sezione 《先天分析論》 *xiantian fenxilun*. Si riferisce chiaramente alla “Analitica trascendentale”, ma utilizza 先天 *xiantian* anziché 先驗 *xianyan* (p.29)

- A posteriori: 實驗的 *shiyan de*, 後天 *houtian*;
- Transcendental: 超經驗的 *chao jingyan de*;
- Transcendent: 超越的 *chaoyue de*, 人智外 *renzhi wai*;
- Immanent: 內在 *neizai*;

Se da un lato in queste scelte si nota l'influenza di alcune traduzioni giapponesi, come quelle di *immanent* e la prima resa di *transcendent*, dall'altro non si può fare a meno di constatare come, almeno agli occhi dei lettori cinesi, non si percepisca la netta differenziazione tra *transcendental* e *transcendent*. Considerato che le riflessioni circa il bisogno di evidenziare la stessa origine etimologica dei due termini abbiano luogo in Giappone negli anni Trenta, è probabile che si tratti di rese lessicali che non tengano conto nello specifico della filosofia kantiana.

In ogni caso negli anni Venti, come già visto in precedenza, vengono pubblicati molti saggi e articoli su Kant, in particolare su *noumeno* e *cosa in sé*. Ad esempio, nella prefazione al già citato numero speciale di 《學藝》 *Xueyi*, del 1924, intitolata proprio 《康德誕生二百年紀念號弁言》 *Kangde dansheng erbainian jinian bianyan*, l'autore Wang Yunwu afferma, non senza qualche imprecisione, che “la sua filosofia (di Kant) è *trascendentale* (先驗的 *xianyan de*), non è *trascendente* (超驗的 *chaoyan de*)” e che “la conoscenza dell'uomo si divide in due parti, una che proviene dall'esperienza, ed è quindi detta appunto dell'esperienza; l'altra che è avulsa dall'esperienza, e che quindi è *a priori* (先天的 *xiantian de*).³⁹⁶

In verità è possibile constatare che larga parte del testo, riguardante più nel dettaglio l'*a priori*, è pressoché identica alla spiegazione del medesimo concetto contenuta in 《康德與現代哲學》 *Kangde yu xiandai zhexue*, traduzione del saggio su Kant di Kuwaki (1917) che verrà pubblicata da Yu Yousun nel 1935.³⁹⁷ Appare quindi chiaro che Wang Yunwu ha attinto direttamente dal testo dello studioso giapponese adottandone il lessico: proprio nel saggio di Kuwaki su Kant si era registrato, rispetto a quanto invalso ad inizio secolo, un cambio di rotta in termini

³⁹⁶ Wang Yunwu, *Kangde dansheng erbainian jinian bianyan*, *Xueyi* 6, 5: 1-13 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai shangwu chubanshe, 1924, prefazione pp. 3-4; cit. in: Wen Bing, Chen Jiayuan, *Yunnan daxue xuebao*, 2011, p.7

³⁹⁷ Wang Yunwu, *ivi*, pp. 4-5; Yu Yousun, *Kangde yu xiandai zhexue*, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1935, pp.66-67; cit. in: Wen Bing, Chen Jiayuan, *Yunnan daxue xuebao*, 2011, p.7-8

di resa lessicale di *a priori*, *trascendentale* e *trascendente* resi con 先天 *senten*, 先驗的 *senkenteki* e 超驗的 *chōgenteki*.

Nello stesso numero del periodico, anche Fan Shoukang in 《康德知識哲學概說》 *Kangde zhishi zhexue gaishuo* menziona questi tre concetti ma, se da un lato conferma l'uso di 先天 *xiantian* per *a priori* e 先驗 *xianyan* per *trascendentale*, propone una diversa traduzione per *trascendente* affermando che “il fondamento della nostra conoscenza deve essere per forza di cose limitato al campo dell'esperienza, ovvero, è *immanente* (內在的 *neizai de*), non è in alcun modo *trascendente* (超然的 *chaoran de*)”.³⁹⁸ Curiosamente l'autore stesso, qualche anno più tardi, nel saggio intitolato proprio 《康德》 *Kangde* del 1929, torna ad utilizzare il più generico 超越 *chaoyue* per *trascendente*.³⁹⁹ Il dizionario di Fan Bingqing in questo caso, invece di mettere ordine tra le diverse traduzioni, si può affermare che contribuisca a rendere ancora più confusa la situazione:

- A priori: 先天的 *xiantian de*;⁴⁰⁰
- A posteriori: 後天的 *houtian de*;⁴⁰¹
- Transcendental: 先驗的 *xianyan de*,⁴⁰² 超絕的 *chaojue de*;⁴⁰³
- Transcendent: 過境的 *guojing de*;⁴⁰⁴
- Immanence: 內在性 *neizaixing*;⁴⁰⁵

³⁹⁸ Fan Shoukang, 《康德知識哲學概說》 *Kangde zhishi zhexue gaishuo* (Lineamenti della filosofia della conoscenza di Kant), *Xueyi* 6, 5: 1-30 (impaginazione interna), numero speciale, Shanghai, Shangwu chubanshe, 1924, p.10; cit. in: Wen Bing, Chen Jiayuan, *Yunnan daxue xuebao*, 2011, p.8

³⁹⁹ Fan Shoukang, *Kangde*, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1929, p.59; cit. in: Wen Bing, Chen Jiayuan, *ibidem*

⁴⁰⁰ Fan Bingqing, 1926, pp.141-143

⁴⁰¹ *Ivi*, p.402

⁴⁰² *Ivi*, pp.144-145. L'autore rimanda all'altra variante per una definizione più dettagliata e puntualizza che alcuni traducono utilizzano questa resa per *a priori*

⁴⁰³ *Ivi*, pp.726-727

⁴⁰⁴ *Ivi*, p.807

⁴⁰⁵ *Ivi*, pp.34-35

Se per *a priori* e *a posteriori* Fan si pone in linea con lo standard che si va ormai consolidando, nel caso di *transcendental* egli non fa altro che alimentare l'incertezza, considerato che, oltre alle due diverse voci riportate, il termine viene tradotto talora come 先天的 *xiantian de* (alla voce *Transzendente Logik* 先天的論理學), talvolta come 超越的 *chaoyue de* (*Transcendental synthethism* 超越的綜合論). Anche per la resa di *transcendente* egli non appare coerente: se l'aggettivo viene tradotto come 過境的 *guojing de* (la stessa traduzione adottata dal primo Kuwaki), sotto la voce *immanence* si parla di *transcendence* come suo opposto utilizzando l'espressione 超越性 *chaoyuexing*.

Nei primi anni Trenta diversi saggi e pubblicazioni continuano a mantenere vivo il dibattito, taluni adottando rese lessicali sul solco creato da Wang Yunwu nel 1924, portando 先天 *xiantian*, 先驗 *xianyan* come corrispettivi principali di *a priori* e *transcendentale*, altri avanzando nuove proposte o riproponendone altre precedenti.⁴⁰⁶ Ma è soprattutto He Lin in 《康德名詞的解釋和學說的概要》 *Kangde mingci de jieshi he xueshuo de gaiyao* (1936) a discutere profusamente della questione concernente la traduzione cinese dei tre concetti kantiani. Dapprima precisa di aver letto Kant “8 o 9 anni fa”, e che quindi le sue considerazioni e i suoi suggerimenti in ambito lessicale sono frutto di diversi anni di nuove letture e riflessioni. Parlando poi nello specifico dei termini in questione, *a priori*, *transcendentale* e *transcendente*, He Lin propone di tradurli rispettivamente con 先天 *xian-*

⁴⁰⁶ Tra tutti spicca il contributo aggiunto in coda dal redattore Zhang Shenfu all'articolo di Xiong Wei, allievo di Heidegger, che in un articolo intitolato 《先驗與超驗》 *Xianyan yu chaoyan*, pubblicato nel luglio del 1933 nel quotidiano 《天津大公報》 *Tianjin Da gong bao* traduce *a priori*, *transcendentale* e *transcendente* come 先驗 *xianyan*, 超驗 *chaoyan* e 超然 *chaoran*. Zhang afferma che, nonostante Xiong utilizzi queste tre soluzioni, le traduzioni più idonee e diffuse erano ormai 先天 *xiantian* per *a priori* e 先驗 *xianyan* per *transcendentale*. (Xiong Wei, 1933, contenuto in: Xiongwei, 自由的真諦 – 熊偉文選 *Ziyou de zhendi – Xiong Wei wenxuan*, Beijing, Zhongying pianyi chubanshe, 1997, pp.21-22); altri testi che trattano la questione sono: 《西洋哲學》 *Xiyang zhexue*, traduzione cinese del 1933 ad opera di Zhan Wenxu del testo *History of philosophy* di Alfred Weber e Frank Thilly, in cui, sulla falsa riga di Xiong Wei, *a priori* viene reso con 先驗 *xianyan* e *transcendentale* con 超驗 *chaoyan*; 《康德哲學》 *Kangde zhexue*, pubblicato nel 1935, traduzione del saggio *The philosophy of Immanuel Kant* di A.D. Lindsay (1913), che registra 先驗的 *xianyan de* come traduzione di *a priori*; cit. in: Wen Bing, Chen Jiayuan, *Yunnan daxue xuebao*, 2011, p.8

tian, 先天 *xiantian* e 超絕 *chaojue*. Critica quindi apertamente chi traduce *trascendentale* come 超越 *chaoyue* in quanto dimostrerebbe di non aver bene compreso la differenza fondamentale tra *trascendentale* e *trascendente*; d'altro canto afferma che, nonostante, come si è visto, le rese lessicali che maggiormente si stanno affermando siano 先天 *xiantian* per *a priori* e 先驗 *xianyan* per *trascendentale*, di fatto nessuno ha veramente compreso la differenza tra i due concetti.⁴⁰⁷ Egli sostiene quindi che questa incertezza e scarsa chiarezza va ricercata nel fatto che gli stessi giapponesi, alle cui opere buona parte dei cinesi attingono, non sono coerenti nelle scelte lessicali, mostrando anche loro di non aver compreso del tutto la differenza tra le due nozioni. Ad esempio, lo stesso Amano Teiyuu nella sua traduzione giapponese della *Critica della Ragion Pura* del 1931, continua He Lin, traduce *Transzendente Deduktion* talvolta come 先驗的演繹 *senkenteki en'eki*, altre volte come 先天的演繹 *sententeki en'eki*.⁴⁰⁸ Risulta quindi impossibile, secondo He, trovare due termini adatti per differenziare i due concetti: di conseguenza, la cosa migliore da fare sia di utilizzare 先天 *xiantian* sia per *a priori* che per *trascendentale*, spiegandone il significato preciso di volta in volta, caso per caso.⁴⁰⁹

L'esempio da lui riportato serve a dimostrare la validità dei 4 principi da seguire per la traduzione di nozioni filosofiche:⁴¹⁰

1. I termini usati per la traduzione devono possedere una solida base etimologica. I traduttori devono quindi accertarsi accuratamente della genealogia del termine nelle lingue europee (greco o latino) e cercare quindi espressioni analoghe nei glossari del cinese classico e in opere antiche.
2. I traduttori devono conoscere a fondo la storia della filosofia cinese così come quella occidentale in maniera tale da poter più facilmente individuare nozioni equivalenti o affini.
3. I traduttori dovrebbero il più possibile evitare di coniare nuovi termini. Nei rari casi in cui ciò risulti inevitabile, devono spiegare esatta-

⁴⁰⁷ He Lin, 1936, in: He Lin, 1989, p.259.

⁴⁰⁸ *Ivi*, pp.259-260

⁴⁰⁹ Qui He Lin elenca una serie di casi specifici, spiegando nel dettaglio come differenziare i due concetti nonostante l'utilizzo dello stesso lemma. *Ivi*, pp.260-271

⁴¹⁰ *Ivi*, pp.255-256

mente il motivo che li ha condotti a coniare un termine nuovo piuttosto che utilizzarne uno già esistente.

4. I traduttori devono adottare un approccio critico nei confronti del lessico filosofico coniato in Giappone. Le nuove espressioni giapponesi sono spesso imprecise e approssimative in virtù del fatto che la maggior parte dei traduttori giapponesi non sono grandi conoscitori della storia del pensiero cinese tanto, quanto i cinesi stessi. I loro conii sembrano quindi voler erroneamente dimostrare che non sia possibile alcun tipo di “contatto” o “fusione” tra filosofia cinese e filosofia occidentale.

Non tutti sembrano tuttavia accettare le soluzioni di He Lin in ambito lessicale. Zhang Dongsun, ad esempio, in 《康特哲學之專門名詞》 *Kangte zhexue zhi zhuanmen mingci* critica aspramente il frequente utilizzo di 先天 *xiantian*, sia nell’accezione di *a priori* che in quella di *trascendentale*, in quanto si tratta di un’espressione derivata dal Classico dei Mutamenti, e non va adoperata a sproposito.⁴¹¹ Egli propone quindi di tradurre *a priori* con un nuovo conio, 事先 *shixian*, e di rendere *trascendentale* e *trascendente* con i già ampiamente utilizzati 先驗 *xianyan* e 超絕 *chaojue*.⁴¹²

Rimane aperta la questione circa la datazione precisa dei lemmi contenuti in ZXDCD, gli standard odierni per tradurre i concetti di *a priori* – *a posteriori*, *trascendentale* – *trascendente* – *immanente*?

Nessun autore o pubblicazione negli anni Venti e Trenta sembra essere in grado di porre fine al vivace dibattito circa la resa lessicale di queste nozioni, complice anche l’egualmente accesa discussione che si ha al riguardo in Giappone. Se nemmeno un dizionario autorevole come quello filosofico di Fan Bingqing riesce, in questo caso specifico, a imporre una traduzione standard, dovrebbe essere la pubblicazione dell’edizione cinese della *Critica della Ragion Pura*, a fare il punto sulla questione e accreditare una soluzione unanimemente accettabile.

⁴¹¹ In verità nel suo manuale di storia della filosofia occidentale moderna nel 1935 Zhang utilizza profusamente 先天 *xiantian* per *a priori*, pur ricorrendo sporadicamente a 超經驗 *chao jingyan*, che sembrerebbe più adatto a tradurre *trascendente*.

⁴¹² Zhang Dongsun, 1939, pp.4-5; cit. in: Wen Bing, Chen Jiayuan *Yunnan daxue xuebao*, 2011, p.9

Tuttavia, come già si è visto in precedenza, e come si vedrà ancor meglio nel prossimo capitolo, la prima edizione cinese della principale opera kantiana a cura di Hu Renyuan contiene scelte lessicali non solo discutibili, ma spesso proprio in netto contrasto con il trend del periodo. Egli ad esempio traduce *a priori* e *a posteriori* con le espressioni 超經驗的 *chaojingyan de* e 經驗的 *jingyan de*, che oggettivamente non rendono adeguatamente il senso originario dei termini. Specialmente per quanto riguarda *a priori*, l'utilizzo di 超經驗的 *chaojingyan de* suggerisce qualcosa che va “oltre l'esperienza”, una traduzione che sembrerebbe più adatta per *trascendente*.⁴¹³ Kant difatti, nel primo paragrafo della *Critica* circa la distinzione tra conoscenza pura e conoscenza empirica, differenzia le conoscenze *a priori* e *a posteriori* a seconda delle fonti alle quali attingono, le prime indipendenti dall'esperienza, le seconde nell'esperienza stessa. Per quanto invece riguarda *trascendentale*, *trascendente* e *immanente*, le rese adottate sono rispettivamente 超越論 *chaoyuelun* (in taluni casi 超越 *chaoyue*), 外延 *waiyan* e 內涵 *neihan*. L'influenza giapponese è evidente per *trascendentale*, mentre i termini adottati per *trascendente* e *immanente* sono mutuati dal lessico logico.⁴¹⁴

È la seconda edizione cinese della *Critica*, la prima traduzione integrale a cura di Lan Gongwu, a registrare quelle rese lessicali portate alla ribalta da Wang Yunwu nel 1924, e divenute oggi standard, almeno limitatamente alla trattazione della filosofia kantiana. Non c'è dubbio quindi che questa traduzione subisca l'influenza degli studi giapponesi su Kant, ma vale ancora più la pena di evidenziare come Lan Gongwu stesso, nella postfazione, affermi di aver preso a modello non l'edizione originale tedesca della *Critica* ma la traduzione inglese a cura di Norman Kemp Smith (1929). Molto probabilmente Lan Gongwu ha modo di approfondire il testo in inglese insieme al professore Zheng Xin dell'Università di Pechino, che proprio negli anni Trenta utilizza l'edizione di Kemp Smith per approfondire e studiare il pensiero di Kant.⁴¹⁵ I termini adottati coerentemente in tutto

⁴¹³ Zhang Dongsun qualche anno dopo utilizza sporadicamente il termine per tradurre *trascendentale* (vedi note precedenti)

⁴¹⁴ 外延 *waiyan* indica il concetto di “estensione” e “estensionale”, 內涵 *neihan* quello di “intensione” e “intensionale”.

⁴¹⁵ Wen Bing, Chen Jiayuan *Yunnan daxue xuebao*, 2011, pp.9-10. Zheng Xin è il primo studioso cinese che si dedica attivamente allo studio di Kant dopo un lungo soggiorno in Germania. Pub-

il corpus del testo da parte di Lan Gongwu sono quindi 先天 *xiantian* per *a priori*, 先驗 *xianyan* per *trascendentale* e 超驗 *chaoyan* per *trascendente*. Nonostante questa edizione cinese di Kant venga pubblicata solo nel 1960, qualche anno dopo la morte di Lan (1957), l'influenza che ha esercitato, almeno dal punto di vista lessicale, è indubbia, tanto che lo stesso Zheng Xin in 《康德學術》 *Kangde xueshu* del 1946 adotta tutti i termini utilizzati da Lan Gongwu.⁴¹⁶

In sintesi, il primo utilizzo di 先天 *xiantian* per *a priori* e 後天 *houtian* per *a posteriori* è riconducibile a Nishi Amane (1874), adottato poi da Wang Guowei nei primissimi anni del 1900; i primi casi di traduzione di *trascendentale* e *trascendente* con 先驗 *xianyan* e 超驗 *chaoyan* sono riconducibili a Kuwaki Gen'yoku (1917), ripresi in Cina da Wang Yunwu (1924) e Yu Yousun (1935); 內在 *neizai* come corrispettivo di *immanente* è invece già registrato in Giappone in *Shin'yaku eiwa jiten* (1902) e in Cina in Richard & McGillivray (1913). Appare quindi evidente che, anche in questo caso, i termini cinesi standard per indicare queste nozioni filosofiche sono tutti prestiti originali giapponesi. Di questi, tutti sono, nella loro lingua di partenza, dei neologismi, tranne 先天 e 後天, che sono prestiti semantici in virtù della loro origine classica.

2.2.9 Considerazioni finali

Dall'analisi specifica dell'origine di questi oltre 20 termini filosofici in Cina si possono derivare alcune conclusioni.

Innanzitutto, attenendoci alla suddivisione per origine proposta a inizio capitolo, non si può fare a meno di notare che la grande maggioranza dei lemmi presi in esame ha fatto il suo ingresso nella lingua cinese attraverso il Giappone, sia in qualità di prestiti originali, che sotto forma di prestiti di ritorno.

blica nel 1946 《康德學術》 *Kangde xueshu*, considerato uno dei primi e maggiori contributi allo studio sistematico del pensiero kantiano in Cina.

⁴¹⁶ E questo nonostante inizialmente, all'inizio degli anni Trenta, allorché, appena tornato in Cina, inizia a tenere lezioni su Kant all'Università di Pechino, Zheng Xin utilizzi 跡先 *jixian* per *a priori* e 超經驗 *chaojingyan* per *trascendentale*; cit. in: Wen Bing, Chen Jiayuan, *ibidem*

Di seguito l'elenco dei termini filosofici cinesi di origine giapponese divenuti standard (o perlomeno utilizzati di frequente nonostante altre varianti) in questione:

- 理性 *lixing/risei*, Ragione, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese classica);
- 感性 *ganxing/kansei*, Sensibilità, prestito originale (conio originale giapponese);
- 論理(學) *lunli (xue)/ronri (gaku)*, Logica, prestito originale (conio originale giapponese);
- 分解 *fenjie/bunkei*, Analisi, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese classica);
- 分析 *fenxi/bunseki*, Analisi, prestito originale (conio originale giapponese);
- 綜合 *zonghe/sogō*, Sintesi, prestito originale (conio originale giapponese);
- 演繹 *yanyi/en'eki*, Deduzione, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese classica);
- 歸納 *guina/kinō*, Induzione, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola classica);
- 辯證法 *bianzhengfa/benshōhō*, Dialettica, prestito originale (conio originale giapponese);
- 神學 *shenxue/shingaku*, Teologia, prestito originale (conio originale giapponese);
- 形而上學 *xing'er shangxue/keijijōgaku*, Metafisica, prestito originale (conio originale giapponese);
- 美學 *meixue/bigaku*, prestito di ritorno (termine cinese tornato in Cina tramite il Giappone con significato immutato);
- 原則 *yuanze/genroku*, Principio, prestito originale (conio originale giapponese);
- 觀念 *guannian/kannen*, Idea, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese buddhista);

- 理念 *linian/rinen*, Idea, prestito originale (conio originale giapponese);
- 理想 *lixiang/risō*, Ideale, prestito originale (conio originale giapponese)
- 現象 *xianxiang/genshō*, Fenomeno, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese buddhista);
- 本體 *benti/hontai*, Noumeno, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese buddhista);
- 先天 *xiantian/senten*, A priori, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese classica);
- 後天 *houtian/kōten*, A posteriori, prestito originale (mutamento semantico giapponese di parola cinese classica);
- 先驗的 *xiantian de/ senken teki*, Trascendentale, prestito originale (conio originale giapponese);
- 超驗的 *chaoyan de/ chōgen teki*, Trascendente, prestito originale (conio originale giapponese);

Questi invece i termini conciati in Cina per tradurre concetti filosofici indipendentemente dal Giappone:

- 邏輯 *luoji*, Logica, conio originale cinese (prestito fonetico dall'inglese *Logic*);
- 名學 *mingxue*, Logica, conio originale cinese (*loan creation* nato dall'unione del suffisso *-xue* "studio" e *ming* "nome", concetto reputato vicino al *logos* greco);
- 本體論 *bentilun*, Ontologia, conio originale cinese (*loan creation* nato dall'unione del suffisso *-lun* "discorso" e *benti*, termine utilizzato per definire il noumeno kantiano e, in generele, l'ente in sé);
- 物自身 *wu zishen*, 自在之物 *zizai zhi wu*, 物自體 *wu ziti*, Cosa in sé, conii originali cinesi (*loan creation* che ricalca la struttura semantica e morfologia di "thing in itself");

Pochi anche le parole cinesi autoctone già preesistenti all'introduzione della filosofia occidentale in Cina e reputati adatti per definire nuovi i nuovi concetti filosofici:

- 悟性 *wuxing*, Intelletto, termine classico già utilizzato in epoca Song;
- 知性 *zhixing*, Intelletto, termine classico già utilizzato in epoca Han;
- 原理 *yuanli*, Principio, termine già in uso in Cina almeno dal 1866;
- 內在 *neizai*, Immanente, termine di uso comune in Cina già precedentemente al XIX° secolo;

Dei trenta lemmi entrati nel lessico filosofico comune in Cina per tradurre ventiquattro “nuovi” concetti elaborati, spesso con alcune varianti, dalla filosofia occidentale, ben ventidue sono di origine giapponese. Questo ad evidenziare quanto sia profonda, a cavallo tra il XIX° e il XX° secolo, l'influenza giapponese sulla cultura filosofica cinese e sulla formazione di un suo lessico, in perfetta simmetria con quanto avviene anche in altri settori specialistici, quali quelli del lessico economico, politico, scientifico e tecnologico. Anzi, per la cultura filosofica, questa influenza si rivela anche maggiore, in considerazione delle ragioni già ampiamente richiamate sia in questo capitolo che in quello precedente. Va inoltre sottolineato che gran parte degli studiosi cinesi interessati alla filosofia occidentale trovino opportuno e di più facile e immediata applicazione il ricorso a lemmi giapponesi sotto forma di *wasei-kango*, piuttosto che affrontare direttamente il compito non semplice di adattare in cinesi espressioni e termini riferiti a teorie complesse e di difficile interpretazione, avendo come base la loro utilizzazione in altre lingue come l'inglese, il tedesco o addirittura il latino e il greco.

2.3 TABELLE RIEPILOGATIVE

Seguono la tabella riepilogativa dei diversi termini analizzati fin qui nei principali dizionari utilizzati in precedenza, oltre che tabelle specifiche dedicate ai singoli lemmi in cui verranno riportate in ordine cronologico le diverse varianti utilizzate nelle principali pubblicazioni cinesi e giapponesi, che possono spaziare dalle opere gesuite del XVII° secolo fino a testi degli anni Quaranta del 1900.

	漢語 大詞典	哲學 大詞典	Lobscheid 英華字典 1869	Inoue <i>Tetsugaku jii</i>			Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926
				1881	1884	1912		
Ragione	理性	理性	道理 正理 情理	道理 理性	道理 理性	理 道理 理性 義理 天理 正理	理性	理性
Intelletto	悟性 知性 理智 理解力	悟性 知性 理智 理解力	Intellect: 通事之才 睿智 聰明 明哲之心 神志 Understanding: 悟性	Understanding: 理解 悟性 Intellect: 智力	Understanding: 理解 悟性 Intellect: 智力	Understanding: 了解 理解 悟性 Intellect: 知 知能	Understanding: 悟性 Intellect: 知性 天性	Understanding: 悟性 識性 Intellect: 知性 智性 196

			悟 明悟司 心			智力		
Sensibilità	/	感性	/	感性	感性	覺性 可感性 感覺性	感受性 感性	感性
Logica	邏輯 論理	邏輯 論理 名學	思之理 理論之學 明理之學 理學 推論之法	論法	論法	論法 論理學	/	論理學
Deduzione	演繹 推演 推論	演繹	裁奪 卓奪 推論 推引	演繹法(論)	演繹法(論)	演繹法(論)	演繹	演繹
Induzione	歸納	歸納	引進者 引入者 酌奪	歸納法	歸納法	歸納	歸納	歸納

			裁奪					
Analisi	分析 分解	分析	詳解 透解	分解法	分解法 解析法 分析	分解 解析 剖別 剖析 分析	分析	(Analytical) 分析
Sintesi	綜合	綜合	會理的 會意之事 會意者 會意之論 推求之論	綜合法	綜合法	綜合 綜合法	類聚 彙集 綜合	綜合
Dialettica	辯證法	辯證法	敏辯之法 理論之法	敏辯法(論)	敏辯法(論)	敏辯法(論)	辯證法	辯證法
Teologia	神學	神學	上帝之道 上帝之教 上帝之道理	神學	神學	神學	神學	神學

Metafisica	形而上學	形而上學	理學 理知 萬有理之學 博理	形而上學	形而上學	形而上學	形而上學	形而上學 玄學
Ontologia	本體論 存在論	本體論 存在論	物性學 博物性	實體學	實體學	實體學 本體學 本體論	本體論	本體論
Estetica	美學	美學 感性論	佳美之理 審美之理	美妙學	美妙學	美學	美學 美術 美妙學	美學 審美學
Principio	原理 原則	原理 原則	原理	原理	原理	原理	原理	原理

Idea	觀念 理念	觀念 理念	意 意思 意見 念頭 心思 想 想像 所想	觀念	觀念 理想	觀念 理想	觀念	觀念 理念
Ideale	理想	理想	桌實的 意中的 心中的 空幻的 幻想的	理想	理想	理想	理想	理想
Fenomeno	現象	現象	象	現象	現象	現象	現象	現象
Noumeno	本體	本體	/	實體	實體	本體 實體 實在	本體	本體

Cosa in sé	/	自在之物 物自體 物自身 物如 真如	/	實體	實體	物如 物其自身 自存物	物其自	物如 物自身
A priori	先天	先天	/	先天	先天	先天	先天	先天的
A posteriori	/	後天	/	後天	後天	後天	實驗的 後天	後天的
Trascendentale	/	先驗	卓越 卓美 超越	超絕(的)	超絕(的)	先驗的	超經驗的	先驗的 超絕的
Trascendente	/	超驗	極美 卓越 超越 超羣 頂好	/	/	超越的 向上 過境的 超絕的	超越的 人智外	過境的
Immanente	/	內在	/	含有	含有	內含 內在	內在	內在性 (Immanence)

2.3.1 Tabelle specifiche

RAGIONE

Varo <i>Vocabulario de la Lengua Mandarina</i> 1692	Nishi Amane <i>Shinrigaku</i> 1879	Inoue <i>Tetsugaku jii</i>	Yan Fu 穆勒名學 1902-1905	心理學教科書 1903	Wang Guowei 叔本華之哲學及其教育學說 1904	Richard & McGil-livray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926
理 道理 天理	理性	道理 理性 理 (1912) 道理 (1912) 理性 (1912) 義理 (1912) 天理 (1912) 正理 (1912)	良知	理性	理性	理性	理性

INTELLETTO

tabella 1

Morrison 1815-23	Williams 1844	Medhurst 1848	Lobscheid 1869	Nishi Amane <i>Shinrigaku</i> 1879	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912
Intellect 神志	Intellect 神志 Understanding 明悟	Intellect 明愨之心 明悟司 神志	Intellect: 通事之才 睿智 聰明 明哲之心 神志 Understanding: 悟性 悟 明悟司 心	悟性	Understanding: 理解 悟性 了解 (1912) Intellect: 智力 知 (1912) 知能 (1912)

INTELLETTO

tabella 2

Wang Guowei 叔本華之哲學及其教育學說 1904	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
悟性	Understanding: 悟性 Intellect: 知性 天性	Understanding: 悟性 識性 Intellect: 知性 智性	理解	悟性

SENSIBILITÀ

Nishi Amane <i>Shinrigaku</i> 1879	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Cai Yuan-pei 哲學要領 1903	Wang Guowei 叔本華之哲學及其教育學說 1904	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bing-qing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
感性	感性 覺性 (1912) 可感性 (1912) 感覺性 (1912)	感性	感性	感受性 感性	感性	感覺性	感性

LOGICA

tabella 1

Aleni	Furtado	Medhurst	Lobscheid	Faber	Edkins	Edkins	Muirhead
西學凡 1623 職方外記 1623	名理探 1631	1848	1869	德國學校略論 1874	西學略述 1886	辨學啟蒙 1886	格致新機 1888
羅日加 辯是非之法 明辯之道	絡日伽 名理 名理之論 名理學	明論之法 推論明理之學	思之理 理論之學 明理之學 理學 推論之法	路隙	論辯理學 理辯學	辨學	辯論之道 辯論

LOGICA

tabella 2

Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Yan Fu 原強 1895 天演論 1896 穆勒名學 1902- 1905	Liang Qichao 墨子之論理學 1902-1905	Wang Guowei 辨學 1908	Zhang Shizhao 論翻譯名義 1910	Fan Bing-qing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
論法 論理學 (1912)	 名學	論理 論理學	 辨學	邏輯 邏輯學	 論理學	 論理	 邏輯

ANALISI / ANALITICO

tabella 1

Udagawa Yōan <i>Seimikaisō</i> 1847	Lobscheid 1869	Nishi Amane <i>Shinrigaku</i> 1879	Inoue <i>Tetsugaku</i> <i>jii</i> 1881 1884 1912	Yan Yongjing 心靈學 1889	John Fryer 理學須知 1898	Lin Zutong 論理學達指 1902	Yan Fu 穆勒名學 1902-1905
分析	Analysis 詳解 透解 Analytic 透解嘅 屬詳解	分解	分解法 解析法(1884) 分析(1884) 剖析(1912) 剖別(1912)	分覈	化分	分析	分析 析觀

ANALISI / ANALITICO

tabella 2

Cai Yuanpei 哲學要領 1903	新爾雅 1903	Tian Wuzhao 論理學剛要 1903	Wang Guowei 辨學 1908	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
分解	分析	分析	分析	分析	分析	分析	分析

SINTESI / SINTETICO

tabella 1

Lobscheid 1869	Nishi Amane <i>Shinrigaku</i> 1879	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Yan Yongjing 心靈學 1889	John Fryer 理學須知 1898	Cai Yuanpei 哲學要領 1903
會理的 會意之事 會意者 會意之論 推求之論	綜合	綜合法	彙歸	化合	綜合

SINTESI / SINTETICO

tabella 2

Tian Wuzhao 論理學剛要 1903	Wang Guowei 辨學 1908	Richard & McGil- livray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
綜合	綜合	類聚 彙集 綜合	綜合	綜合	綜合

DEDUZIONE

tabella 1

Furtado	Varo	Lobscheid	Nishi Amane	Inoue	Edkins	Yan Fu
名理探 1631	<i>Vocabulario de la Lengua Mandarina</i> 1692	1869	<i>Hyakugaku renkan</i> 1870-73 <i>Shinrigaku</i> 1879	<i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	辨學啟蒙 1886	西學門徑功用 1886
推演	推著 推測	裁奪 卓奪 推論 推引	演繹	演繹法(論)	憑理度物之推闡法	外導

DEDUZIONE

tabella 2

Muirhead	Yan Yongjing	John Fryer	Yan Fu	Lin Zutong	Tian Wuzhao	Cai Yuanpei
格致新機 1888	心靈學 1889	理學須知 1898	天演論 1896 穆勒名學 1902- 1905 名學淺說 1909	論理學達指 1902 演繹歸納論理學 1902	論理學剛要 1903	哲學要領 1903
推下包乎萬物	推出	揣擬法	外籀	演繹	演繹	演繹法

DEDUZIONE

tabella 3

新爾雅 1903	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
演繹 外籀	演繹法	演繹	演繹	演繹

INDUZIONE

tabella 1

Lobscheid 1869	Nishi Amane <i>Hyakugaku renkan</i> 1870-73 <i>Shinrigaku</i> 1879	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Edkins 辨學啟蒙 1886	Yan Fu 西學門徑功用 1886	Muirhead 格致新機 1888	Yan Yongjing 心靈學 1889
酌奪 裁奪	歸納	歸納法(論)	即物察理之辦法	內導	推上歸其本原	引進

INDUZIONE

tabella 2

John Fryer 理學須知 1898	Yan Fu 天演論 1896 穆勒名學 1902-1905 名學淺說 1909	Lin Zutong 論理學達指 1902 演繹歸納論理學 1902	Tian Wuzhao 論理學剛要 1903	Cai Yuanpei 哲學要領 1903	新爾雅 1903
類推之法	內籀	歸納	歸納	歸納法	歸納 內籀

INDUZIONE

tabella 3

Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
歸納法	歸納	歸納	歸納

DIALETTICA

tabella 1

Furtado	Lobscheid	Nishi Amane	Inoue	Miyake Setsurei
名理探 1631	1869	<i>Hyakugaku renkan 1870-73</i> <i>Hyakuichi shinron 1874</i>	<i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	<i>Tetsugaku kenteki</i> 1889
第亞勒第加 辨學 辨藝	敏辯之法 理論之法	辯證	敏辯法(法) (1881) 辯證式 (1884) 辯證法 (1912)	辯證法

DIALETTICA

tabella 2

Kuwaki Gen'yoku <i>Tetsugaku gairon</i> 1900	Wang Guowei 哲學概論 1902	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
辯證法	辯證法	辯證法	辯證法	辯證法	辯證法	辯證法

TEOLOGIA

tabella 1

Vagnone 童幼教育 1620-32	Aleni 職方外紀 1623	Aleni 西學凡 1631	Furtado 名理探 1631	Buglio 超性學要 1654-77	Castorano <i>Dictionarium latino-italico-sinicum</i> 1699	Morrison 1815-23	Lobscheid 1869	Faber 德國學校略論 1874
陡羅日亞 天學	陡祿日亞	道學 道科 天學	陡祿日亞 超性學	超性學	超性的道理 天主事體之道理 天主奧妙事體之知識	論神之理	上帝之道 上帝之教 上帝之道理	經學

TEOLOGIA

tabella 2

Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	清議報 東京日本報 自廿三日至 廿五日雜報 1898	大英國百科 書出售大略 1906	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
神學	神學	神學	神學	神學	神學	神學	神學

METAFISICA

tabella 1

Vagnone 童幼教育 1620-32	Aleni 西學凡 1631	Furtado 名理探 1631	Morrison 1815-23	Medhurst 1844	Lobscheid 1869	Inoue <i>Tetsugaku</i> <i>jii</i> 1881 1884 1912	Yan Yongjing 心靈學 1889	Kuwaki Gen'yoku <i>Tetsugaku</i> <i>gairon</i> 1900	Yan Fu 穆勒名學 1902- 1905
默大非西加	默達費西加	超形學	天地鬼神之 論	理氣學	理學 理知 萬有理之學	形而上學	格物後學	形而上學	美臺斐輯 理學

METAFISICA

tabella 2

Wang Guowei 哲學概論 1902	Wang Guowei 叔本華之哲學及其教育學說 1904	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bing-qing 哲學辭典 1926	英漢對照 百科名匯 1931	穆勒名學· 譯名表 1931	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
形而上學	形而上學	形而上學	形而上學 純正哲學	形而上學 玄學	形而上學 玄學	形而上學 玄學	形而上學	玄學

ONTOLOGIA

tabella 1

Lobscheid	Nishi Amane	Inoue	Yan Fu	Cai Yuanpei
1869	<i>Hyakugaku renkan</i> 1870-73	<i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	穆勒名學 1902-1905	哲學要領 1903
物性學 博物性	理體學	實體學	物性學	本體學

ONTOLOGIA

tabella 2

Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Cai Yuanpei 哲學大綱 1915	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史 剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
本體論 生命學	本體論	本體論	本體論	物性學	本體論

ESTETICA

tabella 1

Lobscheid 1869	Nishi Ama- ne <i>Hyakugaku renkan</i> 1870-73	Obada Jinzaburō <i>Seiyō gak- kō kihan</i>	Nishi Ama- ne <i>Bimyō gakusetsu</i> 1876-78	Faber 德國學校略論 1874	Faber 教化議 1876	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Nakae Chōmin <i>Bigaku</i> 1883
佳美之理 審美之理	佳趣論 卓美の學	審美學	美妙學	如何入妙之法 論美形	美學	美妙學 美學(1912) 感覺論 (1912)	美學

ESTETICA

tabella 2

Yan Yongjing 心靈學 1889	Shen Yiqing 東游日記 1893	Wang Guowei 教育學教科書 1901-1902	Wang Guowei 哲學小辭典 1902	Wang Guowei 心理學 1902	Wang Guowei 哲學概論 1902	Cai Yuanpei 哲學要領 1903	新爾雅 1903	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926
艷麗之學	美學 審美學	美學	美學 審美學	美麗	美學 審美學	美學	審美學	美學 美術 美妙學	美學

PRINCIPIO tabella 1

Morrison 1815-23	Williams 1844	Medhurst 1848	Lobscheid 1869	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912
理根源	理 志	心術 道術 道理	原 本 本原 原由 理 道 道理 原理 (Principia)	道 原理 主義 原力 (1912) 大本 (1912) 原儀 (1912)

PRINCIPIO

tabella 2

時務報 1896	清議報 1899	Wang Guowei 叔本華之哲學及其 教育學說 1904	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
原理	原理	原理	原理	原理	原則	原理

IDEA tabella 1

Morrison 1815-23	Williams 1844	Medhurst 1848	Lobscheid 1869	Nishi Amane <i>Shinrigaku</i> 1879	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	國家論 1899	Zhang Binglin 駁康有為論革命書 1903
意見	意 意思 意見 心所見	意思 念頭 所想 態 慳 意見	意 意思 意見 念頭 心思 想 想像 所想	觀念	觀念 理想 (1884) 意象 (1912)	觀念	觀念

IDEA

tabella 2

新爾雅 1903	Cai Yuan- pei 哲學要領 1903	Wang Guowei 叔本華之哲學及 其教育學說 1904	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosoph- ical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史 剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
觀念	觀念	觀念	觀念	觀念 理念	觀念 理念	理想	理念

IDEALE

Lobscheid 1869	Nishi Amane <i>Rigaku</i> 1874	Inoue Tetsugaku <i>jii</i> 1881 1884 1912	外論彙譯 1899	Wu Rulun 東游叢錄 1902	Yan Fu 論英國憲政兩 權未嘗分立 1906	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
桌實的 意中的 心中的 空幻的 幻想的	理想上ノ	理想 觀念的 (1884)	理想	理想	理想	理想	理想	純想	理想

FENOMENO

Lobscheid 1869	Nishi Amane <i>Hyakugaku renkan</i> 1870-73 <i>Hyakuichi shinron</i> 1874	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Wang Guowei 哲學概論 1902	Yan Fu 穆勒名學 1902-1905	Liang Qichao 近世第一大哲康德之學說 1903-04	Cai Yuanpei 哲學要領 1903	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
象	現象	現象	現象	斐諾美諾 發見	現象	現象	現象	現象	現象	現象

NOUMENO

tabella 1

Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Nakae Chōmin <i>Rigaku</i> <i>enkaku shi</i> 1886	Kuwaki Gen'yoku <i>Tetsugaku</i> <i>gairon</i> 1900	Wang Guowei 哲學概論 1902	Yan Fu 穆勒名學 1902-1905	Liang Qichao 近世第一大哲康德 之學說 1903-04	Cai Yuanpei 哲學要領 1903
實體 實在 本體 (1912)	本相	本體	本體	紐美諾 本體	本相	本體

NOUMENO

tabella 2

新爾雅 1903	Zhang Binglin 建立宗教論 1906	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Fan Shoukang 康德知識哲學 概說 1924	Zhang Ming- ding 康德批判哲學之 形式說 1925	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史 剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gong- wu 純粹理性批判 1935
本體	物如	本體	實物 真實在	實在	本體	本體論	實體	本體

COSA IN SÉ

tabella 1

<p>Inoue</p> <p><i>Tetsugaku jii</i></p> <p>1881</p> <p>1884</p> <p>1912</p>	<p>Kuwaki Gen'yoku</p> <p><i>Tetsugaku gai-ron</i></p> <p>1900</p>	<p>Wang Guowei</p> <p>哲學概論</p> <p>1902</p>	<p>Yan Fu</p> <p>穆勒名學</p> <p>1902-1905</p>	<p>Liang Qichao</p> <p>近世第一大哲康德之學說</p> <p>1903-04</p>	<p>Cai Yuanpei</p> <p>哲學要領</p> <p>1903</p>
<p>實體 (1881,1884)</p> <p>物如 (1912)</p> <p>物其自身 (1912)</p> <p>自存物 (1912)</p>	<p>物自体</p>	<p>物之自身</p>	<p>萬物之本體</p> <p>自在之物</p>	<p>物之本質</p>	<p>物之本體</p>

COSA IN SÉ

tabella 2

<p>Zhang Binglin 建立宗教論 1906</p>	<p>Wilhelm & Richard 德英華文科學字典 1911</p>	<p>Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913</p>	<p>Hemeling <i>Guanhua: English and Chinese dictionary</i> 1916</p>	<p>Fan Shoukang 康德知識哲學概說 1924</p>	<p>Zhang Mingding 康德學說的淵源與影響 1924</p>
<p>物如</p>	<p>物自体</p>	<p>物其自</p>	<p>物質自然</p>	<p>物本身</p>	<p>物的本體</p>

COSA IN SÉ

tabella 3

Yu Wenwei 康德哲學底批評 1925	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935
物自相	物之本體	物之本樣	事物自身	物自身

A PRIORI – A POSTERIORI

tabella 1

Nishi Amane Chichi keimō 1874	Inoue Tetsugaku jii 1881 1884 1912	Kuwaki Gen'yoku Tetsugaku gairon 1900	Wang Guowei 哲學概論 1902	Wang Guowei 叔本華之哲學及其教育學說 1904	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Kuwaki Gen'yoku <i>Kanto to gendai no te-tsugaku</i> 1917	Wang Yunwu 康德誕生二百年紀念號 弁言 1924
先天 後天	先天 後天	先天 後天	先天 後天	先天 後天	先天 實驗的-後天	先天 後天	先天 後天

A PRIORI – A POSTERIORI

tabella 2

Fan Shou-kang 康德知識哲學 概說 1924	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gong-wu 純粹理性批判 1935	Yu Yousun 日譯學術名 詞沿革 1935	He Lin 康德名詞的解 釋和學說的概 要 1936	Zhang Dongsun 康特哲學之專門 名詞 1939	Zheng Xin 康德學術 1946
先天 後天	先天的-超越的 後天的	先天的-超經驗 後天的	超經驗的 經驗的	先天 後天	先天 後天	先天 後天	事先 事後	先天 後天

TRASCENDENTALE

tabella 1

Lobscheid 1869	Inoue <i>Tetsugaku jii</i> 1881 1884 1912	Kuwaki Gen'yoku <i>Tetsugaku</i> <i>gairon</i> 1900	Wang Guowei 哲學概論 1902	Wang Guowei 叔本華之哲學及其教育學說 1904	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Kuwaki Gen'yoku <i>Kanto to gendai no tetsugaku</i> 1917	Wang Yunwu 康德誕生二百年紀念號 弁言 1924	Fan Shouk-ang 康德知識哲學概說 1924
卓越 卓美 超越 超越經煉之事	超絕(的) (1881,1884) 先驗的 (1912)	先天	先天	先天	超經驗的	先驗的	先驗的	先驗的

TRASCENDENTALE

tabella 2

Kuki Shuzo <i>Junsui ri-sei hihan</i> 1° parte 1924	Fan Bingqing 哲學辭典 1926	Amano Teiyuu <i>Junsui ri-sei hihan</i> 2° parte 1931	Zhang Dongsun 近世西洋哲學史剛要 1935	Hu Renyuan 純粹理性批判 1931-35	Lan Gongwu 純粹理性批判 1935	Yu Yousun 日譯學術名詞沿革 1935	He Lin 康德名詞的解釋和學說的概要 1936	Zhang Dongsun 康特哲學之專門名詞 1939	Zheng Xin 康德學術 1946
超越論的	先驗的 超絕的	先驗的 先天的	先驗的	超越論 超越	先驗	先驗	先天	先驗的	先驗的

TRASCENDENTE

tabella 1

Lobscheid 1869	Kuwaki Gen'yoku <i>Tetsugaku</i> <i>gairon</i> 1900	Wang Guowei 哲學概論 1902	Inoue 1912	Richard & McGillivray <i>A dictionary of philosophical terms</i> 1913	Kuwaki Gen'yoku <i>Kanto to gendai no tetsugaku</i> 1917	Wang Yunwu 康德誕生二百年紀念號 弁言 1924	Fan Shoukang 康德知識哲學概說 1924	Kuki Shuzo <i>Junsui risei hihan 1° parte</i> 1924	Fan Bingqing 哲學辭典 1926
極美 卓越 超越 超羣 頂好	超越する 過境性	超越	超越的 向上 過境的 超絕的	超越的 人智外	超驗的	超驗的	超然的	超越的	過境的 超越性 (Transcendence)

TRASCENDENTE

tabella 2

Fan Shoukang	Amano Teiyuu	Hu Renyuan	Lan Gongwu	Yu Yousun	He Lin	Zhang Dongsun
康德 1929	<i>Junsui risei hihan</i> 2° parte 1931	純粹理性批判 1931-35	純粹理性批判 1935	日譯學術名詞沿革 1935	康德名詞的解釋和 學說的概要 1936	康特哲學之專門 名詞 1939
超越	超驗的 超越的	外延	超驗	超驗的	超絕	超絕

IMMANENTE

<p>Inoue</p> <p><i>Tetsugaku jii</i></p> <p>1881</p> <p>1884</p> <p>1912</p>	<p><i>Shin'yaku</i></p> <p><i>eiwa jiten</i></p> <p>1902</p>	<p>Richard & McGillivray</p> <p><i>A dictionary of philosophical terms</i></p> <p>1913</p>	<p>Fan Shoukang</p> <p>康德知識哲學概說</p> <p>1924</p>	<p>Fan Bingqing</p> <p>哲學辭典</p> <p>1926</p>	<p>Hu Renyuan</p> <p>純粹理性批判</p> <p>1931-35</p>	<p>Lan Gongwu</p> <p>純粹理性批判</p> <p>1935</p>
<p>Immanence:</p> <p>含有</p> <p>內含 (1912)</p> <p>內在 (1912)</p> <p>Immanent:</p> <p>定限的 (1912)</p> <p>內在的 (1912)</p>	<p>內在</p> <p>含有</p> <p>固有</p>	<p>內在</p>	<p>內在的</p>	<p>Immanence:</p> <p>內在性</p>	<p>內涵</p>	<p>內在的</p>

Capitolo terzo

KANT IN CINA

3.1 Diffusione di Kant in Cina

Immanuel Kant è tra i primi filosofi europei a essere conosciuto nella Cina moderna ed egli ha avuto, insieme a Bergson, “un grande impatto sullo sviluppo della filosofia cinese contemporanea”.⁴¹⁷

Sin da quando studiosi e intellettuali cinesi, all'alba del XX secolo, iniziano a dedicarsi assiduamente allo studio della filosofia europea moderna, Kant rappresenta una vera e propria sfida sul piano sia metafisico-religioso che etico: in particolare, sono le soluzioni adottate in merito alla questione circa condizioni, limiti e possibilità della ragione umana come facoltà conoscitiva, oggetto dell'interesse del filosofo di Königsberg nella *Critica della ragion pura*, ad essere percepite come forte minaccia alla validità e fondatezza delle massime etiche ravvisabili nei classici cinesi, soprattutto quelli confuciani. Se si accettano le conclusioni kantiane in campo conoscitivo, si demolisce anche il fondamento di qualunque prescrizione morale. L'etica kantiana, fondata unicamente sulla identificazione di volontà e ragione – l'imperativo categorico – quindi sulla autonomia dell'ordinamento morale rispetto a qualunque tipo di giustificazione metafisica o religiosa, e ancor meno politica o sociale, se accettata nella sua interezza, comporterebbe l'esclusione di ogni fondamento normativo o prescrittivo che legghi l'azione morale al verificarsi di certe condizioni o alla realizzazione di certi fini - i cosiddetti imperativi ipotetici – e con ciò la possibilità dell'esistenza di un ordine morale intellegibile da parte dell'uomo, ma da lui indipendente, fondato su presupposti eteronomi, cioè estranei alla natura razionale del soggetto morale: in tal modo si minerebbe una delle basi del pensiero cinese tradizionale. Come afferme-

⁴¹⁷ Chung-Ying Cheng, Nicholas Bunnin, *An onto-hermeneutic interpretation of twentieth-century Chinese philosophy*, in *Contemporary Chinese philosophy*, Blackwell publishing, Oxford, 2002, p.371

rà Mou Zongsan, se Kant avesse ragione, la stessa idea di “filosofia cinese”, compresi i suoi sviluppi in tempi moderni, si rivelerebbe impossibile.⁴¹⁸

Di conseguenza, per assicurare a certe teorie e riflessioni tradizionali cinesi una legittimità all'interno del panorama del pensiero filosofico moderno, diversi intellettuali cinesi si prefiggono l'obiettivo di “risolvere” la questione kantiana, di preservare cioè la filosofia cinese dalle possibili, quanto mai distruttive conseguenze che su di essa eserciterebbe la critica kantiana: lo dimostra il fatto che uno dei problemi maggiormente affrontati da filosofi, intellettuali e traduttori cinesi nei primi decenni del XX° secolo è quello della resa in lingua cinese dei termini *Ding an sich*, “cosa in sé”, e *noumeno*, spesso, ma non sempre, utilizzati alternativamente da Kant per esprimere lo stesso concetto.⁴¹⁹

3.1.1 Primi riferimenti a Kant

Il primo testo in lingua cinese che presenti riferimenti a Kant e alla sua filosofia è 《西學略說》 *Xixue lüeshuo* (Breve introduzione agli studi occidentali), del 1886, già più volte citato in precedenza, redatto dal missionario inglese Joseph Edkins, opera che funge da introduzione a una serie di volumi espositivi della scienza moderna. Nell'excursus sulla filosofia europea, che Edkins svolge in questa introduzione, vengono nominati più di una decina di pensatori europei che possono vantarsi di aver fornito basi epistemologiche alle scienze contemporanee. Un estratto di questa sezione, in particolare, evidenzia come la “teoria delle tre facoltà (dell'intelletto) e delle dodici forme (o categorie) di pensiero” (三能十二思範說 *san neng shier sifan shuo*), formulata dal “tedesco Kant” (德人干得 *Deren Gande*),

⁴¹⁸ Mou Zongsan, 《現象與物自身》 *Xianxiang yu wuzishen* (Fenomeno e cosa in sé), Taipei: Xuesheng shuju, 1975, p.3

⁴¹⁹ La difficoltà di una traduzione non univoca del termine, come già visto nel capitolo precedente, nasce dal fatto che, nella contrapposta realtà di *fenomeno* e *noumeno* (o *cosa in sé*), la filosofia cinese riconosce una possibile analogia con elementi e teorie fondamentali del pensiero cinese tradizionale: per esempio, la distinzione-contrapposizione di 体 *ti* e 用 *yong* (sostanza e funzione) capaci di ricondursi nella realtà ultima del 本体 *benti* che, invece, viene sovente fatto corrispondere alla *cosa in sé*. La scoperta di queste analogie è una delle ragioni che spiegano la vasta fortuna di Kant nella filosofia cinese del '900.

riveli il meccanismo che garantisce una comprensione delle relazioni tra animo umano e mondo esterno, mostrando in particolare come le sensazioni (覺著 *juezhi*) e l'intelletto (識者 *shizhe*) interagiscano tra di loro producendo percezioni.⁴²⁰

Per quanto agli occhi di un lettore moderno la trattazione, anche se breve, da parte di Edkins, di uno dei principali aspetti del pensiero kantiano possa sembrare importante nel contesto dell'epoca, tuttavia pochi sono i riferimenti compiuti da parte degli intellettuali cinesi in quel periodo e praticamente inesistenti sono gli studi specifici condotti sul filosofo di Königsberg in quegli anni: l'unico riferimento diretto a Kant di una certa rilevanza, non per come viene trattato ma per il prestigio dell'autore, è rappresentato da 《諸天講》 *Zhutian jiang* (Discorsi sulla cosmologia) di Kang Youwei scritti proprio nel 1886. Nella fattispecie Kang parla delle ipotesi scientifico-astronomiche di Kant e di Pierre-Simon de Laplace e della critica del filosofo tedesco alla prova ontologica dell'esistenza di Dio.⁴²¹

Come già visto, l'interesse nei confronti della filosofia europea e occidentale in generale aumenta considerevolmente dopo la sconfitta subita dalla Cina a Shimonoseki per mano del Giappone nel 1895, che mette in evidenza il fallimento dei tentativi di "auto-rafforzamento" basati unicamente sull'importazione di tecnologie occidentali, senza tener conto del loro background ideologico e la diversa concezione dei valori del pensiero occidentale in generale. In questo clima di disillusata consapevolezza dell'inadeguatezza e arretratezza della Cina nel panorama politico mondiale, molti intellettuali e pensatori cinesi guardano al Giappone come a un modello di sviluppo, peraltro, proprio mentre nel paese del Sol Levante la filosofia ha già da tempo iniziato a godere di particolare fortuna e prestigio nell'ambito delle riforme dell'istruzione avviate all'inizio della restaurazione *Meiji*.

Il primo dipartimento giapponese di filosofia viene fondato nel 1873 presso l'Università imperiale di Tokyo. Inizialmente, in quel dipartimento, come in altre scuole e università del territorio nazionale, vengono invitati diversi professori

⁴²⁰ J. Edkins, 《西學略說》 *Xixue lüeshuo* (Breve introduzione agli studi occidentali), Shanghai, Gezhi shushi, 1886, pp.50-51.

⁴²¹ East Asian Seminar, *Bibliography and Biography Database*, University of Zurich, 2010, voce "Kant, Immanuel" (pp.554-585), p.574

stranieri a impartire lezioni di filosofia.⁴²² Molti di questi professori, così come diversi studiosi giapponesi del dipartimento, hanno compiuto i loro studi in Germania e subito influenze di varia natura da parte delle correnti filosofiche di ispirazione neokantiana, allora piuttosto diffuse.⁴²³ Nelle lezioni e pubblicazioni di questi intellettuali, Kant viene ritratto come il filosofo moderno per antonomasia, il “saggio di Königsberg”, tanto che la sua immagine, affiancata da quelle di Sakyamuni, Confucio e Socrate, viene collocata nella “sala della filosofia” dell’Università imperiale, eretta nel 1891. Per inciso, si può aggiungere che ogni anno si tiene anche una vera e propria cerimonia sacrificale di fronte alle effigi dei quattro filosofi.⁴²⁴

Allorché, quindi, intellettuali e studiosi cinesi, in particolare dopo l’inizio del nuovo secolo, cominciano a studiare approfonditamente in Giappone la filosofia europea, inizia la massiccia pubblicazione di traduzioni di appunti, lezioni, manuali e storie della filosofia.

Al 1902 risale una delle prime pubblicazioni, se non forse proprio la prima, che tratti della biografia di Kant e di altri importanti esponenti della filosofia tedesca, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann e Fichte, 《德意志德意志六大哲學者列傳》 *Deyizhi liu da zhexuezhe liezhuan* (Biografie dei 6 grandi filosofi della Germania) di autore anonimo, molto superficialmente accomunati dalla comune appartenenza alla corrente dell’“Idealismo soggettivo”.

Altra datata attestazione della presenza di Kant, più incentrata sulla presentazione della sua filosofia, è 《德國哲學思想之變遷》 *Deguo zhexue sixiang zhi bianqian*, (Sviluppi del pensiero filosofico tedesco), redatta da Du Shizhen nel

⁴²² Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant’s Thing in Themselves*, 2011, p.169

⁴²³ Tra questi proprio Inoue Tetsujiro, le cui diverse edizioni del dizionario filosofico sono state utilizzate nel capitolo precedente; Gino K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962: A Survey*, Tokyo: Sophia University press, 1968, pp.33-42.

⁴²⁴ Michael Burtscher, *Facing “the West” on philosophical grounds: a view from the pavillion of subjectivity on Meiji Japan*, *Comparative studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 26, 3, 2006, pp.367-376; Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant’s Thing in Themselves*, 2011, p.169-171

1902, in cui viene brevemente illustrato “l’idealismo kantiano” ed i suoi sviluppi nella filosofia tedesca dell’Ottocento.⁴²⁵

A conferma di quanto accennato in precedenza, sin dalle prime pubblicazioni sull’opera kantiana, si ravvisa la particolare attenzione, anche nelle scelte lessicali, rivolta alla distinzione kantiana tra il mondo dei *phaenomena*, che influenza i nostri sensi, e diviene oggetto di elaborazione da parte dell’intelletto, e il mondo dei *noumena*, inteso come mondo delle cose *in sé*, che rappresenta la modalità nella quale la realtà apparirebbe se fosse accessibile, senza la mediazione dei sensi, attraverso un’intuizione intellettuale. In queste opere di inizio XX secolo gli autori, lungi dal discutere funzione e validità della distinzione fornita da Kant, si limitano solamente a riportare il pensiero del filosofo tedesco, comunque consapevoli degli aspetti innovativi che lo caratterizzano, di come esso rappresenti una autentica “rivoluzione copernicana” per la filosofia moderna.

Ben altra sfida rappresenta la resa dei termini *noumeno* e *cosa in sé*. Come si è visto, sebbene diversi autori adottino termini mutuati dal giapponese, nel corso dei decenni si contano numerose e diverse traduzioni del medesimo lemma, ognuna diversamente accolta e con diverso seguito. L’importanza della questione lessicale in rapporto alla traduzione in cinese di tali concetti è condizionata dalle interpretazioni che si danno della filosofia kantiana: difatti, basata sulla distinzione, e reciproca inaccessibilità, tra mondo sensibile e mondo delle cose in sé, essa sembra, come già detto in precedenza, preoccupare molto gli intellettuali cinesi, timorosi che la propria tradizione di pensiero perda di rilevanza in ambito filosofico moderno, per le conseguenze che la separazione dei due mondi comporterebbe, soprattutto in campo morale.

È opportuno, a questo punto, dopo aver già analizzato la questione delle scelte lessicali, procedere ad un resoconto cronologico delle varie tappe della ricezione di Kant in Cina, con autori e testi che, anche se non si soffermano approfonditamente sulla filosofia kantiana, in un modo o nell’altro contribuiscono a promuoverne la conoscenza in Cina: senza escludere preventivamente che si ri-

⁴²⁵ *Bibliography and Biography Database*, p.574

torni sulle questioni lessicali, qualora si presentino proposte di traduzione particolarmente indicative dell'interpretazione che del pensiero kantiano.

Per questo motivo Yan Fu, nonostante i suoi contributi alla resa in cinese del lessico kantiano, non può essere annoverato tra i diffusori e promotori di Kant in quanto egli si limita ad illustrarne brevemente le teorie filosofiche in un'opera che certamente non può essere considerata di ispirazione kantiana come la *Logica* di Mill.⁴²⁶

3.1.2 Liang Qichao, Zhang Binglin e la sinizzazione di Kant

Liang Qichao, uno dei principali esponenti della cultura dell'epoca, si interessa invece direttamente a Kant, in particolare dopo aver assistito alla cerimonia svoltasi nella già menzionata sala della filosofia all'Università di Tokyo nel 1899.⁴²⁷ La sua conoscenza di Kant e delle sue teorie si basa, come si è potuto constatare in precedenza, sulla traduzione giapponese della *Histoire de la philosophie* (1875) di Alfred Fouillée, redatta da Nakae Chomin e pubblicata nel 1886 con il nome di 《理學沿革史》 *Rigaku enkaku shi*. Liang traduce una parte dell'opera di Nakae, intitolandola 《近世第一大哲康德之學說》 *Jinshi diyi dazhe Kangde zhi xueshuo*, (Gli insegnamenti di Kant, il più grande filosofo dei tempi moderni), e adottando gran parte dei termini del traduttore giapponese: tra i quali un termine di origine buddhista per la traduzione di noumeno che indica gli “aspetti fondamentali, che stanno alla base” dei fenomeni. Tuttavia, Liang non si esime dall'inserire commenti e precisazioni al testo di Nakae,⁴²⁸ e si spinge ancora oltre nell'avanzare accostamenti di concetti kantiani a elementi tradizionali buddhisti: ad esempio, per indicare gli organi di senso che ricevono le sensazioni poi

⁴²⁶ Vedi sezioni dedicate a *fenomeno*, *noumeno* e *cosa in sé* nel capitolo precedente.

⁴²⁷ Huang K'o-wu, *Liang Qichao and Immanuel Kant*, in *The Role of Japan in Liang Qichao's introduction of modern Western civilization to China*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, p.132

⁴²⁸ 宮村春雄 Miyamura Haruo, 《梁啓超の西洋思想家論: その東學との関連において》 *Ryō Keichō no Seiyō shisōka ron: sono “togaku” to no kanren ni oite* (Scritti di Liang Qichao sui pensatori occidentali: circa i legami con gli “studi giapponesi”), 中國: 社會と文化 *Chugoku, shakai to bunka* n°5, pp.205-225; cit. in: Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant's Thing in Themselves*, 2011, p.174

elaborate dall'intelletto, egli preferisce sostituire al termine 五官 *gokan* (*wuguan*), adottato dal traduttore giapponese, un'espressione di origine squisitamente buddhista come 六識 *liushi* "sei sensibilità",⁴²⁹ risalente a un sutra del VII sec.,⁴³⁰ che ai canonici cinque sensi aggiunge un sesto, definito come "sesta sensibilità della conoscenza". Inoltre, interpreta "apparenza" (*Erscheinung*) e *cosa in sé* (*Ding an sich*) accostandoli ai concetti buddhisti di 無明 *wuming*, ignoranza, mancanza di consapevolezza, e 真如 *zhenru*, realtà vero o ultima. Così operando, Liang colloca ancora di più Kant nel contesto buddhista nel quale sia Nakae che Yan Fu lo hanno già inserito; e questo gli permette, del resto, di rappresentare la filosofia del pensatore di Königsberg, e la sua "rivoluzione Copernicana", come variazione di un tema comune del Buddismo, "disarmandola" delle potenzialità altamente critiche nei confronti del pensiero cinese tradizionale.⁴³¹

Altro studioso cinese di rilievo che si impegna ad "addomesticare" Kant con concetti di ispirazione buddhista è **Zhang Binglin**, importante intellettuale, esponente del movimento antimancese dell'ultimo decennio della dinastia Qing: nei tre anni trascorsi in carcere ha la possibilità di dedicarsi agli studi in materia di Buddismo Yogācāra e di filosofia europea, della quale approfondisce soprattutto le opere di teoria sociale. Caratteristica delle pubblicazioni di Zhang, la gran parte pubblicata sotto forma di brevi saggi nel periodico 《民報》 *Minbao*, è la tendenza eclettica, molto comune tra gli intellettuali cinesi dell'epoca, a far convivere concetti religiosi, sociali, filosofici e scientifici diversi e di varia provenienza geografica: Giappone, India, Cina, Occidente.

L'interesse per Kant nasce in lui dall'esigenza di inserire il pensiero del filosofo tedesco in un contesto di idee che lo renda compatibile con la tradizione cinese. Così, nel saggio 《建立宗教論》 *Jianli zongjiao lun* (Sul costruire una religione) del 1906, egli espone la teoria kantiana sull'esistenza di un mondo noumenico come una delle più convincenti e valide, ribadendo la necessità e l'importanza di

⁴²⁹ Liang Qichao, 1904, p.267

⁴³⁰ *Surangama Sutra* (楞嚴經 *Lengyan jing*); cit. in: Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant's Thing in Themselves*, 2011, p.169

⁴³¹ Liang Qichao, 1904, pp.266-272

studiarla a fondo, in quanto le rivoluzioni politiche devono trovare solido fondamento nelle convinzioni religiose, essendo queste ultime tanto più efficaci ai fini dell'azione politica, quanto più solide sono le basi filosofiche sulle quali poggiano.⁴³²

Secondo Zhang, il filosofo di Königsberg, come molti intellettuali e pensatori buddhisti del passato, intuisce che le percezioni sono derivate dalla combinazione di informazioni fornite dai sensi e da concetti mentali. Questa combinazione, poi, si concretizza grazie alle forme “vuote” (空 *kong*) di spazio e tempo e alle dodici categorie dell'intelletto. A detta di Zhang, inoltre, Kant sostiene giustamente che le nostre percezioni, che Zhang chiama con il termine buddhista 五塵 *wuchen*, le “5 imperfezioni”, non vanno messe in dubbio, in quanto la loro validità è garantita dal fatto che hanno radici nelle *cose in sé*.

Come per Liang Qichao, anche per Zhang Binglin, la nozione di *cosa in sé* non esprime un concetto negativo, nel senso di essere inaccessibile, come invece sostiene Kant, definendola, riferendosi a *noumeno*, un *Grenzbegriff*, un concetto oltre il quale non è possibile spingersi. Coniando, come già visto, il neologismo 物如 *wuru* per tradurre tanto *cosa in sé* quanto *noumeno*, Zhang lascia intendere che la “cosa in sé”, il “mondo noumenico”, possa essere conosciuto perseguendo la via buddhista.⁴³³ Se, tuttavia, l'obiettivo dell'intellettuale cinese di integrare Kant nel panorama filosofico-religioso buddhista - almeno negli anni immediatamente successivi - anche grazie all'uso di una terminologia facilmente comprensibile al lettore cinese - risulta convincente, non sempre egli si trova d'accordo con le sue conclusioni. In particolare, nel saggio 《無神論》 *Wushenlun* (Ateismo),⁴³⁴ egli critica aspramente l'agnosticismo kantiano in merito alla possibilità di accogliere gli argomenti ontologico, cosmologico e teleologico per provare l'esistenza di Dio o, al contrario, di dichiararne la non esistenza. Egli pensa invece

⁴³² Zhang Binglin, *Minbao* n°9 (1906), Shijiazhuang, 1996, pp.568-584

⁴³³ *Ivi*, pp.569-573

⁴³⁴ *Minbao* n°8, 1906

che, analogamente alla possibilità di risalire alla realtà “noumenica”, sia anche possibile, attraverso passaggi logici successivi, dimostrare l’esistenza di Dio.⁴³⁵

Con le dovute differenze, sia Liang Qichao che Zhang Binglin presentano quindi Kant e la sua impostazione gnoseologica privandola dell’impatto critico dirompente che invece per sua natura possiede, quasi “addomesticandola” grazie all’utilizzo di termini e categorie buddhiste. In questa maniera il filosofo tedesco appare ai lettori cinesi come uno dei tanti pensatori, occidentali e non solo, che sostengono la natura illusoria della conoscenza sensoriale contrapponendola alla conoscenza, cioè all’ intuizione, della realtà vera.

3.1.3 Wang Guowei e la “sete di metafisica eccelsa ed etica sublime”

Il primo intellettuale cinese che si impegni seriamente a capire Kant e il suo pensiero, evitando, diversamente da Liang Qichao e Zhang Binglin, di depotenziarne l’impianto epistemologico e ridurne l’impatto critico (che rappresenta una delle sue caratteristiche peculiari e maggiormente avvertite, almeno in Occidente, del filosofo tedesco), è **Wang Guowei**. L’interesse verso il pensiero occidentale nasce in lui molto presto, negli ultimi anni del XIX° secolo: ma solo a partire dal 1902, grazie alle sollecitazioni del suo mentore 藤田豊八 Fujita Toyohachi (1870-1929), egli inizia a studiarlo approfonditamente, prima traducendo in cinese *Tetsugaku gairon* di Kuwaki Genyoku,⁴³⁶ che contiene una trattazione del pensiero kantiano, e in particolare della sua gnoseologia e in seguito iniziando la lettura della *Critica della ragion pura*, che dal 1903 in poi legge e rilegge ripetutamente.⁴³⁷

Egli si scontra tuttavia con la difficoltà di comprensione del pensiero kantiano e, come da lui stesso riferito nella nota autobiografica del 1907 che funge da prefazione alla raccolta di saggi 《靜安文集》 *Jing’An wenji*, “...lo misi da parte per un po’ di tempo e iniziai a leggere *Il mondo come volontà e rappresentazione* di

⁴³⁵ Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant’s Thing in Themselves*, 2011, p.174

⁴³⁶ Cfr. Il capitolo precedente

⁴³⁷ *Ivi*, pp.176-177

Schopenhauer, i cui contenuti trovai convincenti e lo stile incisivo; lo lessi due volte in un anno.... Quando raggiunsi il mio 29esimo anno di età (nel 1905), ritornai su Kant e lo trovai non più così ostico come quando lo avevo letto in precedenza e, oltre alla *Critica della ragion pura*, iniziai a studiare le sue teorie di etica ed estetica. In quell'anno ho letto Kant per la quarta volta e l'ho trovato ancor meno arduo da capire.”⁴³⁸ Proprio a quegli anni di studio e di lettura della *Critica della ragion pura* risale la pubblicazione di diversi saggi riguardanti il filosofo tedesco, la gran parte pubblicati all'interno del periodico 《教育世界》 *Jiaoyu shijie*, oltre che un breve elogio in versi dedicato a Kant, intitolato 《汗德像贊》 *Hande xiangzan*:⁴³⁹ 《汗德之哲學》 *Hande zhi zhexue*, 《汗德之哲學說》 *Hande zhi zheshuo* (Le teorie filosofiche di Kant), 《汗德之事實及其著書》 *Hande zhi shishi ji qi zhushu* (Fatti e opere di Kant), 《汗德之知識論》 *Hande zhi zhishilun* (La teoria

⁴³⁸ Wang Guowei, 2011, pp.38-40; cit. in: J. Bonner, *Wang Kuo-wei. An Intellectual Biography*, Cambridge, Harvard University press, 1986, pp.56-65

⁴³⁹ 人之最靈，厥維天官，外以接物，內用反觀

小知問問，敝帚是享，群言淆亂，孰正其枉
大疑潭潭，是糞是除，中道而返，失其故居
篤生哲人，凱尼之堡，息彼眾喙，示我大道
觀外於空，觀內於時，諸果粲然，厥因之隨
凡此數者，知物之式，存於能知，不存於物
匪言之艱，證之維艱，雲靄解駁，秋山巉巖
赤日中天，燭彼窮陽，丹鳳在霄，百鳥皆瘖
谷可為陵，山可為藪，萬歲千秋，公名不朽

In generale questo componimento in versi è pieno di metafore ed allegorie direttamente riconducibili alle teorie kantiane e di elogi e riconoscimenti verso il filosofo tedesco. I versi più significativi sono sicuramente il quarto e il quinto, in cui afferma che “A Königsberg è nato un grande filosofo, che ha posto fine alle dispute (tra le diverse opinioni) e mi ha mostrato la Grande Via. Esternamente mi ha mostrato lo spazio, internamente il tempo, tutto è stato ordinato secondo il principio di causalità.” E ancora nel sesto verso “Tutte queste cose, la facoltà umana di conoscerle, è insita nella conoscenza stessa, non è innata alle cose (in sé)”. Nel verso seguente le ultime due quartine racchiudono la grande stima che Wang Guowei ha per Kant in quanto “Ha separato le nuvole (per farci vedere il sole) e ci ha mostrato la montagna autunnale ripida e scoscesa (ovvero, come l'autunno fa cadere le foglie e mostra la montagna nuda e spoglia di foglie così come è realmente, così Kant ha mostrato la verità sul mondo).

della conoscenza di Kant), 《德國哲學家汗德》 *Deguo zhexuejia Hande* (Il filosofo tedesco Kant). Di questi, sicuramente i più significativi sono 《汗德之哲學說》 *Hande zhi zhexueshuo* e 《汗德之知識論》 *Hande zhi zhishilun*, entrambi pubblicati nel numero di maggio di *Jiaoyu shijie* del 1904.

Il primo presenta, in linee generali, la struttura della filosofia kantiana, illustrandone brevemente i punti salienti col richiamo alle tre *Critiche*. Il secondo invece tratta nello specifico della gnoseologia kantiana, seguendone l'esposizione della *Critica della Ragion Pura* e consta di 10 sezioni: la prima funge da introduzione al pensiero del filosofo di Königsberg; la seconda e la terza descrivono l'estetica trascendentale; la quarta, quinta, sesta e settima riassumono il contenuto della *Analitica trascendentale*, con particolare attenzione alla esposizione del modo in cui le categorie ordinano i dati provenienti dall'esperienza, a cosa si debba intendere per deduzione trascendentale e, per finire, a come la conoscenza data dalla sintesi di intelletto e sensibilità vada considerata "universale e necessaria"; le ultime due parti del saggio sono invece una sintesi della *Dialettica trascendentale*, e cercano di spiegare al lettore cinese la invalicabilità dei confini dell'esperienza sensibile da parte della conoscenza umana, la suddivisione del mondo in *fenomeno* (現象 *xianxiang*) e *noumeno/cosa in sé* (物之自身 *wu zhi zishen*) affermando che le *cose in sé*, "sebbene non siano oggetto di conoscenza, non possano non essere pensate".⁴⁴⁰

Wang Guowei risulta inoltre essere uno dei primi pensatori dell'epoca a introdurre l'estetica tedesca in Cina: l'estetica "disinteressata" di Kant, egli crede, potrebbe prestare un grande contributo al cambiamento dell'assetto dei rapporti tra arte, morale e politica nella Cina dell'epoca.⁴⁴¹ Va notato tuttavia che, nonostante gli sforzi, Wang si accorge ben presto di come Kant tradisca, a suo modo di vedere, le grandi aspettative che egli vi ha riposto, di estinguere la sua sete di "metafisica eccelsa e di etica sublime"⁴⁴². La inaccessibilità conoscitiva della *cosa in sé*, categoricamente asserita, impedisce allo studioso di trovare risposte alla

⁴⁴⁰ “雖不能為知識之對象，然吾人不能不思之”，Wang Guowei, maggio 1904.

⁴⁴¹ Liu Gangji, *Verbreitung und Einfluss der Deutschen Ästhetik in China, Forschung und Lehre an der Universität Trier*, Sonderheft 10, 1996, pp.4-7.

⁴⁴² Wang Guowei, 2011, p.40.

propria sete di conoscenza in ambito metafisico, che rappresenta probabilmente la ragione fondamentale del suo avvicinamento al pensiero occidentale. Negli anni successivi, egli si dedica quindi allo studio di Schopenhauer e Nietzsche, sperando che essi possano fornirgli le risposte che Kant non ha saputo dargli.⁴⁴³ Tuttavia, si accorge presto che i suoi studi filosofici non hanno l'esito sperato e, deluso e disilluso, egli preferisce dedicarsi alla letteratura e alla storia, discipline per le quali è divenuto poi famoso in seguito.⁴⁴⁴

3.1.4 Cai Yuanpei e Kant tra estetica e scienza

Nel decennio che segue, nonostante il periodo risulti caratterizzato da un certo conservatorismo anche in ambito filosofico, uno dei pochi intellettuali che si occupi di Kant è **Cai Yuanpei** (1868-1940), che focalizza tuttavia il suo interesse su aspetti diversi della filosofia kantiana rispetto a quelli dei suoi predecessori all'inizio del secolo, in particolare Liang Qichao e Zhang Binglin.

Dopo aver esposto, in 《哲學要領》 *Zhexue yaoling* del 1903, in termini molto generali il pensiero kantiano, si reca in Germania e trascorre tre anni presso l'Università di Lipsia dedicandosi a studi di filosofia, estetica, storia dell'arte, psicologia e letteratura. Un particolare interesse per la pittura e la musica lo induce ad avvicinarsi agli studi di estetica, approfondendo particolarmente quella kantiana, attratto dalle caratteristiche che la denotano: la *trascendenza*, cioè il principio trascendentale della finalità della natura, e l'*universalità*,⁴⁴⁵ il carattere che di conseguenza assume il giudizio riflettente. E difatti, a partire dagli anni 10', pubblica diversi saggi che vertono su argomenti collegati al pensiero kantiano, e specificatamente all'estetica.

La sua profonda ammirazione per l'estetica kantiana traspare particolarmente da due suoi studi sull'argomento, 《康德美學術》 *Kangde meixueshu*, (L'estetica di Kant) del 1916 e 《以美教代宗教說》 *Yi meijiao dai zongjiao shuo*,

⁴⁴³ Hermann Kogelschatz, *Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung*, Stuttgart: Franz Steiner, 1986, pp.142-161

⁴⁴⁴ J. Bonner, 1986, pp.87-96

⁴⁴⁵ *Bibliography and Biography Database*, p.564

(Educazione estetica piuttosto che religione), del 1917. Ciò che maggiormente lo colpisce sono le considerazioni kantiane sul “bello”, il suo poter essere, secondo le parole di Kant, “rappresentato, senza concetti, come l’oggetto di un piacere universale”⁴⁴⁶: “colui che ha coscienza di essere disinteressato nel piacere che prova di qualche cosa, continua Kant, non può giudicare la cosa medesima se non come contenente un motivo di piacere, che sia valevole per ciascuno.” Su questo aspetto non-utilitaristico del bello, si fonda quindi la sua universalità, una universalità la cui validità non è logica, legata cioè agli oggetti e alle leggi attraverso le quali li collochiamo in un ordine universale, ma è di natura soggettiva, legata alla facoltà di giudizio. Ne deriva che chiunque può trarre “compiacimento” (*Wohlgefallen*) dalla fruizione del bello, essendo esso non esclusivo di qualcuno: “il giudizio di gusto, dice ancora Kant, deve pretendere all’universalità soggettiva”.⁴⁴⁷

La universalità del bello risiede quindi nella facoltà di giudizio che produce una forma di universalità affatto diversa, seppure complementare, rispetto a quella logica, espressa da quello che Kant chiama giudizio determinante: “Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell’universale. Se è dato l’universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (...) è determinante. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l’universale, esso è semplicemente riflettente.”⁴⁴⁸

L’impostazione kantiana della tematica estetica che rivendica il fondamento trascendentale e l’universalità del giudizio riflettente, di gusto o teleologico, consente a Cai di rivendicare l’importanza della educazione estetica che, secondo lui, permetterebbe di formare persone prive di interessi personali ed egoistici, disposte a sacrificare loro stessi per il bene altrui, secondo il classico modello confuciano.⁴⁴⁹

Alcuni anni dopo, nel 1920, egli pubblica, inoltre, 《美學的進化》 *Meixue de jinhua*, (L’evoluzione dell’estetica), in cui compie un *excursus* sulla storia dell’estetica occidentale, in particolare su quella tedesca, partendo dalle origini

⁴⁴⁶ *Critica del giudizio*, § 6

⁴⁴⁷ *ibidem*

⁴⁴⁸ *Critica del giudizio*, Introduzione, IV

⁴⁴⁹ Liu Gangji, 1996, pp.11-13.

greche della disciplina, l'estetica di Platone e Aristotele, fino ad arrivare a Hume e Burke. Viene inoltre evidenziata l'importanza dell'opera *Aesthetica* di Baumgarten, di cui del resto già aveva parlato in *Zhexue yaoling* circa l'origine e l'uso del termine nel lessico filosofico del Settecento. Segue quindi una dettagliata descrizione dell'estetica kantiana in relazione alle tre *Critiche*, all'interno della quale sottolinea l'importanza del giudizio estetico in quanto capace di "unire" il mondo dei "fenomeni" e il mondo delle "cose in sé".⁴⁵⁰

Cai Yuanpei affronta poi anche altri aspetti del pensiero kantiano. Nel 1919 pubblica il saggio 《哲學與科學》 *Zhexue yu kexue*, in cui parla del rapporto tra filosofia e scienza: egli afferma che in Occidente, sin dai tempi di Platone e Aristotele, fino a Bacone, Cartesio, Locke etc. la scienza è sempre stata considerata parte integrante della filosofia; ciò, continua Cai, cambia allorché Kant pubblica la prima *Critica*: "nel momento in cui Kant pubblica la *Critica della Ragion Pura*, la conoscenza delle persone viene divisa nelle due tipologie di *a priori* (先天) e *a posteriori* (後天): l'*a priori* è la conoscenza che già si ha, (固有), diremmo noi innata, quella *a posteriori* deriva dall'esperienza; la prima consiste in "impressioni, riflessioni" (感想), la seconda è analitica (分析法); la prima costituisce la filosofia - qui chiamata da Cai sia 哲學 *zhexue* che 玄學 *xuanxue* - mentre la seconda costituisce la scienza. Di conseguenza, filosofia e scienza hanno confini ben marcati."⁴⁵¹

Senza soffermarci sulla correttezza di questa interpretazione, che sembra in realtà un po' generica, trascurando che per Kant la conoscenza è sintesi di elementi *a posteriori* secondo principi *a priori*, ciò che va invece sottolineato è l'importanza fondamentale riconosciuta al filosofo di Königsberg da parte di Cai Yuanpei: e grazie proprio all'autorevolezza di questo interprete, viene favorito la divulgazione del pensiero kantiano nella Cina dell'epoca.

⁴⁵⁰ 黃見德 Huang Jiande, 《西方哲學東漸史》 *Xifang zhexue dongjian shi* (Storia dell'assimilazione della filosofia occidentale in Oriente), Pechino, Renmin chubanshe, 2006, pp.298-299

⁴⁵¹ Cai Yuanpei, *Zhexue yu kexue*, pubblicato in *Beijing Daxue rikan*, vol.1, n°1, gennaio 1919, in: *Cai Yuanpei quanji*, vol.3, 1984, p.251

3.1.5 Diffusione e promozione generale di Kant e del suo pensiero

Si chiude in questo modo quella che può essere definita solamente la fase “iniziale” della ricezione di Kant in Cina, caratterizzata dal fatto che gli studiosi cinesi che se ne occupano, puntano la propria attenzione generalmente su aspetti specifici del pensiero kantiano, soprattutto gnoseologia ed estetica. La fine degli anni '10 segna infatti un cambiamento di rotta nel panorama culturale cinese generale: oltre al ben noto movimento del 4 maggio 1919, in ambito filosofico, proprio nello stesso anno, assume grande importanza l'inaugurazione del primo dipartimento moderno di filosofia all'Università di Pechino. Del dipartimento entrano a far parte numerosi intellettuali e studiosi che hanno perfezionato i propri studi in Giappone, Europa e USA e che quindi sono al corrente delle principali tendenze filosofiche dell'epoca. Essi introducono per la prima volta in Cina una grande varietà di idee e riflessioni, contribuendo così al rapido aumento di lettori e persone interessate ad argomenti filosofici.

Nei saggi e articoli dei docenti del dipartimento, Kant diventa uno dei più discussi e analizzati pensatori europei, e vengono affrontati sostanzialmente tutti i diversi aspetti legati alla sua filosofia, e non solo quelli.⁴⁵²

Tra i primi ad inaugurare questa nuova fase di studio di Kant va annoverato 宗白華 Zong Baihua (1897-1986), famoso per i suoi contributi alla fondazione di una corrente estetica cinese, grazie anche ai suoi studi dedicati proprio alla promozione e diffusione del pensiero kantiano. Tra l'altro, nel 1964, egli traduce in cinese la *Critica del Giudizio*, pubblicata tuttavia solamente nel 1985. Due suoi saggi intitolati 《康德唯心論哲學大意》 *Kangde weixinlun zhexue dayi*, (Schema generale della filosofia idealista di Kant), e 《康德空間唯心論》 *Kangde kongjian weixinlun*, (L'idealismo spaziale di Kant), vengono pubblicati nel maggio del 1919 in 《晨報》 *Chenbao*.⁴⁵³ Altre pubblicazioni riguardanti Kant in quegli anni sono 《康德的教育意見》 *Kangde de jiaoyu yijian*, (Considerazioni di Kant sull'educazione), 《哲學的改造和現代的康德哲學》 *Zhexue de gaizao he xiandai de Kangde zhexue*, (I mutamenti della filosofia e la filosofia kantiana moderna) di 沈甘霖 Shen Ganlin

⁴⁵² Huang, 2006, pp.334-335

⁴⁵³ Huang, 2006, p.335; *Bibliography and Biography Database*, p.574

comparse rispettivamente in 《上海學刊》 *Shanghai xuekan* e 《學燈》 *Xuedeng* nel 1920; due anni più tardi 王中君 Wang Zhongjun pubblica l'articolo 《康德的認識論和馬克思的認識論》 *Kangde de renshilun he Makesi de renshilun*, (La gnoseologia di Kant e la gnoseologia di Marx), nel periodico 今日《 *Jinri*, mentre 訥生 Ren Sheng pubblica in 《東方雜誌》 *Dongfang zazhi* il saggio 《康德與愛因斯坦》 *Kangde yu Aiyinsitan*, (Kant e Einstein). Nello stesso anno viene tradotta e pubblicata in cinese da parte di due membri dell'Associazione di studi Marxisti, Shang Chengzu e Luo Aijie, *Immanuel Kants leben*, biografia di Kant redatta dal filosofo neokantiano tedesco Karl Vörländer nel 1911. Lungi dal trattarsi di un mero resoconto della vita del filosofo di Königsberg, questa biografia, la cui edizione cinese è intitolata 《康德傳》 *Kangde zhuan*, narra le vicende della vita di Kant illustrandone dettagliatamente il lavoro accademico e i fondamentali contributi alla filosofia mondiale; nella sua semplicità e immediatezza, si tratta di un testo perfetto per quel pubblico cinese che ancora non è introdotto a Kant e al suo pensiero, e rappresenta un'importante tappa nel percorso di diffusione del filosofo in Cina.⁴⁵⁴ Gli fanno eco altre due biografie pubblicate alcuni anni dopo, 《康德》 *Kangde, Kant*, e 《康德的生活》 *Kangde de shenghuo*, (Vita di Kant), scritte rispettivamente da 范壽康 Fan Shoukang e Qiu Ling nel 1926 e 1929. Ulteriore contributo alla diffusione di Kant è dato dalla pubblicazione di 《杜里舒講演錄》 *Dulishu jiangyan lu*, raccolta delle lezioni tenute dal filosofo e biologo tedesco Hans Dreisch durante la sua visita in Cina nel 1923, in cui vengono trattate le teorie filosofiche di un gran numero di pensatori occidentali, da Bacone a Berkeley, a Hobbes, Hume, Locke fino ad arrivare a Leibniz, Kant, Hegel e Fichte.

La spinta decisiva alla diffusione massima di Kant si ha tuttavia nel 1924, allorché lo studioso e filosofo 張頤 Zhang Yi (1887-1969) torna in patria dopo più di 10 anni passati all'estero, principalmente tra USA, Inghilterra e Germania, per approfondire i suoi studi in ambito filosofico,⁴⁵⁵ e assume la cattedra di filosofia

⁴⁵⁴ Huang, 2006, p.335; *Bibliography and Biography Database*, p.574

⁴⁵⁵ Zhang Yi studia per 6 anni presso la Michigan State University ottenendo una laurea in letteratura, una in pedagogia e il dottorato in filosofia. Conseguisce un ulteriore dottorato in filosofia presso l'Università di Oxford tra il 1919 e il 1921 (si tratta del primo cinese ad ottenere un dottora-

presso il neonato Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pechino. Il suo interesse per la filosofia tedesca, in particolare Kant e Hegel, contribuisce alla pubblicazione delle due già citate edizioni speciali dei periodici 《學醫》 *Xueyi* e 《民鐸雜誌》 *Minduo zazhi* in occasione del bicentenario della nascita di Kant. Tra i numerosi articoli e saggi pubblicati nelle due riviste, spiccano senza dubbio i contributi di 張銘鼎 Zhang Mingding e di Fan Shoukang, due prolifici studiosi specialisti di Kant, nonché due saggi intitolati 《‘純粹理性批判’ 梗概》 “*Chuncui lixing pipan*” *genggai* e 《‘實踐理性批判’ 梗概》 “*Shijian lixing pipan*” *genggai* rispettivamente di 胡嘉 Hu Jia e 楊文杞 Yang Wenqi, che altro non sono che sinossi della *Critica della Ragion Pura* e della *Critica della Ragion Pratica*, a riprova della funzione non solo celebrativa, ma anche divulgativa della pubblicazione.

Tralasciando la questione lessicale che torna alla ribalta con la pubblicazione di queste due edizioni speciali delle riviste, vale la pena spendere qualche parola nel dettaglio su almeno due saggi contenuti rispettivamente in 《民鐸雜誌》 *Minduo zazhi* e 《學醫》 *Xueyi*. Il primo, ad opera di Zhang Mingding, si intitola 《康德批判哲學之形式說》 *Kangde pipan zhexue zhi xingshishuo*, (Il formalismo della filosofica critica di Kant),⁴⁵⁶ e tenta di spiegare al lettore cinese come e perché si parla di criticismo kantiano. Zhang afferma testualmente:

“(...) Egli (Kant) attraverso il razionalismo sottopone a giudizio tutte le teorie del passato e, partendo dai tre campi della scienza, della morale e dell'arte, si pone lo scopo di stabilire basi certe e di perfezionarne ulteriormente lo spirito critico. Quindi, ciò a cui (Kant) dà maggiormente enfasi è la ragione. In altre parole, attraverso i principi di universalità (*Allgemeinheit*, *Allgemeingültigkeit*, 普遍妥當性 *pubian tuodangxing*) e necessità (*Notwendigkeit*, 必然性 *biranxing*), egli fornisce

to presso il prestigioso istituto britannico). Nel 1921 si trasferisce ad Erlangen, in Germania, per approfondire i suoi studi su Kant e Hegel, e, per motivi accademici, si reca anche in Francia e in Italia.

⁴⁵⁶ Zhang Mingding, in: *Minduo zazhi* 6, 4: pp. 1-23 (impaginazione interna), 1925

una valida base ai giudizi sintetici *a priori* (先天綜合判斷 *xiantian zonghe panduan*). (...)⁴⁵⁷

L'autore del saggio continua affermando che il denominatore comune che attraversa l'intero pensiero kantiano in tutte e tre le *Critiche*, ravvisabile nelle sue teorie sulla conoscenza, sulla morale e sull'arte, è il formalismo. Il perché di questa centralità della "forma" in Kant viene spiegato anch'esso nel saggio:

"(...) Nella storia della filosofia occidentale, non importa se in ambito gnoseologico, etico o estetico, tutto è sempre stato caratterizzato dalla divisione e dalla disputa tra idealismo ed empirismo, senza che si riesca mai a stabilire quale fosse vero e quale no; di conseguenza mancavano in assoluto standard universali e principi necessari. Kant, non soddisfatto delle due teorie suddette (...) ha stabilito un nuovo concetto, elaborato un nuovo metodo. Questo nuovo metodo, utilizzando le stesse parole di Kant, si chiama "criticismo" (批判論 *pipanlun*). Invece il nuovo concetto in questione, a mio avviso, è il "formalismo" (形式說 *xingshishuo*). (...)⁴⁵⁸

Il saggio quindi prosegue spiegando nel dettaglio perché il concetto di "forma" in Kant è fondamentale nei tre diversi ambiti già enunciati dall'autore, ovvero conoscenza, morale e arte: sembra che egli intenda sottolineare come, nei tre ambiti indicati, il carattere di universalità e necessità sia conferito proprio dall'elemento formale, trascendentale *a priori*, alla conoscenza scientifica, all'azione morale e al giudizio riflettente. Interessante è anche la sua spiegazione circa la funzione dell'*Io penso* (我思 *wo si*), alla base di ogni possibile conoscenza e,

⁴⁵⁷ "(...) 他要根據理性主義，將從前一切學說加以評價，以便從科學、道德、藝術三大文化領域中，得建設出一個確實的基礎而完成其批判精神。所以他最注重的東西，就是理性。換句話說，也就是要從普遍妥當性 (*Allgemeingültigkeit*)與必然性 (*Notwendigkeit*)中，為先天綜合判斷樹立一個確實的根據來。(...)" *ibidem*, cit. in: Huang, 2006, p.339

⁴⁵⁸ "在西洋哲學史上，無論是知識學，到的學，或是審美哲學，都經過了唯理論和經驗論一番割據和爭執，(...) 因而沒有什麼普遍的標準同必然的原則。康氏因不滿意以上二說起見，遂欲於二說之間，建設一個新概念，樹立一種新方法。這種新方法，在他講起來，就是批判論。而這個新概念，在我看起來，就是形式說" *ibidem*, cit. in: Huang, 2006, p.340

per vie indirette, anche alla base del cosiddetto primato della ragion pratica (*Primat der praktischen Vernunft*, 實踐理性的優越 *shijian lixing de youyue*).

Senza addentrarci nella questione riguardante la corretta interpretazione e comprensione da parte di Zhang Mingding del “formalismo” e del “criticismo” kantiano, è indubbio il grande contributo alla diffusione di Kant dato da questo saggio: vuoi in quanto uno dei primi ad addentrarsi in temi così dettagliati come l’Io penso e il primato della ragion pratica; vuoi perché pone Kant, con il suo “criticismo”, al di fuori della rigida categorizzazione generale come esponente dell’“Idealismo tedesco” come invece sovente veniva presentato soprattutto in precedenza.

Il secondo saggio preso in esame che merita particolare attenzione è intitolato 《康德知識哲學概說》 *Kangde zhishi zhexue gaishuo*, (Lineamenti della filosofia della conoscenza di Kant),⁴⁵⁹ redatto da Fan Shoukang, uno dei principali studiosi ed esperti di Kant del periodo, peraltro già menzionato nel capitolo precedente a proposito delle diverse rese di *a priori* e *trascendentale*, Oggetto del saggio è, come appare evidente già dal titolo, la gnoseologia kantiana, già presa in esame in pubblicazioni precedenti, ma solo sotto forma di mero resoconto di quanto enunciato da Kant nella *Critica della Ragion Pura*. Intento di Fan è quello di accompagnare il pubblico cinese per mano nello studio ed analisi della teoria della conoscenza del filosofo di Königsberg e già nella prima parte del testo fornisce un preambolo importante per il lettore:

“(...) (Kant) aveva espresso un sentimento di insoddisfazione sia verso l’idealismo, sia verso l’empirismo. Secondo il suo punto di vista, solo con le funzioni teoriche (單是理論的作用 *dan shi lilun de zuoyong*, intese qui probabilmente come “esclusivo uso dell’intelletto”), non è possibile dare forma a ciò che noi chiamiamo conoscenza, e solo con il mondo esterno e gli oggetti (只是由外界與事物 *zhishi you waijie yu shiwu*) non si può costituire la conoscenza che noi cerchiamo (...)”⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Fan Shoukang, in: *Xueyi* 6, 5: pp.1-30 (impaginazione interna), 1924

⁴⁶⁰“(...) 對於唯理說及經驗說同表一種不滿之感。照他的見解，單是理論的作用並不能形成我們所談的知識，而只是由外界與事物也不能構成我們所求的知識的。 (...)” *Ibidem*; cit. in: Huang, 2006, pp.344-345

Fan Shoukang continua affermando che Kant ha diviso la conoscenza in due elementi distinti ma inseparabili, forma (形式) e materia (材料 *cailiao*, nel senso di “dati, informazioni”): quest’ultima ci viene fornito dall’esperienza, ed è *a posteriori*, la forma invece è innata nel nostro intelletto, ed è quindi *a priori*. Poco più avanti, sulla falsariga di quanto dice anche Zhang Mingding nel testo prima preso in esame, continua:⁴⁶¹

“(...) Kant nel trovarsi in mezzo ai due (idealismo ed empirismo) dischiude una prospettiva nuova (...) Senza forma, la materia è priva di regola, senza ordine, senza unità. Senza la materia, la forma difficilmente evita di essere vuota, indistinta, confusa. (...)”⁴⁶²

Ciò che Fan evidenzia è come per Kant una conoscenza senza le caratteristiche oggettive di universalità e necessarietà non possa essere considerata vera conoscenza,⁴⁶³ e questa è possibile solo grazie alla combinazione dei due elementi di forma e materia (dati). Il testo quindi prosegue spiegando come l’obiettivo di Kant, e in particolare della *Critica della Ragion Pura*, sia quello di risolvere la questione gnoseologica circa le condizioni possibili di una conoscenza attraverso la sintesi tra dati sensibili e forma a priori. Interessante, inoltre, ai fini della questione lessicale, appare la proposta di traduzione che l’autore avanza per *appercezione trascendentale*, omessa invece dal saggio di Zhang Mingding, che si limita ad utilizzare solamente l’espressione *Io penso*. Inizialmente egli utilizza l’espressione 知識先天的條件之統一作用 *zhishi xiantian de tiaojian zhi tongyi zuoyong*, che suona letteralmente “funzione unificatrice delle condizioni *a priori* della conoscenza”, in seguito ricorrere invece a quella che viene considerata traduzione standard di *appercezione trascendentale*, ovvero 先天統覺 *xiantian tongjue*.

⁴⁶¹ Se è vero che il numero celebrativo di *Xueyi* dedicato a Kant viene pubblicato nel 1924, mentre la corrispondente edizione speciale di *Minduo zazhi* nel 1925, si tratta in ogni caso di articoli e saggi redatti appositamente in occasione del bicentenario della nascita di Kant, e non è ben chiaro quando essi siano stati effettivamente scritti ed ultimati. Alla luce di ciò, è difficile quindi stabilire eventuali influenze di un autore su di un altro.

⁴⁶² “(...) 康德則站在兩者之間而獨辟一種新的見地。 (...) 無形式，則材料就無規則，就無秩序，就無統一。無材料，則形式也就難免空虛，難免茫漠，難免糊塗。 (...)”, Fan Shoukang, 1924; cit. in: Huang, 2006, p.345

⁴⁶³ “沒有含客觀的普遍性與必然性的知識不能稱為真正的知識。”, *ibidem*; cit. in: Huang, 2006, p.345

In ogni caso, anche in questo saggio, sono evidenti alcune incomprensioni dell'autore circa specifici concetti e impostazioni kantiane: questo, tuttavia, non incide molto sul significato del suo contributo alla diffusione e alla promozione di Kant in Cina, forse anche maggiore di quello fornito dal saggio di Zhang Mingding, probabilmente in virtù del fatto che Fan Shoukang continua anche negli anni successivi a pubblicare con successo saggi e articoli sul criticismo kantiano, acquisendo la fama di autorevole interprete del grande pensatore tedesco.⁴⁶⁴

Altri testi contenuti nei due numeri speciali di *Xueyi* e *Minduo zazhi* degni di menzione sono sicuramente 《康德審美哲學概說》 *Kangde shenmei zhexue gaishuo*, (Lineamenti della filosofia estetica di Kant) di 虞山 Yu Shan, e 《康德之美學思想》 *Kangde zhi meixue sixiang*, (Il pensiero estetico di Kant) di 呂澂 Lü Cheng, che approfondiscono ulteriormente, rispetto ai predecessori, non escluso lo stesso Cai Yuanpei, la trattazione dell'estetica kantiana e del suo essere al contempo soggettiva ed universale;⁴⁶⁵ inoltre non mancano saggi ed articoli riguardanti nello specifico la visione religiosa di Kant, la sua etica, il suo pensiero politico.

Se tuttavia, come già evidenziato, questa nuova fase di promozione e divulgazione del pensiero di Kant si traduce nella trattazione critica di diversi aspetti del suo pensiero filosofico, e non soltanto di quello, è ancora più vero che le tematiche principali affrontate dagli studiosi cinesi restano l'estetica e soprattutto la teoria della conoscenza: e questo perché proprio in questo ambito Kant ha “rovesciato la metafisica che la faceva da padrona nelle filosofie precedenti; di conseguenza nelle filosofie successive si è passati dallo studio sulla sostanza (實體) allo studio sulla conoscenza stessa”.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Sicuramente degni di nota sono la già menzionata biografia di Kant 《康德》 *Kangde* del 1926 e 《認識論淺說》 *Renshilun qianshuo* (“Introduzione elementare alla teoria della conoscenza”) del 1927. In particolare, quest'ultima spiega in termini ancora più semplici e comprensibili le caratteristiche della gnoseologia kantiana, sottolineando ancora di più la vena divulgativa dell'autore che già è ravvisabile nel suo saggio del 1924. (*Bibliography and Biography Database*, p.575)

⁴⁶⁵ Huang, 2006, pp.348-350

⁴⁶⁶ 雲莊 Yun Zhuang, 《康德誕生二百周年紀念號 弁言》 *Kangde dansheng erbai zhounian jinian hao bianyan* (“Prefazione al numero commemorativo per il bicentenario della nascita di Kant”), *Xueyi* 6, 5, 1924; cit. in: Huang, 2006, pp.350-351

Dopo due decenni, il riconoscimento da parte dei cinesi di questa che Kant stesso definisce “rivoluzione copernicana” in ambito conoscitivo dimostra come la sempre maggiore promozione e divulgazione dell’opera del filosofo di Königsberg incarni perfettamente lo spirito di cambiamento e la sete di conoscenza che caratterizza il movimento Nuova Cultura dal 1919 in poi. Che in questa messe di studi e di ricerche si possano riscontrare incomprensioni interpretative o fraintendimenti di singoli aspetti del suo pensiero, insieme ad alcune imprecisioni lessicali nella resa dei concetti fondamentali, non deve meravigliare molto: vuoi per le intrinseche difficoltà che la lettura di Kant comunque comporta, vuoi per una non ancora completa conoscenza, da parte della cultura filosofica cinese, di tutta la tradizione filosofica occidentale all’interno della quale si sviluppa, anche dal punto di vista dell’uso del lessico, il criticismo. Quello che maggiormente importa è constatare è che anche questi studi contribuiscano al rinnovamento e allo sviluppo della Cina in ambito politico, sociale ed economico;⁴⁶⁷ che, anche per loro merito, si sviluppi la consapevolezza della esigenza di procedere verso l’affermazione del pensiero scientifico e della innovazione, opposta al conservatorismo e al conformismo delle vecchie tradizioni.

3.1.6 Gli anni Trenta e l’epistemologia kantiana di Zhang Dongsun

Dopo il fermento e l’ascesa dell’interesse per Kant negli anni Venti, gli anni Trenta, dal punto di vista della varietà e del numero di pubblicazioni accademiche a lui dedicate, si presentano decisamente più poveri. Tuttavia, a quegli anni risalgono le prime due traduzioni cinesi della *Critica della Ragion Pura*: la prima, 《純粹理性的批判》 *Chuncui lixing de pipan*, a cura di Hu Renyuan, apparsa prima in 8 fascicoli nel 1931 e poi ripubblicata in volume unico nel 1935; la seconda, a cura di Lan Gongwu, viene ultimata nel 1935, ma pubblicata solo postuma nel 1957. Vengono anche pubblicati alcuni saggi su Kant, ma si tratta, nella maggior parte dei casi, di testi che non recano alcun nuovo contributo al vivo dibattito scaturito

⁴⁶⁷Huang, 2006, p.351

negli anni Venti intorno al filosofo di Königsberg.⁴⁶⁸ Eccezione di rilievo è quella rappresentata dal già più volte menzionato **Zhang Dongsun**, assiduo lettore di Kant, uno studioso che, almeno fino a quel momento, meglio ne interpreta lo spirito all'interno della filosofia cinese. Dopo il suo soggiorno in Giappone, dove studia filosofia all'Università di Tokyo, torna in Cina nel 1911 e insegna in numerose università, compresa quella di Pechino. Molteplice la sua produzione, concentrata soprattutto tra il 1924, anno in cui pubblica 《科學與哲學》 *Kexue yu zhexue*, (Scienza e filosofia) e la metà degli anni '40, allorché pubblica i suoi scritti più maturi: 《知識與文化》 *Zhishi yu wenhua*, (Conoscenza e Cultura), 《理想與社會》 *Lixiang yu shehui*, (Ideale e società), infine, 《理想與民主》 *lixiang yu mingzhu* (Ideale e democrazia), tutti risalenti al 1946.⁴⁶⁹ Vicino, per educazione, al confucianesimo, che ne condiziona positivamente il senso di attaccamento e responsabilità per il suo Paese, nonostante accetti le tesi evoluzionistiche di Darwin, viene profondamente influenzato dall'impostazione gnoseologica di Kant che egli approfondisce e rielabora nella sua opera più significativa, 《認識論》 *Renshilun*, (Epistemologia), pubblicata a metà degli anni Trenta, precisamente nel 1934. Alla cosiddetta "epistemologia monistica" (一元認識論), che riduce il conosciuto al conoscente, una forma di soggettivismo di matrice idealistica, e alla "epistemologia dualistica" (二元認識論), che invece mantiene la separazione tra soggetto e oggetto, di chiara ispirazione realistica, egli oppone la propria "epistemologia pluralistica" (多元認識論), fondata sulla separazione e irriducibilità di tutti e cinque gli elementi che contribuiscono all'atto conoscitivo, e cioè sensazioni, ordine esterno, forme trascendentali, postulati logici e concetti.⁴⁷⁰ Mentre Kant, con la deduzione trascendentale, pone al vertice della attività conoscitiva l'appercezione trascendentale-

⁴⁶⁸ Esempi di pubblicazioni risalenti a questo periodo sono 《康德》 *Kangde* di Nan Shuxi del 1934 e 《康德哲學》 *Kangde zhexue* ("La filosofia di Kant"), traduzione dal volume inglese *The philosophy of Immanuel Kant* di A.D. Dunlop (1913) a cura di Peng Jixiang del 1935. Si tratta tuttavia di testi che si limitano a promuovere e diffondere maggiormente l'interesse per Kant in Cina, senza tuttavia fornire contributi di rilievo al dibattito filosofico sul suo pensiero. (*Bibliography and Biography Database*, p.575)

⁴⁶⁹ Jiang Xinyan, *Zhang Dongsun: pluralistic epistemology and chinese philosophy*, in: Cheng, Bunnin, 2002, pp.57-59

⁴⁷⁰ Zhang Dongsun, 1934, p.106; cit. in: Cheng, Bunnin, 2002, p.58

le, legittimazione e unificazione di tutta l'attività conoscitiva dell'intelletto (*Io penso*), Zhang limita la attività conoscitiva alla sola appercezione, capovolgendo così il processo kantiano, dal molteplice all'unità, nel proprio inverso, dall'unità del tutto al molteplice.⁴⁷¹ Perciò, pur sostenendo la derivazione kantiana della propria filosofia, egli ne rivendica la originalità, come ribadisce nel 1937 in 《多元認識論重述》 *Duoyuan renshilun chongshu*, (Riformulazione dell'epistemologia pluralistica).⁴⁷²

In ogni caso, l'influenza kantiana sul suo pensiero si limita principalmente alla teoria della conoscenza: giacché, per gli altri aspetti della sua riflessione filosofica, come quelli relativi alla metafisica e alla cosmologia, egli sembra aderire alle tesi più tradizionalmente orientali ispirate al Buddhismo.

Per quel che concerne la diffusione di Kant e del suo pensiero, sicuramente da ricordare è la pubblicazione di 《近世西洋哲學史剛要》 *Jinshi xiyang zhexue shi gangyao* (1935), il compendio di storia della filosofia occidentale moderna, il cui quinto capitolo (intitolato 批判的哲學——康德 *Pipan de zhexue: Kangde*, (La filosofia critica – Kant) è interamente dedicato al filosofo di Königsberg.

Altro suo merito è quello di aver approfondito molto anche il rapporto tra pensiero cinese e filosofia occidentale, offrendo elementi di riflessione e valutazione anche al pensiero filosofico dei decenni successivi.

Negli anni Quaranta, per le note vicissitudini storico-politiche, mancano studi accademici specifici sulla filosofia occidentale e su Kant: la stessa sezione dedicata al filosofo in *Biography and Bibliography Database* dell'Università di Zurigo non segnala, per quel decennio, alcun saggio.

In verità risale a quegli anni uno dei testi che hanno più profondamente influenzato lo studio di Kant in Cina, nonostante la sua diffusione sia avvenuta in una ripubblicazione postuma del 1984. Si tratta di 《康德學述》 *Kangde xueshu* di 鄭昕 **Zheng Xin** (1905-1975), studioso formatosi prima nel Dipartimento di filosofia dell'Università Nankai di Tianjin (1924) e poi in Germania, dove, tra Berlino e

⁴⁷¹ Zhang Dongsun, 1934, pp.119-120; cit. in: Cheng, Bunnin, 2002, p.62

⁴⁷² Zhang Dongsun, 1937, p.96; cit. in: Cheng, Bunnin, 2002, p.62

Jena, trascorre 6 anni, tra il 1927 e il 1933, interessandosi alle correnti neokantiane.⁴⁷³ L'opera in questione consta di due prefazioni, due capitoli principali e un'appendice. Senza soffermarci troppo nei dettagli, la particolarità sta nell'ordine di trattazione degli argomenti. Difatti, il capitolo primo, intitolato “康德對玄學的批評” *Kangde dui xuanxue de piping*, (La critica di Kant alla metafisica), altro non è che una descrizione sintetica e una breve analisi della sezione dedicata alla Dialettica trascendentale nella *Critica della Ragion Pura*, mentre il secondo capitolo, 《康德論知識》 *Kangde lun zhishi*, (La conoscenza esposta da Kant), riprende i punti focali dell'Estetica e dell'Analitica trascendentale.

Probabilmente il pubblico a cui si rivolge Zheng è formato da lettori cinesi che già possiedono conoscenze rudimentali della filosofia kantiana⁴⁷⁴ o che, in qualche modo, hanno avuto modo di leggere qualcuno dei numerosi saggi ed articoli pubblicati nei venti anni precedenti: e questo è legittimo dedurlo dal fatto che, per chi si avvicini a Kant per la prima volta, sarebbe oggettivamente molto difficile addentrarsi nella Dialettica trascendentale senza aver prima affrontato l'Estetica e l'Analitica trascendentale. Questo capovolgimento di ordine va inoltre ricercato nella plausibile intenzione dell'autore di mettere in risalto il carattere “rivoluzionario” del pensiero kantiano nella storia della filosofia occidentale tramite la sua critica alla “vecchia metafisica” e il conseguente superamento del dibattito tra empirismo e idealismo.⁴⁷⁵

3.1.7 Kant e il nuovo neoconfucianesimo

Tracce di problematiche proprie della filosofia occidentale, con un più o meno ampio e diretto riferimento al pensiero kantiano, si trovano anche tra i pensatori del cosiddetto confucianesimo contemporaneo o nuovo neoconfucianesimo. Ciò appare rilevante in considerazione del fatto che questa corrente si pone pro-

⁴⁷³ Huang, 2006, p.592

⁴⁷⁴ Ancora più probabile che il pubblico ideale di questa sua pubblicazione sia formato dagli studenti che frequentano le sue lezioni presso l'Università di Pechino, ove ha sempre insegnato sin dal suo ritorno in patria nel 1933.

⁴⁷⁵ Huang, 2006, p.596

prio in polemica con quegli intellettuali, come Hu Shi, che, a partire dal movimento del 4 Maggio del 1919, imputano al confucianesimo le condizioni di arretratezza della Cina, auspicando invece che il Paese si avvicini alla cultura contemporanea, alla scienza e alla democrazia occidentali.

La corrente contemporanea del nuovo neoconfucianesimo, in polemica con questa tesi, afferma, al contrario, che la crisi della Cina è causata proprio dalla perdita dell'autentico *dao* confuciano. Così come l'originario neoconfucianesimo è sorto in polemica con il Buddismo introdotto in Cina nei secoli precedenti, il nuovo neoconfucianesimo si sviluppa in polemica con l'assimilazione *tout court* della cultura occidentale, seppure non se ne neghi aprioristicamente la rilevanza.

Tra i principali esponenti di questa corrente, va annoverato 熊十力 **Xiong Shili** (1885-1968), studioso inizialmente interessato al Buddismo negli anni trascorsi a Nanchino, e successivamente, dal 1922, come insegnante all'Università di Pechino, concentra la sua attenzione sulla ricostruzione del Confucianesimo come strumento per sanare la crisi sociale e culturale della Cina dell'epoca.⁴⁷⁶ Pur senza conoscere alcuna lingua straniera ed essersi mai allontanato dalla Cina, egli, attraverso le opere del pensiero occidentali già tradotte o discusse nei dibattiti culturali del tempo, ne subisce l'influenza, almeno relativamente ad alcune specifiche tematiche presenti anche nel pensiero kantiano, delle quali egli fornisce tuttavia una spiegazione in chiave confuciana e buddhista: tra le altre, la distinzione tra realtà originaria 體 *ti* e mondo dell'apparenza (fenomenico) 用 *yong*; tra principio 理 *li* e forza materiale 气 *qi*, ovvero tra il Dharma-natura 法性 *faxing* (realtà immutabile e nascosta) e il Dharma-carattere 法相 *faxiang* (mondo fenomenico), secondo la denominazione buddhista; la fondazione metafisica della morale, il rapporto tra intelletto calcolante (量知 *liang zhi*), organo della conoscenza scientifica, e intelletto-natura (性知 *xing zhi*), cioè la ragione comprendente, organo della filosofia.

L'influenza kantiana su queste tematiche si nota in modo più evidente nella spiegazione dei limiti dell'intelletto calcolante: in quanto, egli spiega, "se utilizzato nell'universo del quotidiano, ovvero il mondo fisico, esso non risulta affatto inappropriato. Se tuttavia non lo usiamo con attenzione e lo adoperiamo come stru-

⁴⁷⁶ Yu Jiyuan, *Xiong Shili's metaphysics of virtue*, in: Cheng, Bunnin, 2002, p.127

mento per risolvere il problema della metafisica e, così facendo, consideriamo la realtà originaria come un oggetto esterno da dedurre e investigare, allora fondamentalmente sbagliamo.”⁴⁷⁷ Come dire che, se utilizziamo l’intelletto invece della ragione, per la risoluzione dei problemi della metafisica, riduciamo la realtà originaria al livello della esperienza sensibile. Rispetto alla impostazione kantiana, tuttavia, egli sostiene convintamente che questa realtà originaria possa essere compresa grazie all’intelletto-natura, che altro non è che auto-coscienza e auto-intuizione della realtà stessa, “illuminazione del “vero Io”, dove con ‘vero Io’ si intende la realtà originaria”.⁴⁷⁸

Un percorso analogo dal Buddismo al Confucianesimo, compie un altro significativo pensatore, 梁漱溟 **Liang Shuming** (1893-1988), che possiede tuttavia una conoscenza più diretta e approfondita della filosofia occidentale e, nella trattazione di alcune tematiche specifiche, avverte più o meno direttamente l’influenza kantiana. Filosofo autodidatta, la sua formazione spazia dall’utilitarismo britannico, al quale si dedica per sollecitazione del padre, al Buddismo, per approdare infine al Confucianesimo. Insegna a Pechino su chiamata di Cai Yuanpei e nel 1921 scrive 《東西文化及其哲學》 *Dong Xi wenhua ji qi zhexue*, (Culture dell’Ovest e dell’Est e loro filosofie), individuando quelli che, a suo avviso, sono i caratteri fondamentali delle culture occidentale, cinese e indiana, profetizzando, nel futuro, la affermazione globale della cultura cinese.⁴⁷⁹

Se egli si ispira a Henri Bergson nella distinzione tra “intelletto” (理智 *lizhi*) e “intuizione” (直覺 *zhijue*) da una parte, e conoscenza intuitiva (良知 *liangzhi*), dall’altra, - concetti che, a suo avviso, caratterizzerebbero rispettivamente la cultura occidentale e quella cinese⁴⁸⁰ - si richiama invece a Kant nella distinzione, al-

⁴⁷⁷ Xiong Shili, 《新唯識論》 *Xin weishilun* (“Nuova dottrina della pura consapevolezza”), 1932, contenuta in: 《熊十力論著集》 *Xiong Shili lunzuoji*, Beijing: zhonghua shuju, 1985, p.254

⁴⁷⁸ *Ivi*, p.249

⁴⁷⁹ An Yanming, *Liang Shuming: Eastern and Western Cultures and Confucianism*, in: Cheng, Bunnin, 2002, p.149

⁴⁸⁰ Cheng, Bunnin, 2002, pp.150-151

la quale giunge successivamente, tra intelletto e ragione, distinguendo una ragione pura e una ragione pratica: l'una a guida dei pensieri, l'altra dell'azione⁴⁸¹.

In un contesto diverso, egli richiama indirettamente l'utopia kantiana del "regno dei fini", di una comunità umana fondata sul vincolo morale di esseri ragionevoli, che egli ritrova nella propria idea della Cina come società fondata su principi etici e differenziazioni professionali, al contrario della società occidentale, fondata sulle separazioni di classe. La società cinese, egli dice, ha come struttura di base la famiglia, ovvero il clan, i cui membri sono legati tra loro da rapporti di natura etica, che li rende quindi membri di una "società fondata su un criterio morale".⁴⁸²

L'ultimo rappresentante di rilievo del neoconfucianesimo contemporaneo da menzionare tra gli studiosi con specifici interessi per la filosofia di Kant, 賀麟 **He Lin** (1902-1982) è anche quello maggiormente legato alla filosofia tedesca dell'idealismo, in particolare a quello "logico" hegeliano – corrente nella quale include anche Kant. Diplomatosi all'Università Qinghua nel 1926, studia filosofia prima negli Stati Uniti e poi in Germania. Tornato in patria nel 1931 inizia il suo insegnamento all'Università di Pechino.

La tesi fondamentale della sua filosofia – che teorizza non in un'opera sistematica, ma attraverso saggi e articoli vari e nei corsi di lezione universitari – è appunto quella della mente come realtà assoluta al di fuori della quale nulla esiste (心外無物 *xin waiwu wu*).⁴⁸³ Il suo tentativo di stabilire una continuità tra cristianesimo e filosofia idealista, da una parte, e tradizione filosofica cinese, nella fattispecie della Scuola Lu-Wang - 心學 *xinxue*, scuola della mente-cuore - dall'altra, rappresenta per lui un nuovo modo di fare filosofia, capace di risvegliare lo spirito nazionale. Alla mente egli attribuisce un significato logico e uno psicologico. Il concetto kantiano dell'*a priori*, come condizione dell'esperienza e della conoscenza, corrisponde a quello che He chiama "l'aspetto logico della mente".

⁴⁸¹Cheng, Bunnin, 2002, p.155

⁴⁸² Liang Shuming, 《鄉村建設理論》 *Xiangcun jianshe lilun* ("Teoria sulla ricostruzione rurale"), 1937, in: 《梁漱溟全集》 *Liang Shuming quanji* ("Liang Shuming Opera Omnia"), vol.2, 1989-1993, p.167; cit. in: Cheng, Bunnin, 2002, p.160

⁴⁸³ Ci Jiwei, *He Lin's sinification of Idealism*, in: Cheng, Bunnin, 2002, p.188-189

Tuttavia, approfondendo la tematica dell' *a priori* in termini morali, He Lin, ben oltre le posizioni di Kant, si spinge nell'accostamento di filosofia occidentale e Confucianesimo fino al punto di far sostanzialmente corrispondere il concetto dei Tre Legami confuciani (sovrano-suddito, padre-figlio, marito-moglie) a principi *a priori* dell'ordine morale: il che, pur considerando il solo principio etico, e non quello meramente giuridico, alla base di questi legami, tralascia di considerare il valore formale della legge morale, fondata su un imperativo che, in quanto categorico, non è soggetto ad alcun vincolo o condizionamento esterno al dettame della ragione e, di conseguente prevede la assoluta sottomissione della volontà a un'idea di dovere puramente formale. In altre parole, istituti umani come Stato, società o famiglia non possono diventare, per Kant, fonte di legislazione morale, poiché non potrebbero valere come legislazione universale.⁴⁸⁴ E che He Lin compia questa assimilazione, invece, è segno evidente della influenza esercitata dalla dottrina hegeliana della "eticità" esposta, in particolare, nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821,⁴⁸⁵ sul filosofo cinese.⁴⁸⁶

Sempre sulla scia di Kant, conformemente al senso specifico di ciascuna delle tre *Critiche*, egli considera la mente come ordinatrice della conoscenza, causa agente della condotta umana e fonte di giudizi di valore.

Come traduttore, egli fornisce direttamente alcuni esempi di applicazione dei suoi principi, già analizzati in precedenza, proponendo nuove traduzioni di termini che hanno a che fare con Kant e la sua filosofia. Preferisce infatti tradurre i titoli delle tre *Critiche* con 純理論衡 *chunli lunheng*, (Discorsi misurati sui principi puri [della ragion pura]), 行理論衡 *xingli lunheng*, (Discorsi misurati sui principi di condotta) e 品格鑒賞 *pin'ge jianshang* (Apprezzamento dello stile e del gusto). Que-

⁴⁸⁴ Cheng, Bunnin, pp.192-193

⁴⁸⁵ Cfr. Dritter Teil, "Die Sittlichkeit", 142 - 360

⁴⁸⁶ He Lin assume un ruolo rilevante per quanto riguarda la trattazione di Kant anche per il fatto che, oltre ad essere un filosofo, è anche un valente traduttore di opere filosofiche. Famoso per le sue traduzioni di Hegel, in particolare la *Fenomenologia dello Spirito*, la cui versione è ancora quella considerata standard di riferimento in Cina (pubblicata in prima edizione nel 1962 con il titolo 《精神現象學》 *Jingshen xianxiangxue*) nel 1936 pubblica il già menzionato articolo dal titolo 《康德名詞的解釋和學說的概要》 *Kangde minci de jieshi he xueshuo de gaiyao*, in cui espone principi da seguire per la traduzione di nozioni filosofiche, discussi nel precedente capitolo.

ste sue proposte di traduzioni vengono fortemente criticate in quanto accomunerebbero erroneamente Kant e il suo metodo critico a 王充 Wang Chong (27-97), un pensatore cinese del primo secolo d.C., autore di diverse opere dal titolo 《論衡》 *lunheng* (discorsi misurati).⁴⁸⁷

L'esempio tuttavia più noto di tentativo di “confucianizzare” le nozioni filosofiche occidentali è rappresentato dalla sua traduzione del concetto idealista di “assoluto”: egli adotta l'espressione confuciana (ma anche taoista) 太極 *taiji*, “il supremo uno, il superiore assoluto”, che non andrebbe utilizzato come qualificativo, ma solo come sostantivo, in quanto, impropriamente utilizzato per qualificare qualcosa, restringe la propria area semantica, riducendola da indicatore della sostanza a semplice attributo.

3.1.8 Principali studiosi di Kant nella seconda metà del '900

Anche tra i filosofi e studiosi che iniziano la loro attività negli anni immediatamente precedenti alla rivoluzione del 1949 e la continuano negli anni successivi sono ravvisabili elementi collegabili più o meno direttamente alla filosofia kantiana.

Sicuramente una delle figure che subisce maggiormente l'influenza di Kant è quella di 韋卓民 **Wei Zhuomin** (1888-1976), professore di filosofia occidentale presso la Central China Normal University di Wuhan, sin dal suo ritorno in patria, nel 1929, dopo diversi anni di permanenza in USA, dove ottiene un diploma alla Harvard University, e in Inghilterra, dove consegue il dottorato in filosofia presso la London University.

Non si tratta di un filosofo e pensatore *tout court*, quanto piuttosto di un prolifico traduttore e divulgatore di opere filosofiche occidentali, in particolare di Kant. Difatti spende gli anni compresi tra il 1949 e la metà degli anni Sessanta a tradurre un cospicuo numero di testi filosofici occidentali: tra gli altri, la seconda parte della versione cinese della *Critica del Giudizio* iniziata da Zong Baihua; il saggio esplicativo sulla filosofia kantiana e la raccolta di passi scelti delle opere di

⁴⁸⁷ Joachim Kurtz, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant's Thing in Themselves*, 2011, pp.183-184

Kant entrambe a cura del filosofo canadese John Watson (*The philosophy of Kant explained*, 1908, 《康德哲學講解》 *Kangde zhexue jiangjie*, 1963; *Selections from Kant*, 1927, 《康德哲學原著選讀》 *Kangde zhexue yuanzhu duxuan*, 1963); tre traduzioni pubblicate postume a causa della Rivoluzione culturale, ovvero la *Critica della Ragion Pura* (《純粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, 1991) e *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza* (《自然科學形而上學初步》 *Ziran kexue xing'er shangxue chubu*, 1991) di Kant e le *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (《精神哲學》 *Jingshen zhexue*, 1991) di Hegel.⁴⁸⁸

Numerose anche le pubblicazioni derivate dalle lezioni accademiche, anche queste ultime, tuttavia, nella maggior parte dei casi pubblicate postume.

Di assoluto rilievo, ai fini delle tematiche qui trattate, è la sua prefazione alla traduzione della *Critica della Ragion Pura* del 1962, in cui spiega e giustifica molte delle scelte lessicali da lui compiute per rendere in cinese concetti chiave della filosofia kantiana, come *a priori*, rappresentazione, apparenza, fenomeno, intuizione, trascendentale.⁴⁸⁹

Le sue delucidazioni e precisazioni verranno prese in esame nelle tabelle di confronto dei lemmi kantiani più avanti. Quel che è certo è che, nonostante Wei Zhuomin non sia un pensatore e filosofo di rilievo, dal suo lavoro di traduttore e di docente universitario arriva certamente un contributo di rilievo alla diffusione di Kant e delle sue opere in Cina, grazie soprattutto alla pertinenza di molte sue scelte lessicali: “(...) nonostante adesso risulti molto difficile (adottare e) sostituire totalmente i termini attualmente di uso comune con quelli adoperati da Wei Zhuomin, la cosa fondamentale è che chiunque oggi inizi a studiare e a prendere in esame Kant non può non prendere in considerazione e riflettere sulle sue scelte di traduttore e sulle ragioni a supporto di queste scelte (...)”.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Huang, 2006, pp.796-797

⁴⁸⁹ Wei Zhuomin, 《中译者前言》 *Zhong yizhe qianyan* (“Prefazione del traduttore cinese”), 《純粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, Wuhan, Huazhong shifan daxue chubanshe, 1999, pp.5-10

⁴⁹⁰ Deng Xiaomang, 《读韦卓民先生西方哲学译著的文化断想》 *Du Wei Zhuomin xiansheng xifang zhexue yizhu de wenhua duanxiang*, in 《韦卓民学术思想国际研讨会论文集》 *Wei Zhuomin xueshu sixiang guoji yantaohuilun wenji*, Wuhan, Huazhong shifan daxue chubanshe, 1995, pp.41-42

Altro studioso che subisce in parte le suggestioni filosofiche kantiane è 馮契 **Feng Qi** (1915 – 1995). Allievo di Feng Youlan, che esercita su di lui grande influenza, conclude i suoi studi universitari con una tesi sulla saggezza, che rimane tema filosofico dominante della sua opera anche negli anni successivi. Insegna nelle università dello Yunnan, Tongji e alla Fudan e, dal 1951, alla Eastern China Normal University. I manoscritti delle sue opere composte prima del 1966 vengono distrutti durante la Rivoluzione culturale e riscritti negli anni successivi al 1976. Allo studio dell'eredità filosofica cinese, egli accompagna anche quello della filosofia occidentale, approfondendo particolarmente Spinoza, Kant e Hegel.⁴⁹¹Le principali tesi del suo pensiero sono rintracciabili in 《智慧说三篇》 *Zhihuishuo sanpian*, (Tre trattati sulla saggezza), opera in tre volumi finita di redigere nel 1995, poco prima della sua morte: essa occupa per intero i primi tre tomi di 《馮契文集》 *Feng Qi wenji*, (Selezione di scritti di Feng Qi), pubblicato tra il 1996 e il 1998.

Punto focale del suo pensiero è il superamento del dualismo fatti – valore, approccio scienziista e positivista – approccio metafisico umanista, attraverso il ricorso a quella che egli definisce “epistemologia in senso lato” per trasformare la conoscenza (知識 *zhishi*) - relativa a ciò che si può nominare e di cui si può parlare - in saggezza (智慧 *zhihui*), che si riferisce invece a ciò che non si può nominare e di cui non si può parlare, ovvero il *Dao*.⁴⁹² Nello specifico, dice Feng, utilizzando i nostri sensi abbiamo la cosiddetta “intuizione sensibile”, che tuttavia è finita, relativa e particolare, e non può essere adoperata per conoscere il *Dao* che è infinito, assoluto ed universale. Allo stesso modo, pur utilizzando l'intelletto, le sue forme *a priori*, le categorie, per ordinare i dati sensibili e ottenere una conoscenza universale e necessaria, risulta ancora impossibile conoscere il *Dao*, che altro non è che la cosa in sé. Per conoscere il *Dao* serve quindi una sorta di illuminazione improvvisa, di rivelazione (頓悟 *dunwu*), che lui identifica con l'intuizione intellettuale (理性直覺 *lixing zhijue*), ovvero un'intuizione dell'infinito, dell'universale e del

⁴⁹¹ Yong Huang, *Feng Qi's Ameliorism: between relativism and absolutism*, in: Cheng, Bunnin, 2002, p.213

⁴⁹² Feng Qi, 《智慧说三篇》 *Zhihuishuo sanpian*, in 《馮契文集》 *Feng Qi wenji*, Shanghai; Huadong shifan daxue chubanshe, 1996-98, vol.1, p.10

necessario, senza mediazioni da parte della sensibilità.⁴⁹³ Tuttavia, al contrario di Kant, che nega categoricamente la possibilità per l'uomo di accedervi, essendo invece essa solo prerogativa di Dio, Feng cerca di dimostrarne la sua applicabilità anche in contesti ordinari come la scienza, l'arte, la morale e la religione.⁴⁹⁴

Un'ulteriore interpretazione di Kant è quella avanzata da 李澤厚 **Li Zehou** (1930-), uno dei più prolifici filosofi cinese del XX° secolo, oltre che uno dei più discussi, vista la folta schiera, in egual misura, di sostenitori e di critici che conta. Non ci soffermiamo sui motivi del suo essere così controverso, limitandoci a spiegare brevemente come egli si leghi a Kant e al suo pensiero. Le due pubblicazioni nelle quali egli maggiormente si avvicina al filosofo tedesco sono un commentario a Kant: 《批判哲学的批判 – 康德述评》 *Pipan zhexue de pipan – Kangde shuping*, (Critica della filosofia critica – commentario a Kant), pubblicato in prima edizione a Pechino nel 1979 e in edizione riveduta nel 1984, e 《康德哲學與建立主體性論綱》 *Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang*, (Lineamenti su Kant e la costruzione di una teoria soggettiva) del 1981.

Il riferimento a Kant rappresenta per Li il momento centrale di un percorso che ha all'origine una visione di stampo marxiano della storia umana e come culmine una sintesi di pensiero che unisce idealmente il pensiero cinese di Confucio, Mencio, Xunzi e Mao Zedong e la più aggiornata riflessione filosofica europea, oltre che dello stesso Marx e Engels, di Heidegger, Wittgenstein e Dewey.⁴⁹⁵

Il quadro generale in cui opera Li Zehou è quello di un post-Marxismo che si pone l'obiettivo di superare e trascendere il pensiero originario di Marx, tenendone fermi alcuni punti e, nel contempo, rielaborandone altri: soprattutto soppe-
rendo a quelle che Li ritiene sue lacune intrinseche, un'operazione che quindi consiste nell' "utilizzare la filosofia marxista per analizzare le questioni avanzate da Kant ed ottenere una risposta che sia conforme allo spirito del nostro tem-

⁴⁹³ Feng Qi, 1996-98, vol.1, p.419

⁴⁹⁴ Feng Qi, 1996-98, vol.1, p.422

⁴⁹⁵ Cfr. M. Scarpari, *L'arte come anima del tempo*, prefazione al volume di Li Zehou, *La via della bellezza*, Torino, 2004, p.11

po.”⁴⁹⁶ In questa ottica, lo scopo di Li è delineare una “antropologia ontologica post-marxiana”, al cui centro è posto il concetto di “soggettività”, e una filosofia che altro non è che una filosofia pratica della soggettività.⁴⁹⁷

Pertanto, la concezione della soggettività, alla quale egli ricorre per riconoscere nell’io la condizione *a priori* di ogni possibile giudizio, attinge alla concezione dell’io kantiano, che è, ad un tempo, un io empirico e un io trascendentale (Io penso). Questa unità dell’io egli la esprime, piuttosto che con 主觀性 *zhuguanxing*, con un nuovo termine, 主體性 *zhutixing*, che, con due sinonimi da lui creati, egli traduce in inglese con *subjectality* o *subjecteniteny*.⁴⁹⁸

La scelta molto peculiare del lessico si prefigge di rendere evidente anche con le parole la dimensione fondamentalmente psicologica dell’io (ovvero il soggetto come entità psichica) con tutto ciò che attiene alla soggettività umana, come fonte di valori, capacità di giudizio estetico, produzione di realtà e creatore di storia.⁴⁹⁹ *Pipan zhexue de pipan – Kangde shuping*, quindi, altro non è che un’analisi nuova della filosofia critica kantiana in ambito conoscitivo, etico ed estetico attraverso la visuale offerta dal concetto di soggettività.⁵⁰⁰ Concetto, questo di soggettività, che Li specifica attraverso due diverse coppie di implicazioni: la prima costituita dal dualismo tra “noumeno strumentale” (工具本體 *gongju bentì*), inserito in una struttura tecnico-sociale, e “noumeno psicologico” (心理本體 *xinli bentì*), di carattere appunto psicologico-culturale; la seconda, è costituita dal dualismo tra soggettività “collettiva”, che ha a che fare con la società, la nazione, le classi sociali etc., e soggettività individuale vera e propria. L’analisi della soggettività in Kant è per Li fondamentale ai fini di una filosofia post-marxista che si intenda occuparsi di questa ultima cosiddetta soggettività “individuale”, ignorata da Marx.

⁴⁹⁶ Li Zehou, 《康德哲學與建立主體性論綱》 *Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang*, in 《論康德黑格爾哲學》 *Lun Kangde Heige'er zhexue* (Sulla filosofia di Kant e Hegel), Shanghai Renmin chubanshe, Shanghai, 1981, p.3; cit. in: Huang, 2006, p.1085

⁴⁹⁷ John Zijiang Ding, *Li Zehou: Chinese aesthetics from a post-marxist and confucian perspective*, in: Cheng, Bunnin, 2002, p.246

⁴⁹⁸ “李澤厚先生訪談錄” *Li Zehou xiansheng fangtanlu* (Intervista a Li Zehou), in 《天涯》 *Tianya*, vol.2, 1999; cit. in: Cheng, Bunnin, 2002, p.247

⁴⁹⁹ Questo a conferma dell’impostazione marxista del suo pensiero, per dare risalto al significato dell’io come entità produttiva.

⁵⁰⁰Huang, 2006, p.1086

In altre parole, Li in realtà attua un percorso filosofico che va sì da Marx a Kant, ma anche da Kant a Marx, utilizzando Marx come punto di partenza per riesaminare questioni tipicamente kantiane e risolverne gli aspetti contraddittori e, nel contempo, servendosi di temi tipici kantiani per colmare alcuni vuoti lasciati dalla filosofia di Marx.⁵⁰¹

Degno di nota è inoltre il fatto che, proprio in virtù della grande importanza che riveste la soggettività individuale nel sistema filosofico di Li, egli affermi che l'arte è superiore alla scienza in quanto ha direttamente a che fare con il "noumeno psicologico": l'essenza del bello è la rappresentazione più completa dell'essenza umana, e la filosofia del bello è la forma più alta di filosofia. Il bello, dal punto di vista strettamente filosofico, si occupa proprio della questione della soggettività umana e un'analisi di quest'ultima in termini di filosofia del bello può essere in grado di fornire solide basi per lo sviluppo futuro del materialismo storico.⁵⁰²

Un'ultima, molto rappresentativa figura di "filosofo kantiano" è quella di 牟宗三 **Mou Zongsan** (1909-1995), critico ma anche traduttore del filosofo di Königshberg. Il suo percorso filosofico, che comincia come studente di filosofia all'università di Pechino, trova una prima espressione in uno studio della metafisica cinese e della filosofia morale del Classico dei Mutamenti. L'interesse, negli anni successivi, per le correnti neopositiviste europee lo avvicina allo studio dei *Principia mathematica* di Russell e Whitehead e del *Tractatus* di Wittgenstein. Gli studi di logica lo portano al neoconfucianesimo - è stato allievo di Xiong Shili - e da qui all'interesse per la filosofia kantiana, che affronta con l'intento di fonderne i temi morali in una visione generale della realtà, avendo come suo fondamento lo stesso confucianesimo.⁵⁰³ La sua influenza sulla discussione e l'analisi di Kant in Cina è indubbia, nonostante dopo il 1949 egli si trasferisca a Taiwan e poi a Hong Kong come docente universitario.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Li Zehou, 《批判哲学的批判 – 康德述评》 *Pipan zhexue de pipan – Kangde shuping*, Renmin chubanshe, Beijing, 1984, p.57; cit. in; Huang, 2006, p.1086

⁵⁰² Cheng, Bunnin, 2002, p.248

⁵⁰³ Refeng Tang, *Mou Zongsan on intellectual intuition*, in: Cheng, Bunnin, 2002, p.327-328

⁵⁰⁴ Huang, 2006, p.893

Effettivamente, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Settanta non sono pochi gli studiosi taiwanesi ad occuparsi del filosofo di Königsberg, ma, a differenza di altri, il solido background accademico, l'autorevolezza che gli conferisce il suo essersi diplomato all'Università di Pechino ed, infine, l'essere stato allievo di Xiong Shili fanno di Mou, se non proprio il maggiore, uno dei più prestigiosi studiosi cinesi di Kant del XX° secolo, del quale sottolinea convintamente la centralità nella storia del pensiero occidentale: “tutte le antiche filosofie dalla Grecia a Kant convergono in lui, e tutte le diverse correnti filosofiche a lui successive si sviluppano a partire dalla sua”.⁵⁰⁵

Il primo testo di rilievo in cui Mou affronta nello specifico il pensiero kantiano è 《認識心之批判》 *Renshixin zhi pipan* (Critica della mente cognitiva). Si tratta di un'analisi della teoria della conoscenza kantiana da un punto di vista logico-matematico che si sviluppa su due principali livelli: spiegazione dell'estetica trascendentale - che Mou traduce nel testo con 超越的感性論 *chaoyue de ganxinglun* - servendosi di un approccio basato su “apriorismo” (先驗主義 *xianyan zhuyi*) e “soggettivismo” (主觀主義 *zhuguan zhuyi*) logico; analisi della cosiddetta “spontaneità” dell'intelletto (知性的自發性 *zhixing de zifaxing*) con annessa definizione di “schema dell'intelletto” (知性的涉指格 *zhixing de shezhige*), inteso come l'insieme dei concetti logici che gli sono congeniti, col compito di sostituirsi alla teoria kantiana delle categorie.⁵⁰⁶

La conclusione a cui Mou perviene in questa opera è che la mente cognitiva è derivata dalla mente metafisica e si sviluppa dall'auto-negazione di quest'ultima.⁵⁰⁷ Questo iniziale approccio a Kant e ai temi legati all'Io è tuttavia solo il primo importante momento del percorso attraverso cui si sviluppa il pensiero di Mou.

⁵⁰⁵ Mou Zongsan, 《中國哲學的特質》 *Zhongguo zhexue de tezhi* (L'unicità della filosofia cinese), Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1963, p.39; cit. in: Cheng, Bunnin, 2002, p.332

⁵⁰⁶ 蔡仁厚 Cai Renhou, 《牟宗三先生近十年來的學思與著作》 *Mou Zongsan jin shi nian lai de xuesi yu zhuzuo* (Pensiero e opere di Mou Zongsan dell'ultimo decennio), in 《新儒家的精神方向》 *Xin Rujia de jingshen fangxiang* (Direzione spirituale del nuovo Confucianesimo), Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1982, pp.314-315; cit. in: Huang, 2006, p.894

⁵⁰⁷ Cheng, Bunnin, 2002, p.328

Altro motivo alla base del suo interesse per Kant è la convinzione che, attraverso il filosofo di Königsberg, si arrivi a una conciliazione tra la filosofia europea e filosofia cinese, in quanto in lui sarebbero meglio riconoscibili, rispetto ad altri pensatori, i valori della tradizione filosofica cinese, dalla cosmologia di Mencio al neoconfucianesimo.

Un primo confronto tra Kant e la filosofia cinese, soprattutto il Neoconfucianesimo, si ravvisa nell'opera in tre volumi 《心體與性體》 *Xinti yu xingti* (Mente e natura), pubblicata tra il 1969 e il 1969. Tema principale dello scritto è la morale kantiana, con riferimento in particolare alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Critica della Ragion Pratica*, messa a confronto con quella confuciana di epoca Song e Ming. Se da un lato la trattazione della morale kantiana serve a Mou per riesaminare sotto nuove prospettive la morale confuciana, la conclusione a cui perviene si rivela molto critica nei confronti di Kant. Tale critica si concentra su due punti principali. Il primo riguarda l'esistenza teorizzata da Kant di una "ragione morale indipendente" (自主自律道德理性 *zizhu zilü daode lixing*) e del libero arbitrio (*Freier Wille* 自由意志 *ziyou yizhi*), assunta tuttavia come semplice "postulato" (公設 *gongshe*), "in quanto così deve essere" (dal punto di vista teorico, 理論上應當如此 *lilun shang yingdang ruci*), senza che la ragione umana possa ottenere alcuna prova concreta e reale della sua validità ed applicabilità: per questa ragione l'intera teoria morale kantiana altro non è che una "teoria vuota" (一套空理論 *yi tao kong lilun*).⁵⁰⁸

La seconda critica al sistema morale kantiano, strettamente connessa con la prima, consiste nella presunta incapacità di Kant di stabilire un *Freier Wille*, che Mou accosta al concetto confuciano di 良知 *liangzhi*, nell'accezione di coscienza innata di ciò che è giusto e sbagliato: sì indipendente ed autonomo, ma che in qualche modo compenetri il mondo nella sua interezza, per così dire lo attraversi interamente, dalla "cosmologia metafisica" (形而上的宇宙論 *xing'er shang de yuzhou lun*), al cielo e alla terra (天地之性 *tiandi zhi xing*) fino a tutte le cose dell'universo (宇宙萬物底實體本體 *yuzhou de shiti bentì*). Come dire, con parole diverse,

⁵⁰⁸ Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, Taipei: Zhengzhong shuju, 1968, vol.1, pp.135

che, Kant ha creato una “morale metafisica” (道德的形上學 *daode de xingshangxue*) le cui basi sono staccate dalla realtà.⁵⁰⁹

Questo interesse per i temi etico-metafisici di Kant, che però rivela allo stesso tempo anche un atteggiamento di rifiuto e di critica, porta quindi Mou a dissentire ancor più dalla visione gnoseologica kantiana, già precedentemente “criticata” in 《認識心之批判》 *Renshixin zhi pipan*.

Il punto di maggior dissenso, enunciato inizialmente in 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* (Intuizione intellettuale e filosofia cinese) del 1974, è determinato dal fatto che mentre per Kant l'intuizione intellettuale (智的直覺 *zhi de zhijue*) non può dar vita ad alcuna conoscenza in quanto priva del riferimento all'esperienza, ed è prerogativa esclusiva di Dio, Mou Zongsan ritiene che tale facoltà sia innata nell'essere umano e come tale permetta la “conoscenza” anche di ciò che è al di là dell'esperienza. Secondo Mou, che forse inconsapevolmente e indirettamente richiama Spinoza, l'intuizione intellettuale è quindi la capacità di “comprendere ed afferrare” l'oggetto senza doverci basare su sensazioni e concetti: “l'intuizione intellettuale è un ‘vedere direttamente’ (直接看到 *zhijie kandao*), anche se al contempo non si tratta né di una intuizione cognitiva né di un ‘vedere’ in senso stretto. Dopo aver ‘visto’ questo oggetto, questo oggetto ‘appare’, Dio ‘vede’ questo tavolo e quindi crea questo tavolo, poiché Dio è un principio creativo (創造原理 *chuangzao yuanli*). Ne segue che l'intuizione intellettuale non è né un principio cognitivo, né un principio di ‘apparenza’ (呈現 *chengxian*, traducibile anche come ‘presentare’).”, è invece un principio creativo (創造原則 *chuangzao yuanze*),⁵¹⁰ Se Kant avesse ragione circa questa facoltà come esclusiva di Dio, allora non solo l'intera filosofia cinese non sarebbe possibile, ma anche “tutta la filosofia morale kantiana stessa sarebbe vuota”.⁵¹¹ Infatti, secondo Kant, gli esseri umani sono innanzitutto esseri morali, e per questo motivo la ragion pratica de-

⁵⁰⁹ *Ibidem*

⁵¹⁰ Mou Zongsan, 《四因說演講錄》 *Siyinshuo yanjiang lu* (Lezione sulla teoria delle quattro cause), in 《鵝湖》 *E'hu* n°1, 1996, p.1; cit. in: Huang, 2006, p.1436

⁵¹¹ Mou Zongsan, 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, prefazione, in 《牟宗三集》 *Mou Zongsan ji* (Raccolta di Mou Zongsan), Beijing: Qunyan chubanshe, 1992, p.108; cit. in: Huang, 2006, pp.1436-1437

tiene il primato sulla ragione teoretica. Agire moralmente consiste nell'agire secondo l'imperativo categorico (無條件的定然命令 *wutiaojian de dingran mingling*), è ciò è possibile attraverso il *Freier Wille*, al quale Mou si riferisce sia utilizzando nuovamente l'espressione confuciana 良知 *liangzhi*, sia con una nuova, diversa espressione, come “la libera mente infinita” (自由無限心 *ziyou wuxian xin*). Secondo Mou, questa “mente infinita” è “il fondamento trascendentale del comportamento morale ed è essa stessa assolutamente ed infinitamente universale”.⁵¹²

Di conseguenza, per essere “esseri morali”, gli uomini, che in ambito cognitivo sono “finiti”, “limitati”, devono al contempo essere “infiniti” (人雖有限而可無限):⁵¹³ se la mente umana non fosse infinita, mai sarebbe in grado di stabilire imperativi infiniti, e il concetto stesso di imperativo categorico sarebbe privo di fondamento. Inoltre, questa mente umana infinita deve avere necessariamente le caratteristiche della mente di Dio. Il *Freier Wille*, come fonte dell'imperativo categorico, è una causa, non un effetto: è in grado di porre limiti agli altri principi, ma non può venir limitato da essi. La causa “prima” è Dio stesso, che è assoluto ed infinito; se Dio è assoluto ed infinito, anche il *Freier Wille* lo è. Poiché non possono esistere al mondo due diverse entità assolute ed infinite, la mente di Dio e la mente umana infinita sono un tutt'uno. E da qui la conclusione di Mou, se la mente di Dio possiede l'intuizione intellettuale, ed è identica alla mente umana infinita, ne consegue che anche quest'ultima possiede l'intuizione intellettuale.⁵¹⁴

Sulla stessa linea di 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* si trova quella che può essere considerata la principale pubblicazione accademica di Mou Zongsan, culmine di più di 40 anni di studi filosofici: 《現象與物自身》 *Xianxiang yu wuzishen*, (Fenomeno e cosa in sé), pubblicato nel 1975. L'opera si presenta come una spiegazione e rielaborazione della filosofia cinese tradizionale partendo dalla importante distinzione kantiana tra *phaenomena* e *noumena*. I primi sono oggetto dell'intuizione sensibile; i noumeni invece sono “oggetti” dell'intuizione intellettuale. Da notare, per inciso, come Mou Zongsan veda una

⁵¹² Mou Zongsan, 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1974, p.190; cit. in: Cheng, Bunnin, p.333

⁵¹³ Cheng, Bunnin, 2002, p.333; Cai Renhou, 1982, p.318; cit. in: Huang, 2006, p.896

⁵¹⁴ Mou Zongsan, 1974, pp.190-192; cit. in: Cheng, Bunnin, p.333

contraddizione nell'uso del termine "oggetto" (對象 *duixiang*) riferito all'intuizione intellettuale, in quanto l'oggetto è il termine di riferimento di intelletto e sensibilità e quindi può essere inteso solamente come fenomeno, non come noumeno.⁵¹⁵ Mou afferma inoltre che non sempre risulta chiaro in cosa consista questo noumeno: in alcuni casi sembra essere un concetto che fa veramente riferimento a qualcosa di reale, alla *cosa in sé*, mentre in altri funge solamente da limite alla nostra conoscenza. Quindi Mou al concetto di noumeno fa corrispondere quello di valore morale (道德價值 *daode jiazhi*),⁵¹⁶ un concetto trascendente e inaccessibile tramite sensibilità ed intelletto,⁵¹⁷ ma che, per queste caratteristiche, permette l'accesso ad una metafisica che ha come fondamento la morale che, a sua volta, si giustifica col possesso dell'intuizione intellettuale. Intuizione intellettuale che, come Mou ribadisce ancora nel testo, deve essere posseduta necessariamente anche dalla mente umana infinita, altrimenti non saremmo in grado di comprendere la distinzione tra fenomeno e noumeno.⁵¹⁸

In sintesi l'opera, frutto di diverse riletture delle opere kantiane, illustra perfettamente il sistema filosofico che Mou ha sempre in mente di fondare: un sistema filosofico che attinge fortemente dalla tradizione del pensiero occidentale, Kant in primis, accettandone ed accogliendone le verità fondamentali soprattutto in campo cognitivo e morale (divisione del mondo in fenomeno e noumeno, conoscenza come sintesi di intelletto e sensibilità, esistenza di una morale indipendente ed autonoma); ma al contempo restituisce valore e significato alla tradizione del pensiero cinese, in grado di colmare e correggere certi vuoti e questioni irrisolte

⁵¹⁵ Come si vedrà dalla traduzione dei termini kantiani da parte di Mou, egli usa proprio 客体 *keti* come traduzione di "oggetto" per sottolinearne il significato di contrapposizione al soggetto (主体 *zhuti*) intendendo il primo come fenomeno e il secondo come intelletto e sensibilità.

⁵¹⁶ Mou Zongsan, 1975, p.8; cit. in: Cheng, Bunnin, 2002, p.334

⁵¹⁷ Considerata questa accezione di noumeno, egli si trova in disaccordo con la traduzione della parola divenuta standard a partire dai primi anni del XX° secolo (本體 *benti*), fuorviante per la ragione che non permetterebbe di comprendere il valore limitativo del termine kantiano. Di conseguenza, come si vedrà più avanti nelle tabelle, opererà o per una traduzione letterale del termine greco (智思物 *zhisiwu*, oggetto del pensiero) o per un'espressione che evidenzii il carattere indipendente ed autonomo del noumeno (本自物 *benziwu*)

⁵¹⁸ *Ibidem*, pp.13-14

lasciate aperte dalla filosofia occidentale (i fondamenti della morale, l'intuizione intellettuale etc.).

Dopo la pubblicazione di 《現象與物自身》 *Xianxiang yu wuzishen*, a partire dalla fine degli anni Settanta, Mou si dedica totalmente alla traduzione integrale delle tre Critiche kantiane: la traduzione della *Critica della Ragion Pura* viene pubblicata in due volumi tra il 1981 e il 1983; la *Critica della Ragion Pratica* nel 1982; la *Critica del Giudizio* in due volumi nel 1992 e 1993. Nonostante l'impegno nel pubblicare queste traduzioni integrali, Mou Zongsan continua a scrivere saggi accademici di carattere filosofico che in qualche modo toccano sempre Kant e il suo pensiero.

Degne di menzione sono 《圓善論》 *Yuanshan lun* (Sul Summum Bonum) del 1985 e 《中西哲學之會通十四講》 *Zhongxi zhexue zhi huitong shisi jiang* (Quattordici lezioni sulla comprensione completa delle filosofie cinese ed occidentale) del 1990. Nel primo ribadisce la sua ammirazione per la morale kantiana autonoma ed indipendente nella sua espressione più alta del *Summum bonum*, discutendo del problema della sua possibile realizzazione nel mondo; considera inoltre il *Summum bonum* come segno inequivocabile della validità di un sistema filosofico: una filosofia è tanto più valida quanto più aspira alla realizzazione di un ordine morale, affermando la superiorità della ragione pratica su quella teoretico - speculativa.⁵¹⁹

Nel secondo riafferma quanto già sostenuto in precedenza, ovvero che costruire un legame tra filosofia occidentale e filosofia cinese è possibile solo all'interno del quadro del pensiero di Kant in virtù delle sue riflessioni sulla divisione del mondo in fenomeno e noumeno e sulla sua visione morale.⁵²⁰

Mou Zongsan è senza ombra di dubbio lo studioso che più si è speso nella comprensione e diffusione di Kant nella seconda metà del '900 e, nonostante certe sue conclusioni possano lasciare perplessi, esse sono frutto di anni e anni di meticoloso studio e di speculazioni e riflessioni effettuate avendo alle spalle studi e approfondimenti di filosofia cinese e filosofia occidentale allo stesso tempo:

⁵¹⁹ Mou Zongsan, 《圓善論》 *Yuanshan lun*, prefazione, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1985, p.II; cit. in: Cheng, Bunnin, p.336

⁵²⁰ *Bibliography and Biography Database*, 568-569

“La sua sintesi si estende dall’incorporazione di distinzioni concettuali chiave dagli scritti di Xiong Shili (1885-1968) alla più ampia tradizione del pensiero confuciano medesimo, e ingloba altresì elementi di pensiero filosofico daosista e buddhista. Un aspetto forse ancora più significativo è che in tale sincretismo Mou si spinge fino al tentativo di fondere temi della filosofia morale di Kant con il proprio sistema metafisico ed etico. Questo elemento è particolarmente rilevante, in quanto l’impulso al progetto filosofico di Mou è fortemente motivato dalla convinzione che l’Occidente, sia giunto a dare troppo scarsa importanza alla morale. Mou ritiene che i valori filosofici cinesi, specialmente quelli derivati dalla psicologia morale e dalla cosmologia di Mencio e di alcuni pensatori neoconfuciani siano in grado di offrire un rimedio a tale squilibrio.”⁵²¹

Ed è forse in virtù di questo suo progetto di rifondazione di un sistema filosofico che sia in grado di valorizzare i punti di forza della filosofia kantiana e della filosofia tradizionale cinese, grazie anche ad una sua valutazione critica di alcuni aspetti del pensiero di Kant, che è possibile trarre indicazioni sulle ragioni che stanno alla base di certe scelte lessicali compiute da Mou nella traduzione dei termini kantiani, per i quali, come si vedrà, egli conia diversi neologismi che hanno tuttavia anche il valore di chiarire le differenze tra i termini usati da Kant e alcune nozioni che sono comuni alla tradizione del pensiero cinese.

Seppure necessariamente incompleto, questo excursus sulla ricezione di Kant in Cina tra ‘800 e ‘900 permette di tirare qualche altra conclusione aggiuntiva rispetto a quelle precedentemente avanzate nel corso del lavoro. La prima e più importante di tutte è la constatazione di una tendenza chiaramente eclettica a far rientrare temi diversi e di diversa provenienza nella stessa sistemazione teorica, quasi a voler dimostrare la naturale appartenenza della filosofia cinese con la filosofia occidentale, soprattutto in materia morale. Questa tendenza snatura alcune conclusioni del pensiero, soprattutto di Kant e forse non rende pieno riconoscimento nemmeno ad alcune dottrine morali della tradizione culturale cinese. In

⁵²¹ Makeham, *La filosofia cinese del XX secolo*, in *La Cina*, III cit. pp. 910-911.

ogni caso, il problema è molto più complesso di quanto non possa apparire attraverso queste semplici riflessioni, e meriterebbe approfondimenti ben maggiori.

Un secondo motivo di riflessione risiede nel fatto che molte posizioni della cultura filosofica occidentale sono legate a situazioni storiche contingenti, assumono un preciso significato proprio in una considerazione che si potrebbe dire relativistica del sapere e non pretendono di rivestire un valore assoluto. Non si valuta Kant, o qualunque altro filosofo, secondo un ideale di verità immutabile e le sue posizioni, come quelle di altri, non sono sempre esportabili in quanto connesse ad un *hic et nunc* storicamente determinato. Al contrario sembrerebbe che le considerazioni sulla morale o di altra natura presenti nel pensiero cinese abbiano un significato e un valore senza determinazioni spazio-temporali, non siano mai legate alla contingenza, ma rivestano sempre il carattere di verità assolute, quindi indiscutibili. Di qui la difficoltà a far coesistere in una stessa dottrina posizioni così diverse.

Nonostante questi limiti, va constatata la maggiore disponibilità cinese ad addentrarsi nella filosofia occidentale rispetto alla minore attenzione che la cultura occidentale ha saputo prestare alla tradizione culturale cinese.

3.2 CONFRONTO LESSICALE

3.2.1 Edizioni cinesi delle tre Critiche

Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787:

- 胡仁源 Hu Renyuan, 《纯粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1931-35;
- 藍公武 Lan Gongwu, 《纯粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, redatto nel 1935, pubblicato postumo: Beijing, sanlian shudian, 1957; shangwu yinshuguan, 1960;
- 韋卓民 Wei Zhuomin, 《纯粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, redatto nel 1961, pubblicato postumo: Wuhan, Huazhong shifang daxue chubanshe, 1991;
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《纯粹理性之批判》 *Chuncui lixing zhi pipan*, 2 volumi, Taipei, xuesheng shuju, 1981-83;
- 鄧曉芒 Deng Xiaomang, 楊祖陶 Yang Zutao, 《纯粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, Beijing, Renmin chubanshe, 2004;
- 李秋零 Li Qiuling, 《纯粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, Beijing, Zhongguo Renmin daxue chubanshe, 2004, poi contenuto in “Raccolta completa opere di Kant” vol.III-IV

Kritik der praktischen Vernunft, 1788.

- 張銘鼎 Zhang Mingding, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1936。
- 关文运 Guan Wenyun, 《實實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Beijing, shangwu yinshuguan, 1960;
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《實踐理性底批判》 *Shijian lixing di pipan*, Taipei, xuesheng shuju, 1982;
- 韩水法 Han Shuifa, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Beijing, Shangwu yinshuguan, 1999;
- 鄧曉芒 Deng Xiaomang, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Beijing, Renmin chubanshe, 2004。
- 李秋零 Li Qiuling, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, in “Raccolta completa opere di Kant” vol.V, Beijing, Zhongguo Renmin daxue chubanshe, 2007。

Kritik der Urteilskraft, 1790:

- 宗白华 Zong Baihua, 《判斷力批判》 *Panduanli pipan*, vol.I; 韋卓民 Wei Zhuomin, vol.II, Beijing, Shangwu yinshuguan, 1964;
- 牟宗三 Mou Zongsan: 《康德判斷力之批判》 *Kangde panduanli zhi pipan*, 2 volumi, Taipei, xuesheng shuju, 1992-93;
- 鄧曉芒 Deng Xiaomang, 楊祖陶 Yang Zutao, 《判斷力批判》 *Panduanli pipan*, Beijing, Renmin chubanshe, 2002;
- 李秋零 Li Qiuling, 《判斷力批判》 *Panduanli pipan* in “Raccolta completa opere di Kant” vol.V, Beijing, Zhongguo Renmin daxue chubanshe, 2007。

3.2.2 Confronto degli indici

Di seguito si riporta la tabella nella quale sono elencate le voci principali in tedesco degli indici delle tre *Critiche* confrontate con i corrispettivi delle edizioni inglesi più autorevoli, spesso fonte diretta per i traduttori cinesi, e con le rese lessicali delle edizioni cinesi appena elencate. Da sempre, l'indice rappresenta, per ogni scritto o opera che si intenda studiare, una non trascurabile fonte di informazioni sull'articolazione dell'opera, l'uso del lessico, la concatenazione specifica degli argomenti e l'importanza riconosciuta a ciascuno di essi. Anche per la traduzione delle opere, l'indice dà indicazioni più o meno precise sullo spirito con il quale il traduttore affronta la sua opera e, con la scelta del lessico specifico, fornisce indicazioni sulla sua interpretazione dell'intera opera, indicando indirettamente il contesto speculativo all'interno della quale la colloca. Quanto più complesso e controverso l'autore, tanto più selettiva l'opera di chi la rende in una lingua diversa.

CRITICA DELLA RAGION PURA

Deutsch	1929 Kemp Smith	胡 1931-35	藍 1935 (1960)	韋 1961 (1991)	牟 1981-83	鄧 2004	李 2004
Reines und Empirisches Erkenntniss	Pure and empirical knowledge	純粹知識和經驗知識	純粹知識和經驗知識	純粹知識和經驗性知識	純粹知識和經驗知識	純粹知識和經驗性知識	純粹知識和經驗性知識
<i>A priori</i>	<i>A priori</i>	超經驗的	先天的	驗前	先驗的 522	先天	先天
Analytisches und synthetisches Urteil	Analytic and synthetic judgement	分析斷定與綜合斷定	分析的判斷與綜合的判斷	分析判斷與綜合判斷	分析判斷與綜合判斷	分析判斷與綜合判斷	分析判斷與綜合判斷
Wissenschaft	Science	科學	學文 ⁵²³	科學	學文	科學	科學
Teoretisch	Theoretical	理論	理論	理論	知解	理論	理論
Prinzip	Principle	原則	原理	原理	原則	原則	原則

⁵²² *xianyan*; tale espressione indica “trascendentale” in ZXDCD e in diversi testi di ispirazione kantiana (vedi cap.2 voce *trascendentale*), oltre che nella gran parte delle edizioni cinesi della *Critica della Ragion Pura*. Il concetto è, come già detto, per certi versi accostabile a quello di “a priori”, ma che Kant definisce propriamente come riflessione filosofica sugli elementi a priori della conoscenza umana.

⁵²³ *xuewen*: resa forse più fedele al significato che Kant dà di *Wissenschaft* nell’indice dell’opera in quanto “[...] scienza che determini la possibilità, i principi e l’ambito di tutte le conoscenze a priori.”

Transzendental	Transcendental	超越 ⁵²⁴	先驗	先驗	超越	先驗	先驗
Element	Element	元素 ⁵²⁵	原理	原理	成素	要素	要素
Ästhetik	Aesthetic	審辨學 526	感性論 527	感性論	攝物學 528	感性論	感性論
Raum	Space	空間	空間	空間	空間	空間	空間
Zeit	Time	時間	時間	時間	時間	時間	時間
Logik	Logic	論理	邏輯	邏輯	邏輯	邏輯	邏輯
Analytik	Analytic	分析	分析論	分析論	分解	分析論	分析論
Dialektik	Dialectic	辯論	辯證論	辯證論	辯證論	辯證論	辯證論

⁵²⁴ *chaoyue*; avendo come significato letterale quello di “oltrepassare, che sta oltre”, risulta inadatto a definire il concetto di trascendentale come riflessione filosofica sugli elementi a priori della conoscenza umana. Probabilmente ciò è dovuto alla difficoltà del traduttore cinese di percepire linguisticamente la differenza tra *Transzendental* e *Transzendent*. I due termini, prima di Kant, risultano di significato affine, ed è alquanto probabile che Hu, o chi per lui, non abbiano colto questa differenziazione operata dal filosofo tedesco.

⁵²⁵ *Yuansu*; termine che indica “elemento” nel suo significato chimico, come attestato dal suo probabile primo utilizzo in un’edizione del 《清议报》 *Qingyi bao* datata 1899 (JXDCY p.916). Il traduttore ha traslato il termine dal contesto semantico originario del lessico della Chimica.

⁵²⁶ *Shenbian xue*: Difficile dare un giudizio su questa resa: a volerlo avvicinare il più possibile al significato kantiano di dottrina della sensibilità, il lemma potrebbe essere inteso come “studio di ciò che si esamina e si analizza, si distingue”, che non è necessariamente operazione dei sensi.

⁵²⁷ *Ganxinglun*: letteralmente “studio delle percezioni”, si afferma come resa principale per Estetica come è intesa da Kant nella prima *Critica*, in quanto rende molto bene l’accezione del termine *Ästhetik*, ovvero “teoria della conoscenza sensibile”

⁵²⁸ *Shewu xue*: per capire il perché di questa traduzione occorre ricercare il significato originario del carattere 攝 *she*, ovvero “prendere, afferrare”. Essendo per Kant l’estetica la dottrina della sensibilità, quindi della conoscenza attraverso sensazioni, Mou Zongsan ritiene appropriata una resa che letteralmente suonerebbe come “dottrina del prendere, afferrare gli oggetti”, dove con “prendere, afferrare” si intende sottolineare il rapporto immediato, diretto, tra sensibilità e oggetto percepito.

Verstand	Understanding	理解 ⁵²⁹	悟性	知性	知性	知性	知性
Begriff	Concept	概念	概念	概念	概念	概念	概念
Deduktion	Deduction	演繹	演繹	演繹	推證	演繹	演繹
Kategorie	Kategory	类目 ⁵³⁰	範疇 ⁵³¹	範疇	範疇	範疇	範疇
Grundsatz	Principle	原則	原理	原理	原則	原則	原則
Vorstellung		象表	敘述	陳述	表象	展示	介紹

⁵²⁹ Semanticamente la traduzione non risulta affatto errata, tuttavia, come si vede anche in altri casi, i traduttori più validi tendono a utilizzare lemmi afferenti a una sola classe grammaticale, e *lijie* può essere inteso sia verbo come sostantivo. Questo il probabile motivo per cui non si è affermato come traduzione di *Verstand/understanding*

⁵³⁰ *Leimu*: l'espressione sarebbe traducibile come "entità", ma in questo caso è accostabile al comune suffisso -形 *xing* che indica la caratteristica di una certa cosa, quindi la "categoria"

⁵³¹ *Fanchou*: intese da Kant come funzioni a priori dell'intelletto, nel primo presunto utilizzo del termine in cinese in 《新爾雅》 *Xin'erya* di Wang Rongbao del 1903 ne viene data la definizione aristotelica di riflessione sugli enti allo scopo di ricondurli alla loro essenza più generale, intesa come il genere e la specie di appartenenza, per permetterne la "definizione". (JXDCY pp.208-209)

Axiom ⁵³²	Axiom	公理 ⁵³³	公理	公理	公理	公理	公理
Anschauung	Intuition	直覺	直觀	直觀	直覺	直觀	直觀
Wahrnehmung	Perception	辨識 ⁵³⁴	知覺 ⁵³⁵	知覺	知覺	知覺	知覺
Analogie	Analogy	比論	類推 ⁵³⁶	類比	類推	類比	類比
Erfahrung	Experience	經驗	經驗	經驗	經驗	經驗	經驗

⁵³² *Assioma* è termine matematico che indica principi indimostrabili, evidenti di per sé. Il termine deriva dal verbo greco ἀξιόω, (credo giusto, conveniente), da cui il sostantivo ἀξίωμα, recepito dalla tarda latinità come *axioma* e originariamente tradotto letteralmente nel Medioevo con *degnità* (e in questo significato viene utilizzato anche dal Vico nella *Scienza Nuova*). L'uso kantiano del termine non si discosta da quello matematico. *Postulato* è invece termine di origine latina (dal verbo *postulare*) che traduce il greco αἴτημα - propriamente *domanda, richiesta* - usato da Aristotele nell'*Organon, Analitici posteriori*) per indicare una proposizione che, pur essendo dimostrabile, viene assunta senza dimostrazione come fondamento di una successiva dimostrazione. In un significato meno estensivo il termine viene utilizzato da Kant nella *Critica della ragion pratica* per indicare ciò che, pur essendo non conoscibile, se venisse negato, renderebbe impossibile l'azione morale, che è invece conseguente alla natura razionale dell'uomo. Nella *Critica della ragion pura*, invece, i «postulati del pensiero empirico» rappresentano i principi a priori dell'intelletto puro e chiariscono l'uso delle categorie della modalità: possibilità, esistenza, necessità.

⁵³³ *Gongli*: la resa cinese letterale sarebbe “principio comune/pubblico”, nel senso di verità accettata universalmente, che ben si adatta al concetto di *assioma* della matematica occidentale. Il primo utilizzo sembrerebbe risalire ad un articolo del missionario inglese Alexander Wylie pubblicato nel periodico 《六合叢談》 *Liuhe congtan* (Discorsi nelle sei direzioni) pubblicato per un solo anno, nel 1857, a Shanghai per conto della London Missionary Society. (JXDCY, p.269)

⁵³⁴ *Bianshi*: forse la più letterale ma la meno filosofica delle traduzioni, poiché come verbo indica “identificare” e il tedesco *Wahrnehmung* letteralmente significa “preso/a per vero”.

⁵³⁵ *Zhijue*: primo utilizzo in 《日本国志》 (Riben guozhi “rivista del Giappone”) numero 28 del 1890, è entrato nel lessico psicologico proprio con il significato di “percezione”, indica tuttavia anche “consapevolezza”, accostato al significato lett. di *Wahrnehmung*.

⁵³⁶ *Leitui*: termine che oltre a indicare il sostantivo “analogia”, esprime anche il concetto di “operare per analogie” (grazie al carattere 推 *tui* ampiamente utilizzato in filosofia per riferirsi ad operazioni di inferenza e deduzione). Espressione meno usata rispetto al più comune 類比 *leibi*, il cui utilizzo è già registrato in 《中國教育辭典》 *Zhongguo jiaoyu cidian* (Dizionario dell'istruzione cinese) del 1928. (JXDCY, p.468-469)

Postulat ⁵³⁷	Postulate	準則	公準	公準	設準	公設	公設 ⁵³⁸
Gegenstand	Object	對象	對象	對象	對象	對象	對象
Phaenomenon	Phoenomenon	現象	現象	現象	感觸物	現相	現象
Noumenon	Noumenon	實體 ⁵³⁹	本體	本體	智思物 540	本體	本體
Amphibolie	Amphiboly	雙關性 質 ⁵⁴¹	歧義	歧義	歧義	歧義	歧義
Idee	Idea	理想	理念	理念	理念	理念	理念
Paralogismus	Paralogism	謬誤	誤謬	謬誤推 理	誤推	謬誤推 理	謬誤推 理 ⁵⁴²

⁵³⁷ vedi nota su Axiom.

⁵³⁸ *Zhunze, gongzhun e shezhun*: ben tre diverse rese del concetto di “postulato”. I traduttori hanno differenziato assioma da postulato nonostante nella terminologia logica corrente essi siano sinonimi. L’edizione del 1931 utilizza un termine che comunemente indica ciò che è standard, ovvio, di norma (quindi ciò che è assunto come vero, appunto un postulato). La traduzione di Lan si avvale di un termine che fa parte del lessico logico cinese corrente, e così fanno Wei, Deng e Li. Mou invece, come spesso accade nelle sue traduzioni, preferisce coniare un nuovo termine unendo 設 *she* “supporre, dato per” e 準 *zhun* “certo, vero” (unico elemento in comune nelle tre rese del termine) è “dato per certo”.

⁵³⁹ *Shiti*: termine mutuato dal giapponese *jittai*, nonostante in seguito, come ampiamente spiegato in precedenza, vengano coniate nuove espressioni e utilizzate parafrasi per indicare “cosa in sé” e “noumeno”; oggi, diversi traduttori e studiosi cinesi continuano occasionalmente a utilizzarlo. Nella lingua corrente indica “sostanza, essenza”.

⁵⁴⁰ *Zhisi wu*: lett. “cosa come oggetto di pensiero”. Mou parafrasa il concetto di “noumeno” tenendo conto della definizione che Kant ne dà, sulla base dell’etimo, di “oggetto intellegibile, del pensiero”.

⁵⁴¹ *Shuangguan xingzhi*: lett. “caratteristica di avere doppio significato”. L’espressione di Hu avrà poco seguito, come è dimostrato dalle successive edizioni dell’opera kantiana.

⁵⁴² Sia la traduzione di Hu che quella di Lan non rendono al meglio il senso di “sillogismo sbagliato” nell’accezione aristotelica; cosa che invece riescono bene a rendere i traduttori da Wei in poi con 推 o 推理 per richiamare proprio il concetto di sillogismo/deduzione. Tre diverse traduzioni del termine “paralogisma”: solo l’ultima rende l’idea di “falso ragionamento” o “sillogismo sbagliato” -

Antinomie	Antinomy	反背	二律背 馳	二律背 馳	背反	二律背 反	二論背 反 ⁵⁴³
Cosmologie	Cosmology	宇宙論	宇宙論	宇宙論	宇宙論	宇宙論	宇宙論
Ideal	Ideal	纯想	理想	理想	理想 ⁵⁴⁴	理想	理想
Beweis	Proof	證明	證明	證明	證明	證明	證明
Ontologie	Ontology	物性學	本體論	本體論	存有論	本體論	本體論
Dasein	Existence	存在	存在	存在	存在	存有	存在

come spiega Aristotele - accostando il carattere 謬 *miu* “falso, errato” a 推 *tui* qui inteso come “dedurre”. Le precedenti due scelte utilizzano due varianti del comune concetto di “errore”.

⁵⁴³ *Fanbei*, *Erlü beichi* e *beifan*. Per antinomia si intende la contraddizione tra due proposizioni filosofiche entrambe ugualmente dimostrabili. Il termine entrato nel vocabolario filosofico cinese corrente è 二律背反 *erlü beifan*, ma nelle diverse edizioni della *Critica della ragion pura* si usano espressioni differenti: *fanbei*, *beichi* e *beifan* che indicano “contraddizione” (la seconda significa lett. “procedere in due opposte direzioni”) ma Lan è il primo (seguito poi da Wei, Deng e Li) che la traduce con 律 *lǜ*, evidenziandone l’etimo greco: *avti*, “contro”, e *vómos* “legge”, ma anche “consuetudine”.

⁵⁴⁴ *Lixiang*: termine comune nella lingua cinese moderna, introdotto per la prima volta nel 19esimo volume del *Qingyi bao* (vedi nota 10), dedicata alla traduzione di lemmi stranieri, nel 1899.

CRITICA DELLA RAGION PRATICA

Deu	T.K. Abbott 1889	張 1936	关 1960	牟 1982	韓 1999	鄧 2003	李 2007
Elementarlehre	Elements	元素論	原理論	成素論	要素論	要素論	要素論
Analytik	Analytic	分析	分析	分解	分析論	分析論	分析論
Grundsatz	Principle	原則	原理	原則	原理	原理	原理
Deduktion	Deduction	演繹	演證 545	推證	演繹	演繹	演繹
Gegenstand	Object	對象	对象	對象	對象	對象	對象
Begriff	Concept	概念	概念	概念	概念	概念	概念
Dialektik	Dialectic	辯證論	辯證論	辯證法	辯證論	辯證論	辯證論
Höchstes Gut	Summum bonum	最高善	至善	圓善	至善	至善	至善
Antinomie	Antinomy	二律衝突 ⁵⁴⁶	二律背反	背反	二律背反	二律背反	二論背反
Unsterblichkeit der Seele	Immortality of soul	靈魂不滅 ⁵⁴⁷	靈魂的不朽 ⁵⁴⁸		靈魂的不朽	靈魂的不朽	靈魂不死
Postulat	Postulate	基準	悬设	設準	公設	悬设	公設
Dasein	Existence	存在	存在	存在	存在	存有	存在

⁵⁴⁵ *Yanzheng*: rispetto alla traduzione di Zhang (e dei traduttori della prima *Critica*), al primo carattere 演 *yan* (che ha molti significati tra i quali proprio quello di “dedurre”) segue 证 *zheng* (prova, dimostrazione/ provare, dimostrare). Il traduttore ha optato per questa scelta probabilmente per evidenziare che il processo di deduzione abbia come risultato il conseguimento di una prova, rappresenti cioè una dimostrazione.

⁵⁴⁶ *Erlü chongtu*: lett. “conflitto di due leggi”, il traduttore, come Lan Gongwu per la *Critica della ragion pura*, decide, con questa scelta, di richiamare l’etimologia greca del termine tedesco.

⁵⁴⁷ *Linghun bu mie*: lett. “anima che non si estingue”

⁵⁴⁸ *Linghun bu xiu*: lett. “anima immortale”. 朽 *xiu* letteralmente significa “marcire, decadere”

CRITICA DEL GIUDIZIO

Deutschg	Eng (1914 Bernard)	宗/韋 1967	牟 1992	鄧 2002	李 2007
A priori	A priori	先驗	先驗	先天	先天
Transzendentaler Prinzip	Transcendental principle	超驗原理	超越原則	先驗原則	先驗原則
Gefühl der Lust	Feeling of pleasure	愉快的情緒 ⁵⁴⁹	快樂之情 ⁵⁵⁰	愉快的情感	愉快情感
Ästhetische Vorstellung	Aesthetic representation	美學表象	美學表象	審美表象	審美表象
Logische Vorstellung	Logical representation	邏輯表象	邏輯表象	邏輯表象	邏輯表象
Zweckmäßigkeit der Natur	Finality of nature	自然的合目的性	自然的合目的性	自然合目的性	自然的合目的性
Verstand	Understanding	悟性	知性	知性	知性
Vernunft	Reason	理性	理性	理性	理性
Ästhetische Urteilskraft	Aesthetic judgement	審美判斷力	美學判斷力	審美判斷力	審美判斷力
Analytik	Analytic	分析	分析	分析論	分析論
Geschmacksurteil	Judgement of taste	鑒賞判斷	審美品味之判斷	鑒賞判斷	鑒賞判斷
Wohlgefallen	Delight	快感 ⁵⁵¹	愉悅	愉悅	愉悅

⁵⁴⁹ *Yukuai de qingxu*: “umore, sentimento di felicità”; così come in seguito Mou Zongsan, anche Zong preferisce utilizzare un termine che indica la felicità, la gioia, piuttosto che un corrispettivo di piacere che avrebbe potuto avere connotazioni negative, legate esclusivamente al godimento attraverso i sensi.

⁵⁵⁰ *Kuaile zhi qing*: “sentimento di felicità”

⁵⁵¹ *Kuaigan*: “sentore, percezione del piacere, della felicità”

Angenehm	Agreeable ⁵⁵²	快適	快適	快適	適意者
Gut	Good	善	善	善	善者
Qualität	Quality	質	質	質	質
Quantität	Quantity	量	量	量	量
Begriff	Concept	概念	概念	概念	概念
Objekt	Objekt	對象	對象	對象	對象
Allgemeinheit	Universality	普遍性	普遍性	普遍性	普遍性
Subjektiv	Subjektive	主觀	主觀	主觀	主觀
Objektiv	Objektive	客觀	客觀	客觀	客觀
Zweck	Finality	目的	目的	目的	目的
Grund	Grounds	根據	基礎	根據	根據
Reiz	Charm	刺激 ⁵⁵³	嫵媚 ⁵⁵⁴	刺激	魅力
Rührung	Emotion	感動 ⁵⁵⁵	激情 ⁵⁵⁶	激動	感動
Vollkommenheit	Perfection	完滿性 ⁵⁵⁷	圓滿	完善性	完善性 ⁵⁵⁸

⁵⁵² Qualche riserva per questa traduzione inglese, sarebbe stato più adatto il termine “comfortable”

⁵⁵³ *Ciji*: il termine scelto dal traduttore ha valenza perlopiù negativa (il significato sarebbe “provocare, stimolare, irritare”), il che non è ciò che Kant in realtà intende esprimere.

⁵⁵⁴ *Wumei*: “attraente, adorabile”. La scelta di Mou, a mio avviso, è più azzeccata di quella di Zong, riuscendo a veicolare il senso positivo con il quale il termine è inteso nel testo kantiano.

⁵⁵⁵ *Gandong*: Zong opta per un termine che è anche verbo e significa “commuoversi”. In questo caso la traduzione cinese sembra più adatta di quelle italiana e inglese, essendo in tedesco “Rührung” proprio la commozione.

⁵⁵⁶ *Jiqing*: “passione, fervore, entusiasmo”. A mio avviso resa meno efficace di Zong Baihua.

⁵⁵⁷ *Wanmanxing*: *yuanman* “soddisfacente, di successo, completo” + *xing* “carattere, natura”. La scelta del traduttore di far seguire all’aggettivo il suffisso *xing* risulta essere molto fedele al termine originale tedesco, *Allgemeinheit*, dove il suffisso *-heit* è a tutti gli effetti corrispettivo di quello cinese.

⁵⁵⁸ Sia Deng che Li utilizzano correttamente il suffisso *-xing* come Zong, tuttavia compiono un ulteriore passo avanti (e di dubbia correttezza) nell’utilizzare il carattere 善 *-shan* “buono”, dandone una connotazione forse anche fin troppo positiva.

Ideal	Ideal	理想	理想	理想	理想
Notwendigkeit	Necessity	必然性	必然性	必然性	必然性
Gemeinsinn	Common sense	共通感的 觀念 ⁵⁵⁹	[一共感] 之理念 ⁵⁶⁰	共通感	共感
Erhaben	Sublime	崇高	崇高	崇高	崇高
Deduktion	Deduction	演繹	推證	演繹	演繹
Empirisch	Empirical	經驗	經驗	經驗性	經驗性
Gemüth	Mind	心意	心靈	內心	心靈
Werth	Worth	價值	價值	價值	價值
Antinomie	Antinomy	二律背反	背反	二律背反	二論背反
Idealismus	Idealism	唯心主義	觀念論	觀念論	理念論
Sittlichkeit	Morality	道德性	道德	德性	道德
Teleologie	Teleology	目的論	目的論	目的論	目的性
Ding	Thing	事物	事物	物	事物
Wesen	Being	有機體	有機體	有機物	有機存在者
Dasein	Existence	存在	存在	存有	存在
Physikotheologie	Physico- theology	自然神學	自然神學	自然神學	自然神學
Ethikotheologie	Ethico-theology	倫理學神 學	道德的神 學	倫理學神學	倫理神學
Moralisches Beweis	Moral Proof	道德證明	道德證明	道德證明	道德證明
Teleologisches Beweis	Teleological proof	目的論證 明	目的論證 明	目的論證明	目的論證明

⁵⁵⁹ *Gongtong gan de guannian*: scomponendo l'espressione nei suoi singoli termini, si avrebbe "senso (concezione) di sentimento (sentore) attribuibile a tutti"

⁵⁶⁰ *Yigong gan zhi linian*: "idea di sentimento comune".

3.2.3 Confronto di lemmi specifici

A seguire una serie di tabelle di confronto dei principali lemmi utilizzati da Kant nella *Critica della Ragion Pura* utilizzando passi scelti dell'opera e confrontandoli con le traduzioni contenute nelle sei edizioni cinesi del testo.

RAGIONE

	胡 1931	藍 1935	章 1961	牟 1981	鄧 2004	李 2004
Speculativen Vernunft erkenntnis BIV	推論的 理性 學問	思辨的 理性 學問	理性 的思辨學問	理性 的 (...) 思辨學問	思辨的 理性 知識	思辨的 理性 知識
Denn Vernunft ist das Vermögen, welches die Principien der Erkenntnis a priori an die Hand giebt B25	理性 是供給我們超經驗知識的各種原則的能力	理性 乃提供“先天的知識之原理”之能力	理性 是提供驗前知識原理的能力	理性 是那’供給先驗知識之原則’的機能	理性 是提供出先天知識的諸原則的能力	理性 是提供先天知識原則的能力
...die Vernunft , das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien B359	理性 是在原則之下，而產生各規則一致的（理解的規則）一種能力	理性 (...) 視為在原理下保持悟性規律之統一之能力	理性 看作在原理之下獲得知性的規則的統一性之一種能力	理性 則可以被視為’在原則下得到知性的規則之統一’的一種機能	理性 則是使知性規則統一於原則之下的能力	理性 是各知性規則在原則之下而有統一性的能力
Vernunft als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntnis B386	當做一種認識的論理形式的作用， 理性 ...	理性 為知識之某邏輯的方式之能力	理性 作為知識的某種一定的邏輯形式的能力	理性 若被視為知識的某種一定邏輯形式之機能	(理性) 作為知識的某種確定的邏輯形式的機能	理性 作為知識的某種邏輯形式的能力
...der verkehrten Vernunft (perversa ratio) B720	理性 倒置（的錯誤）	顛倒的 理性	理性 顛倒	歪曲了的（顛倒了的） 理性	顛倒的 理性	顛倒了的 理性
Die faule Vernunft (ignava ratio)	消極 理性 （的錯誤）	怠惰（ 理性 ）	理性 鬆懈	理性 無用/懶散/間置/麻木	怠惰的 理性	怠惰的 理性

INTELLETTO/SENSIBILITÀ

Verstand	胡 1931-35	藍 1935 (1960)	韋 1961 (1991)	牟 1981-83	鄧 2004	李 2004
Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein... B359	理解可以是由規則的效用，而造成現象一致的一種能力	悟性可視為由規律以保持現象統一之能力	知性看作為以規則為媒介，獲得出現的統一性之一種能力	知性被視為‘借賴規律而得到現象之統一’的一種機能	知性...可以是藉助於規則使諸現象統一的機能	知性可以是諸般顯像憑藉規則而有統一性的能力
Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln... B171	理解...為定法或規則的能力	悟性為規律之能力	知性看作為規則的能力	知性被視為規律的機能	知性解釋為規則的能力	知性被解釋為規則的能力
Verstand überhaupt als ein Vermögen B94	理解為 (...) 能力	悟性可視為 (...) 能力	知性描述為 (...) 能力	知性可被表像一 (...) 機能	知性被表像為一種 (...) 能力	知性被表像為一種 (...) 能力
Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. B137	理解，他最普通的意義，是認識的分子	(泛言之) 悟性為知識之能力	知性是知識的能力	知性 (...) 知識的能力	知性一般說就是認識的能力	知性一般的來說是認識的能力
Zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis / Sinnlichkeit und Verstand B30	人類知識的根源共有兩個，即感覺與了解	人類知識之兩大分乾為感性與悟性	人類知識有兩根主幹，感受性與知性	人類知識的兩個支幹，感性與知性	人類知識有兩大主幹 (...) 感性和知性	人類知識有兩主幹 (...) 感性和知性
Spontaneität der Erkenntnis (in Gegensatz der Rezeptivität der Sinnlichkeit) A126		(悟性) 知識的自發性 (此為與感性之感受性相區別者)	(知性) 是知識的一種自發性 (區別於感性的感受性)	(知性) 知識的自發性 (有別於感性的接受性)	(知性) 認識的自發性 (與之相對立的是感性的接受性)	(知性) 知識的一種自發性 (與感性的感受性相對立)

<p>...Rezeptivität unseres Gemütes...Sinnlichkeit / Spontaneität der Erkenntnis...der Verstand</p> <p>B75</p>	<p>感覺性為吾人心中的容受性 (...) 認識的自動力 (理解)</p>	<p>心之感受性, (...) 感性知識之自發性 (...) 當名之為悟性</p>	<p>我們心的感受性稱為感性 / 知識的自發性稱為知性</p>	<p>心靈的接受性 (...) 感性 / 知識之自發性 (...) 知性</p>	<p>內心的接受性 (...) 感性 / 認識的自發性, 知性</p>	<p>心靈 (...) 的感受性 (...) 感性 / 知識的自發性 (...) 知性</p>
---	--	--	---	--	--	--

INTUIZIONE

Anschauung	胡 1931	藍 1935 (1960)	韋 1961 (1991)	牟 1981-83	鄧 2004	李 2004
Sinnliche Anschauung B34	感官直覺	感性的直觀	感性的直觀 ⁵⁶¹	感性的直覺	感性直觀	感性直觀
Vorstellung des Raumes (...) muss ursprünglich Anschauung sein B41	空間的表象(...) 他必須在根源上是直覺	空間表象 (...) 其起源必須為直觀	空間的表象 (...) 它的來源必須是直觀	空間的表象 (...) 它必須在其根源上是直覺	空間的表象 (...) 它必須從本原上就是直觀	空間的表象 (...) 必須原始就是直觀
Anschauung und Vorstellung der Zeit B47	時間的直覺同象表象	時間直觀及時間表象	時間的直觀與表象	直覺與時間之表象	時間的直觀和表象	時間的直觀和表象
Intellektuelle Anschauung B72	智識的直覺	智性的直觀	知性的直觀 ⁵⁶²	智的直覺	智性直觀	理智直觀
Reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit B73	純粹超經驗直覺, 即空間與時間	先天的純粹直觀 (時間與空間)	純粹驗前的直觀 (...) 空間與時間	先驗直覺, 即空間與時間	先天的純直觀, 空間與時間	先天的純直觀, 亦即空間和時間

⁵⁶¹ Wei Zhuomin afferma nella prefazione alla sua edizione della *Critica* che il termine *Anschauung* come viene inteso da Kant non può essere tradotto in cinese con 直覺 *zhijue* e che molti traduttori e studiosi cinesi del filosofo tedesco hanno erroneamente utilizzato questo termine in quanto Kemp Smith traduce *Anschauung* con *intuition*. Inoltre, l'utilizzo del carattere 覺 *jue* non renderebbe al meglio l'idea di *Anschauung* kantiano come "intuizione" non necessariamente legata ai sensi e alle sensazioni (感覺 *ganjue*; in altre parole, se si usasse quel termine, si assisterebbe al paradosso di tradurre "intuizione intellettuale" con un'espressione cinese che contiene il carattere di "sensazione"). Allo stesso modo, continua, non è corretto tradurlo con 知覺 *zhijue* in quanto il lemmarisulterebbe più congeniale a tradurre *Wahrnehmung*. (Wei Zhuomin, 1991, pp.8-9)

⁵⁶² Notare come Wei utilizzi il termine 知性 *zhixing*, intelletto (*Verstand*) per tradurre *intellektuelle*, quando in verità Kant la intende non come prerogativa dell'intelletto ma della ragione. Gli altri traduttori sembrano consapevoli di ciò, e preferiscono utilizzare termini diversi da quelli adottati per *Verstand*.

DEDUZIONE

Deduktion	胡仁源 1931	藍公武 1935	韦卓民 1961	牟宗三 1981	邓晓芒 2004	李秋零 2007
die Befügness oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduktion B116	顯明權利，或法律上的要求，這個稱為 演繹	“權利或合法要求”之權利問題之證明，法律學者名為 演繹	權利或合法要求的權利問題的證明，法學者稱為 演繹	“...權利或合法的請求”的證明，他們名之曰“ 推證 ”	一種證明，即應闡明權限或合法要求的證明，稱之為 演繹	他們就把應當闡明權限或者也闡明合法要求的前一種證明稱為 演繹
Transzendente Deduktion ...empirische Deduktion B117	超越 推演 ...經驗 推演	先天 演繹 ...經驗的 演繹	先驗的 演繹 ...經驗的 演繹	超越的 推證 ...經驗的 推證	先驗的 演繹 ...經驗性的 演繹	先驗 演繹 ...經驗性的 演繹
Metaphysische Deduktionlogischen Funktionen des Denkens B159	形而上學的 演繹 ...思想的普通論理作用	玄學的 演繹 ...思維之普泛	形而上學的 演繹 ...思想的一般邏輯機能	形上的 推證 ...思想的一般的邏輯功能	形而上學的 演繹 ...思維的普遍邏輯機能	形而上學的 演繹 ...思維的普遍邏輯功能

A PRIORI/A POSTERIORI

A priori / a posteriori	胡 1931	藍 1935 (1960)	韋 1961 (1991)	牟 1981-83	鄧 2004	李 2004
Erkenntnisse a priori (...) a posteriori B2	超經驗知識(...) 經驗知識	知識名為先天的 (...) 後天	知識稱為“驗前的” (...) 驗後 ⁵⁶³	先驗的知識 (...) 後天 ⁵⁶⁴	知識 (...) 先天的 (...) 後天的	知識為先天 (...) 後天
(die Form) jene können wir allein a priori , (...), und sie heisst darum reine Anschauung B60	實質，我們所能超經驗而認識的， (...) 所以他們稱為純粹直覺	(質料) 為吾人所能先天的知而者， (...) 故此類知識名為純粹直觀	我們所能驗前知道的 (...) 因而這種知識就稱為純粹直觀	(材料) 我們始能先驗地知之 (...) 這樣的知識即被名為‘純粹直覺’	(質料) 我們可以先天地 (...) 認識到的，它們因此被叫作純直觀	(質料) 先天地 (...) 認識 (...) 所以它叫作純直觀
Erkenntnis a posteriori ...empirische Anschauung B60	屬經驗的認識的， (...) 經驗的直覺	後天的知識 (...) 經驗的直觀	驗後知識 (...) 經驗性直觀	後天的知識 (...) 經驗的直覺	後天知識 (...) 經驗性直觀	後天知識 (...) 經驗性直觀
Ursprung der Kategorien a priori B159	(類目) 的超經驗的根源	範疇之起源為先天的	範疇的驗前起源	範疇的先驗根源	先天範疇的起源	先天範疇的起源

⁵⁶³ Scelta controcorrente di Wei che preferisce coniare *ex novo* due nuove espressioni. Egli afferma, in maniera piuttosto sbrigativa, ma valida, che i concetti di 先天 *xiantian* e 後天 *houtian*, derivati dalla tradizione cinese classica, non esprimono affatto i concetti latini di *a priori* e *a posteriori*, e che questo arricchimento semantico (operato per primo da Nishi Amane) non è giustificato. Quindi conia le due espressioni 驗前 *yanqian* e 驗後 *yanhou* come traduzione letterale dei rispettivi significati di “anteriore all’esperienza” e “successivo all’esperienza”. (Wei, 1991, p.8)

⁵⁶⁴ Le scelte lessicali di Mou lasciano perplessi, in quanto preferisce tradurre *a priori* con l’espressione cinese che ormai si è affermata come traduzione di *trascendentale* (come già visto nelle tabelle degli indici), ma mantiene invariata la resa di *a posteriori* con 後天 *houtian*. I due termini quindi, all’occhio del lettore cinese, non risultano direttamente contrapposti l’uno all’altro.

TRASCENDENTALE

Transzendental	胡 1931	藍 1935	韋 1961 (1991)	牟 1981-83	鄧 2004	李 2004
Transzendental B25	超越	先驗	先驗	超越	先驗	先驗
der transzendentale Gebrauch oder Mißbrauch B352	超越應用或誤用	先驗的使用或誤用	先驗使用或錯誤	超越的使用或誤用	先驗的運用或誤用	先驗的應用或誤用
transzendentalen , kosmologischen Ideen B593	超越的宇宙論的理想	先驗的與宇宙論的理念	先驗的而宇宙論的理念	超越的與宇宙論的理念	先驗的宇宙論的理念	先驗的宇宙論的理念
transzendental u. transzendent B352	超越與外延	先驗的與超驗的	先驗的，超驗的	超越，超離	先驗的，超驗的	先驗，超驗
transzendentale Freiheit B 475	超越的自由	先驗的自由	先驗的自由	超越（意義）的自由	先驗的自由	先驗的自由

TRASCENDENTE/IMMANENTE

Transzendent/ Immanent	胡 1931	藍 1935	韋 1961 (1991)	牟 1981-83	鄧 2004	李 2004
Transzendente Grundsätze B352	外延的原 則	超驗的原 理	超驗的原理	超離的原則	超驗的原理	超驗的原理
Transzendente Ideen B593	外延的理 想	超驗理念	超驗理念	超絕理念	超驗理念	超驗理念
Gebrauch der Ver- nunft...entwede r immanent oder transzen- dent B874	理性（能 力）的使 用（...） 內含的或 外延的	理性使用 （...）內 在的或超 經驗的	理性使用 （...）內 在的（...）超 驗的	/	理性的運用 （...）內 在的（...）超 驗的	理性應用 （...）內 在的（...）超 驗的
Erfahrung überfliegend (transzendent), oder einhei- misch (imma- nent) B671	理想的使 用，是外 延的，單 是應用于 在經驗範 圍的理解 的時候， 是內含的	...理念之 所以能或 為超驗 的，或為 內在的 （即或列 之於一切 可能的經 驗以外， 或在經驗 之限界內 發見其使 用之道）	超出一切可 能經驗以外 （超驗的） （...）在經 驗的限度以 內（內在）	理念之使用 才能是超絕 的或內在的	飛越性的 （超驗的） （...）本土 的（內在 的）	飛越的（超 越的） （...）本土 （內在）

APPARENZA/FENOMENO/NOUMENO/COSA IN SÉ

Erscheinung/Phenomenon Noumenon/ding an sich	胡 1931	藍 1935	章 1961 (1991)	牟 1981- 83	鄧 2004	李 2004
Erscheinung B34	現象	現象	出現 ⁵⁶⁵	現象	現象	顯象 ⁵⁶⁶
Erscheinungen als Sinnenwesen (Phenomena) B306	一定的對象(稱為現象) ⁵⁶⁷	現象為 (...) 感性存在體 ⁵⁶⁸ (現象)	出現 (...) 稱為感性的存在物 ⁵⁶⁹ (即現象)	感觸物 ⁵⁷⁰ (現象, 法定象)	現象 (...) 感官物 (現相) ⁵⁷¹	顯象 (...) 感官物(現象)

⁵⁶⁵ Wei Zhuomin in nota scrive che in Kant il termine di origine greca *das phaenomen* è distinto dal termine tedesco *Erscheinung* e che ciò deve quindi riflettersi anche nel testo cinese. Utilizza quindi il termine 出現 *chuxian* (lett. emergere, mostrarsi, apparire) per tradurre *Erscheinung*, mantiene invece il consueto ed affermato 現象 *xianxiang* per *Phaenomenon*. (Wei, 1991, pp.8-9)

⁵⁶⁶ Xianxiang - Espediente grafico abbastanza comune nella lingua cinese: utilizzare due diversi caratteri ma con lettura simile per distinguere due termini diversi: in questo caso *Erscheinung* viene tradotto con una variante grafica del termine *Phaenomenon*. Oltre che avere suono simile, Li Qiuling ha scelto un carattere che di per sé include il significato di “apparire, mostrarsi”.

⁵⁶⁷ Hu Renyuan non riproduce alla lettera la struttura originale tedesca. Non parla quindi di oggetto della sensibilità e oggetto del pensiero, ma si limita a tradurre direttamente i rispettivi significati (lett. “oggetto certo (fenomeno)” e “vera forma delle cose in sé”; in questo secondo caso non viene nemmeno riportata la struttura originale con le parentesi).

⁵⁶⁸ Lett. “sostanza esistente della sensibilità” e, nel caso di “*Verstandeswesen*” (oggetto del pensiero), “sostanza esistente dell’intelletto”

⁵⁶⁹ Come per Lan Gongwu, anche Wei utilizza una struttura analoga per tradurre “oggetto del...”. A voler stabilire un confronto, Wei, utilizzando il carattere “wu”, rimane più fedele al testo tedesco di “*Sinnenwesen*” inteso come “oggetto dei sensi”.

⁵⁷⁰ Da notare nelle altre traduzioni: *Sinnlichkeit* (sensibilità) viene tradotto con “ganxing” (fatta eccezione per la prima traduzione di Hu), mentre *Sinnen-* in *Sinnenwesen* (oggetto della sensibilità) viene tradotto con “ganguan” (termine con il quale ci si riferisce generalmente ai cinque sensi) o “ganchu” nel caso di Mou.

⁵⁷¹ Espediente simile a quello già osservato prima in di Li Qiuling: per *Erscheinung* e *Phaenomenon*. Deng Xiaomang qui decide di utilizzare la traduzione ricorrente di fenomeno per tradurre *Erscheinung*, mentre decide di cambiare il secondo carattere della parola che indica *Phaenomenon*

Verstandeswesen (Noumena) B306	事物自身 ⁵⁷² 的本性	悟性存在体 (本體)	知性的存在 物即本體 (noumena)	智思物 (本自 物)	知性物 (本體)	知性物(本 體)
Sinnlichkeit, Dinge an sich B591	意識 ⁵⁷³ , 感 覺性, 事物 (的) 自身	感性, 物自 身	感性, 物之 在其本身	感性, 物 自身	感性, 自 在之物	感性, 物自 身

⁵⁷² Traduzione letterale di “cosa in sé”

⁵⁷³ Utilizzato qui per tradurre “Sinnlichkeit” (sensibilità), nel cinese attuale vuol dire semplicemente “coscienza, consapevolezza”

APPERCEZIONE

Apperzeption	胡仁源 1931	藍公武 1935	韦卓民 1961	牟宗三 1981	邓晓芒 2004	李秋零 2007
Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption) B68	本身的自覺心	自我意識 (統覺) ⁵⁷⁴	自我意識 (統覺)	‘自我’之意識 (統覺)	對主體自我的意識(統覺)	對其自身的意識 (統覺)
Ich nenne sie die reine Apperzeption , um sie vor der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption B132	為區別於經驗的或原始的自覺起見，我稱這個為純粹的自覺	我名此表象為純粹統覺，以與經驗的統覺相區別，或又名之為本原的統覺	我稱它為純粹統覺，以別於經驗性的統覺，或者又可稱為本原統覺	要想把此表象與經驗的統覺區別開，我名之曰‘純粹的統覺’，或又名之曰‘根源的統覺’	我把它稱之為純粹統覺，以便將它與經驗性的統覺區別開來，或者也稱之為本原的統覺	我把它稱為純粹的統覺，以便把它與經驗的統覺區別開來，或者也稱為原始的統覺
Die transzendente Einheit der Apperzeption B139	自我的超越單一 ⁵⁷⁵	統覺之先驗的統一	統覺的先驗統一性	統覺的超越的統一	統覺的先驗統一	統覺的先驗統一

⁵⁷⁴ Unione dei lemmi 統一 *tongyi* “unire, unificare” e 知覺 *zhijue* “percezione”; si tratta di un termine mutuato dal lessico psicologico. Infatti, la prima attestazione del termine in un dizionario cinese risale al 1947, allorché viene incluso solo nella sua accezione psicologica (viene esplicitamente categorizzato come 心理學名詞 *xinglixue mingci*) di “unione di esperienze passate con l’esperienza attuale, al fine di rivisitare il presente in un’ottica nuova” in 辭海 *Cihai* (p.1044). In ogni caso la traduzione ben si adatta anche all’accezione data da Kant come “Io penso” che unifica e dà senso a tutte le nostre rappresentazioni del mondo, e viene unanimemente adottata da tutti i traduttori di Kant.

⁵⁷⁵ Hu Renyuan non fornisce una traduzione univoca per la parola *appercezione*: utilizza nella gran parte dei casi l’espressione 自覺 *zijue*, che altro non è che una traduzione più o meno letterale del concetto di “auto-consapevolezza”, e solo in B139 esprime il concetto di “unità delle rappresentazioni”, utilizzando il generico termine 單一 *danyi*.

CONCLUSIONE

La presente ricerca, senza avanzare alcuna pretesa di completezza o la presunzione di apportare contributi conclusivi, ha cercato di illustrare, limitatamente ad alcune parole, come la formazione, lo sviluppo e la revisione del lessico filosofico del cinese moderno siano indissolubilmente legati alla graduale introduzione della filosofia occidentale in Cina, soprattutto attraverso l'opera paziente di traduzione di un linguaggio, quello filosofico, largamente nuovo, anche rispetto a termini che nella cultura occidentale sono da sempre parte integrante del linguaggio comune, come intelletto o ragione.

Attraverso l'approfondita analisi della ricezione e traduzione del termine stesso "filosofia" è stato possibile tracciare alcune delle costanti principali di tale processo di assimilazione lessicale, poi ravvisabili anche per la gran parte dei lemmi presi in esame nel secondo capitolo. Seppure l'impulso verso lo studio della cultura occidentale, e quindi della filosofia, sia promosso e avviato dai missionari, prima cattolici e poi protestanti, nel XVII° e nel XIX° secolo, la stragrande maggioranza delle rese lessicali da loro adottate, che si tratti di nuovi conii o di termini mutuati dal lessico cinese classico, ha trovato scarsa accoglienza e pochissimi riscontri nella lingua cinese. Si tratta di una circostanza imputabile a diversi fattori, come la non perfetta conoscenza della lingua cinese da parte dei missionari, o la generale mancanza di interesse da parte del pubblico intellettuale cinese stesso verso la cultura occidentale, motivata dalla convinzione della propria indiscussa superiorità in campo culturale rispetto a esperienze culturali di popoli diversi, i "barbari", che sopravvive fino ad almeno la metà del XIX° secolo.

Il punto di svolta avviene proprio a cavallo del XIX° e XX° secolo, per le ragioni già più volte richiamate in precedenza: periodo turbolento dal punto di vista politico e sociale, ma animato anche di radicale spirito innovativo, in cui la Cina, in seguito a particolari vicissitudini storiche, prende a modello il Giappone come esempio virtuoso di sviluppo rapido ed efficace in quasi ogni campo possibile, dall'economia alla società, alla politica, agli affari militari, compreso anche quello

della ricezione ed acquisizione della cultura occidentale e, di conseguenza, del lessico introdotto con essa.

Non sorprende quindi constatare, come abbiamo visto, che delle tante traduzioni di diversi termini filosofici, di provenienza occidentale, divenuti standard in lingua cinese e da allora comunemente accolte nel lessico, una gran parte siano mutuate dal Giappone. Non sempre si è trattato di un processo immediato e lineare, privo di discussioni e di opinioni contrastanti, come dimostrato dagli accesi dibattiti circa la resa lessicale di determinati concetti chiave nella filosofia moderna occidentale, quali *trascendentale*, *fenomeno*, *cosa in sé* etc., alla fine, tuttavia, ha quasi sempre prevalsa la scelta operata dal Giappone e sono rari i casi contrari.

Proprio per questo si è ritenuto necessario introdurre un excursus circa la ricezione del pensiero di Kant in Cina, sicuramente il più rappresentativo filosofo occidentale moderno, il cui lessico, assimilato dalla cultura filosofica cinese, ha permesso la ricezione di tutti gli autori e le correnti filosofiche successivi e agevolata la comprensione delle problematiche filosofiche occidentali nel loro complesso. Vale la pena di notare come il periodo di redazione e pubblicazione di due delle sei diverse edizioni cinesi della *Critica della Ragion Pura*, in ordine cronologico, la seconda, di Lan Gongwu, redatta nel 1935 e pubblicata nel 1960, e la terza, di Wei Zhuomin, redatta nel 1961 e pubblicata nel 1991, corrisponda al periodo di standardizzazione lessicale di gran parte dei lemmi analizzati.

In altre parole, se fino agli Trenta-Quaranta del secolo scorso prevalgono discussioni e dibattiti, utili ma non conclusivi, circa la resa di termini relativi a concetti filosofici occidentali, come *noumeno* e *cosa in sé*, che non portano ad alcun consolidamento e standardizzazione della traduzione da adottare, la successiva diffusione su larga scala delle edizioni cinesi integrali della *Critica della Ragion Pura*, permette finalmente di definire un lessico pressoché unanimemente accettato. Lo stesso Wei Zhuomin fa sovente riferimento alle scelte lessicali del suo predecessore Lan Gongwu, e, osservando attentamente le tabelle finali del terzo capitolo, non si può fare a meno di notare come la stragrande maggioranza dei termini adottati siano poi stati ripresi non solo da altri due traduttori di Kant, Deng Xiaomang e Li Qiuling, ma siano contenuti negli stessi dizionari HYDCD e

ZXDCCD, a dimostrazione della loro definitiva affermazione nel lessico filosofico corrente.

In conclusione, il lessico filosofico cinese moderno deriva per la gran parte dal giapponese, per i motivi storico-politici profusamente illustrati nella tesi, ma il raggiungimento di uno standard univoco per un gran numero di lemmi è avvenuto con e tramite lo studio e la traduzione delle opere kantiane, anche grazie alla larga e ininterrotta fortuna arrisa al pensatore tedesco nella cultura filosofica dell'Asia orientale.

Si possono inoltre aggiungere due considerazioni, richiamando quanto già emerso e lumeggiato qua e là nel corso della ricerca. In primo luogo, la preoccupazione di recuperare attraverso la traduzione di termini del pensiero occidentale il patrimonio culturale cinese, soprattutto confuciano: che è un'operazione non sempre ben riuscita, ma col merito di aver avvicinato sensibilmente le due culture. In secondo luogo, la difficoltà oggettiva a tradurre un termine acquisito attraverso la conoscenza di uno solo o di pochi autori, ignorando che dietro a ciascun termine c'è quasi sempre una storia più che centenaria che di solito, l'ultimo pensatore che di quel termine si serve per esprimere le proprie riflessioni, conosce e sottintende quando ne fa uso. E di tutto ciò, nella presente ricerca, si sono potuti offrire elementi di riflessione solo attraverso l'esame di alcune poche, ma significative voci.

Nel complesso, alla luce di quello che molti studiosi ritengono uno dei maggiori problemi ancora aperti della filosofia cinese, "le perplessità in merito all'enunciazione che la filosofia cinese sia indubbiamente filosofia" (Makeham), è indubbio che la sua legittimità si misura anche dalla capacità della lingua di cui essa si serve per dar vita ai propri pensieri, di trovare termini corrispondenti per ogni concetto espresso, anche e soprattutto se proveniente da culture lontane e diverse.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie:

- ALENI, Giulio, 《職方外紀》 *Zhifang waiji*, 1623;
- ALENI, Giulio, 《西學凡》 *Xixuefan*, 1623;
- BUGLIO, Tommaso, 《超性學要》 *Chaoxing xueyao*, traduzione della *Summa Theologica* di Tommaso D'Aquino, 1654-1677;
- CAI Yuanpei 蔡元培, 《哲學大綱》 *Zhexue dagang*, in 《蔡元培全集》 *Cai Yuanpei quanji*, Pechino, Zhonghua shuju, 1984;
- CAI Yuanpei 蔡元培, 《哲學與科學》 *Zhexue yu kexue* (1919), in 《蔡元培全集》 *Cai Yuanpei quanji*, Pechino, Zhonghua shuju, 1984;
- CAI Yuanpei 蔡元培, 《哲學要領》 *Zhexue yaoling* (1903), in 《蔡元培全集》 *Cai Yuanpei quanji*, Pechino, Zhonghua shuju, 1984;
- CHINESE TEXT PROJECT, biblioteca digitale open-access per testi cinese pre-moderni, ctext.org;
- *DAIJIRIN* 大辭林, 3° edizione, 2006, fonte: kotobank.jp;
- DENG Xiaomang 鄧曉芒, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Pechino, Renmin chubanshe, 2004;
- DENG Xiaomang 鄧曉芒, Yang Zutao 楊祖陶, 《純粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, Pechino, Renmin chubanshe, 2004;
- DENG Xiaomang 鄧曉芒, 楊祖陶 Yang Zutao, 《判斷力批判》 *Panduanli pipan*, Pechino, Renmin chubanshe, 2002;
- EDKINS, Joseph, 《西學略述》 *Xixue lüeshu*, 1886;
- EISLER, Rudolf, *Kant Lexikon*, Vienna, 1930;
- ENGELS, Friedrich, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1894; edizione MEW vol.20, Berlino, 1973;
- FABER, Ernst, 《德國學校論略》 *Deguo xuexiao lüelun*, 1873;

- FAN Shoukang 范壽康, 《康德知識哲學概說》 *Kangde zhishi zhexue gaishuo*, 《學藝》 *Xueyi* 6, 5, Shanghai shangwu chubanshe, 1924;
- FAN Bingqing 樊炳清, 《哲學辭典》 *Zhexue cidian*, Pechino, Shangwu yinshuguan, 1926;
- FENG Qi 馮契, 《智慧說三篇》 *Zhihuishuo sanpian* (1995), in 《馮契文集》 *Feng Qi wenji*, Shanghai; Huadong shifan daxue chubanshe, 1996-98;
- FENG Tianyu 馮天瑜, 《“哲學”：漢字文化圈創譯學科名目的範例》 “*Zhexue*”: *Hanzi wenhuaquan chuanyi xueke mingmu de fanli*, Jianghai xuekan, n°5, dicembre 2008;
- FENG Youlan 馮友蘭, 《中國哲學史》 *Zhongguo zhexueshi*, Pechino, Shangwu yinshuguan, 2011;
- FURTADO, Francisco, Li Zhizhao 李之藻, 《名理探》 *Minglitan*, 1631;
- GUAN Wenyun 關文運, 《實實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Pechino, shangwu yinshuguan, 1960;
- HAN Shuifa 韓水法, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Pechino, Shangwu yinshuguan, 1999;
- *HANYU DA CIDIAN* 漢語大辭典, Shanghai, Hanyu Da Cidian chubanshe, 1986-1990;
- HE Lin 賀麟, 《康德名詞的解釋和學說的概要》 *Kangde mingci de jieshi he xueshuo de gaiyao*, 《東方雜誌》 *Dongfang zazhi* 33, 4, contenuto in: He Lin, 《哲學與哲學史論文集》 *Zhexue yu zhexueshi lunwenji*, Pechino, Shangwu chubanshe, 1989;
- HEGEL, Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821;
- HEGEL, Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlino, 1833;
- HEMELING, Karl, *Guanhua: English-Chinese dictionary of the standard chinese spoken language and handbook for translators, including scientific, technical, modern and documentary terms*, Shanghai, Department of Statistics, 1916;

- HU Renyuan 胡仁源, 《纯粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1931-35;
- HUME, David, *Essays, Moral, Political, and Literary*, Londra, 1777;
- *Hyakka jiten My Pedia* 《百科事典マイペディア》, versione online 2009, fonte: kotobank.jp;
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 1553;
- INOUE Tetsujiro 井上哲次郎, 《哲學字彙》 *Tetsugaku jii*, Tōkyō, Meicho Fukyukai, 1881 (1°ed.), 1884 (2°ed.);
- INOUE Tetsujiro 井上哲次郎, 《英獨佛和哲學字彙》 *Ei-Doku-Futsu-Wa Tetsugakujii, Dictionary of English, German and French philosophical terms with Japanese equivalents*, Tokyo, Maruzen Kabushiki-kaisha, 1912;
- *JINXIANDAI HANYU CIYUAN* 近现代汉语辞源, Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2010;
- KANG Youwei 康有為, 《日本書目志》 *Riben shumuzhi*, 1898, in 《康有为全集》 *Kang Youwei quanji* vol.3, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1992;
- KANG Youwei 康有為, 《請廣譯日本書派遊學折》 *Qing guangyi Riben shupai youxue zhe*, 1898, in 《康有为政论集》 *Kang Youwei zhenglun ji*, a cura di 汤志钧 Tang Zhijun, Zhonghua shuju, Pechino, 1998;
- KANG Youwei 康有為, 《請開學校折》 *Qing kaixuexiao zhe*, 1898, in 《康有为政论集》 *Kang Youwei zhenglun ji*, a cura di 汤志钧 Tang Zhijun, Zhonghua shuju, Pechino, 1998;
- KANT, Immanuel, *Critica del Giudizio*, 1790;
- KANT, Immanuel, *Critica della Ragion Pratica*, 1788;
- KANT, Immanuel, *Critica della Ragion Pura*, 1781, 1787, a cura di Costantino Esposito, Milano, Bompiani, 2012;
- KANT, Immanuel, *Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg, 1800;
- KUANG Qizhao, *English and Chinese Dictionary*, Shanghai, London, San Francisco, 1868-1875-1887-1902;
- KUWAKI Gen'yoku 桑木巖翼, 《カントと現代の哲学》 *Kanto to gendai no tetsugaku*, Tokyo, Iwanami shoten, 1917;

- KUWAKI Gen'yoku 桑木嚴翼, 《哲學概論》 *Tetsugaku gairon*, Tokyo Senmon gakko shuppanbu, 1900;
- LAN Gongwu 藍公武, 《純粹理性批判》 *Chuncui lixiing pipan*, redatto nel 1935, pubblicato postumo: Pechino, Sanlian shudian, 1957; shangwu yinshuguan, 1960;
- LI Qiuling 李秋零, 《純粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, Pechino, Zhongguo Renmin daxue chubanshe, 2004, poi contenuto in “Raccolta completa opere di Kant” vol.III-IV;
- LI Qiuling 李秋零, 《判斷力批判》 *Panduanli pipan* in “Raccolta completa opere di Kant” vol.V, Pechino, Zhongguo Renmin daxue chubanshe, 2007;
- LI Qiuling 李秋零, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, in “Raccolta completa opere di Kant” vol.V, Pechino, Zhongguo Renmin daxue chubanshe, 2007;
- LI Zehou 李澤厚, 《康德哲學與建立主體性論綱》 *Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang*, in 《論康德黑格爾哲學》 *Lun Kangde Heige'er zhexue*, Shanghai Renmin chubanshe, 1981;
- LI Zehou 李澤厚, 《批判哲學的批判 – 康德述評》 *Pipan zhexue de pipan – Kangde shuping*, Pechino, Renmin chubanshe, 1984;
- LIANG Qichao 梁啟超, 《墨子之論理學》 *Mozi zhi lunlixue*, in 《飲冰室專集》 *Yinbingshi zhuanji*, Teikoku insatsu kabushikigaisha, Tokyo, 1904, poi edito da Li Zhijun, Shanghai, Zhonghua shuju, 1936;
- LIANG Qichao 梁啟超, 《論學日本文之益》 *Lun xue Ribenwen zhi yi*, 1899;
- LIANG Qichao 梁啟超, 《近世第一大哲康德之學說》 *Jinshi diyi dazhe Kande zhi xueshuo* (1903-1904), in 《飲冰室專集》 *Yinbingshi zhuanji*, Teikoku insatsu kabushikigaisha, Tokyo, 1904, poi edito da Li Zhijun, Shanghai, Zhonghua shuju, 1936;
- LIANG Shuming 梁漱溟, 《鄉村建設理論》 *Xiangcun jianshe lilun* (1937) in 《梁漱溟全集》 *Liang Shuming quanji*, Shandong renmin chubanshe, 1989-1993;

- LOBSCHIED, Wilhelm, *An English and Chinese dictionary, with the Punti and Mandarin pronunciation*, Hong Kong, Daily press office, 1869;
- LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, 1690;
- LOCKE, John, *Of the Conduct of the Understanding*, 1706;
- McGillivray & Richard, *A dictionary of philosophical terms, chiefly from the Japanese*, Shanghai, Christian literature society for China, 1913;
- *MEMORIALS OF PROTESTANT MISSIONARIES TO THE CHINESE, GIVING A LIST OF THEIR PUBLICATIONS AND OBITUARY NOTICES OF THE DECEASED. WITH COPIOUS INDEXES*, Shanghai, American Presbyterian Mission press, 1867;
- MÉDARD, Jules, 《法漢專門詞典》 *Fa-Han zhuanmen cidian*》 *Vocabulaire Français-Chinois des sciences morales et politiques*, Tianjin: Société Française de librairie et d'édition, 1927;
- MEDHURST, Walter Henry, *English and Chinese dictionary*, Shanghai, Mission press, 1848;
- MELLIN, G.S. Albert, *Enzyklopedisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Züllichau e Leipzig, 1797-1803;
- MOK Man Cheung 莫文暢, *The Tha Ts'z Anglo-Chinese Dictionary*, Hong Kong, 1898;
- MORRISON, Robert, *A dictionary of the Chinese language*, Macao, Honorable East India Company's press, P.P. Thoms, London, Black, Parbury, Allen, 1815-1823;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《中國哲學的特質》 *Zhongguo zhexue de tezhi* (L'unicità della filosofia cinese), Taipei, Taiwan xuesheng shuju, 1963;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《四因說演講錄》 *Siyinshuo yanjiang lu*, in 《鵝湖》 *E'hu* n°1, 1996;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《圓善論》 *Yuanshan lun*, prefazione, Taipei, Taiwan xuesheng shuju, 1985;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, Taipei, Zhengzhong shuju, 1968;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1974;

- MOU Zongsan 牟宗三, 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, in 《牟宗三集》 *Mou Zongsan ji*, Pechino, Qunyan chubanshe, 1992;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《現象與物自身》 *Xianxiang yu wuzishen*, Taipei, Xuesheng shuju, 1975;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《實踐理性底批判》 *Shijian lixing di pipan*, Taipei, xuesheng shuju, 1982;
- MOU Zongsan 牟宗三, 《純粹理性之批判》 *Chuncui lixing zhi pipan*, 2 volumi, Taipei, xuesheng shuju, 1981-83;
- MOU Zongsan 牟宗三: 《康德判斷之批判》 *Kangde panduanli zhi pipan*, 2 volumi, Taipei, xuesheng shuju, 1992-93;
- *NIHON DAI HYAKKA ZENSHO* 日本大百科全書, 1984-1994, fonte: koto-bank.jp;
- NISHI Amane 西周, 《心理學》 *Shinrigaku*, 1879, in 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Tokyo, Munetaka Shobō, 1960;
- NISHI Amane 西周, 《百一新論》 *Hyakuichi shinron*, 1874, in in 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Tokyo, Munetaka Shobō, 1960;
- NISHI Amane 西周, 《百學連環》 *Hyakugaku renkan*, 1873, in 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Tokyo, Munetaka Shobō, 1960;
- NISHI Amane 西周, 《津田真道「性理學」の跋文》 *Tsuda Mamichi 'Seirigaku' no batsubun*, 1861, in 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Tokyo, Munetaka Shobō, 1960;
- NISHI Amane 西周, 《西洋哲學に對する關心を述べた松岡麟次郎宛の書翰》 *Seiyō tetsugaku ni taisuru kanshin wo nobeta Matsuoka Rinjirō ateno shokan*, maggio 1862, in 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Tokyo, 宗高書房 Munetaka Shobō, 1960;
- NISHI Amane 西周, 《西洋哲學史の考案斷片》 *Seiyō tetsugakushi no kōan danpen*, 1862, in 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Tokyo, Munetaka Shobō, 1960;
- NISHI Amane 西周, 《開題門》 *Kaidaimon*, 1863, in 《西周全集》 *Nishi Amane zenshū*, Tokyo, Munetaka Shobō, 1960;

- ORATI, Carlo, *Dictionarium latino-italico-sinicum*, 1699;
- SCHMID, C.C. Erhard, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften: nebst einer Abhandlung*, Jena, 1788-1798;
- SONG Shu 宋恕, 《致岡鹿門書》 *Zhi Gang Lumen shu*, in 《宋恕集》 *Song Shu ji* a cura di 胡珠生 Hu Zhusheng, Zhonghua shuju, 1993;
- VAGNONE, Alfonso, 《修身西學》 *Xiushen xixue*, 1633;
- VAGNONE, Alfonso, 《斐錄答匯》 *Feilu dahui*, 1634;
- VAGNONE, Alfonso, 《童幼教育》 *Tongyou jiaoyu*, 1632;
- VARO, Francisco, *Francisco Varo's Glossary of the Mandarin Language: Vol. 1: An English and Chinese Annotation of the Vocabulario de la Lengua Mandarina*, W. South Coblin, Monumenta Serica monograph series LIII/1, 2006;
- WANG Guowei 王國維, 《叔本華之哲學及其教育學說》 *Shubenhua zhi zhexue ji qi jiaoyu xueshuo* (1904), in Wang Guowei, 《人間閑話 – 王國維隨筆》 *Renjian xianhua – Wang Guowei suibi*, Pechino, Beijing Daxue chubanshe, 2011;
- WANG Guowei 王國維, 《哲學概論》 *Zhexue gailun*, 1902;
- WANG Guowei 王國維, 《哲學辨惑》 *Zhexue bianhuo*, in 《教育世界》 *Jiaoyu shijie*, n°98, luglio 1903;
- WANG Guowei 王國維, 《汗德之哲學說》 *Hande zhi zhexueshuo*, 《教育世界》 *Jiaoyu shijie* n°74, 1904;
- WANG Guowei 王國維, 《汗德之知識論》 *Hande zhi zhishilun*, 《教育世界》 *Jiaoyu shijie* n°74, 1904;
- WANG Guowei 王國維, 《論新學語之輸入》 *Lun xinxueyu zhi shuru* (1905), in Wang Guowei, 《人間閑話 – 王國維隨筆》 *Renjian xianhua – Wang Guowei suibi*, Pechino, Beijing Daxue chubanshe, 2011;
- WANG Guowei 王國維, 《靜安文集》 *Jing'An wenji*, in Wang Guowei, 《人間閑話 – 王國維隨筆》 *Renjian xianhua – Wang Guowei suibi*, Pechino, Beijing Daxue chubanshe, 2011;
- WANG Rongbao 王榮寶, 《新爾雅》 *Xin Erya*, 1903;
- WANG Yunwu 王云五, 《康德誕生二百年紀念號弁言》 *Kangde dansheng erbainian jinian bianyan*, 《學藝》 *Xueyi* 6, 5, Shanghai shangwu chubanshe, 1924;

- WANG Yunwu 王云五, He Bingsong 何炳松, Cheng Yingzhang 程瀛章, Zhang Fuyong 張輔用, 《英漢對照百科名匯》 *Ying Han duizhao baike minghui*, Shanghai, Shangwu yinshu guan, 1931;
- WEGNER, Gustav, *Kant-lexikon*, Berlino, 1893;
- WEI Zhuomin 韋卓民, 《純粹理性批判》 *Chuncui lixing pipan*, redatto nel 1961, pubblicato postumo: Wuhan, Huazhong shifang daxue chubanshe, 1991;
- WILHELM, Richard, 《德英華文科學字典》 *De-Ying-Hua wenke zidian*, Qingdao, Deutsch-chinesische Hochschule, 1911;
- WILLIAMS, Samuel Wells, *An English and Chinese vocabulary, in the court dialect*, Macao, Office of the Chinese Repository, 1844;
- WU Zhijue 吳致覺, 《康德哲學底批評》 *Kangde zhexue de piping*, 《民鐸雜誌》 *Minduo zazhi*, 6, 4, 1925;
- XIE Wuliang 謝無量, 《中國哲學史》 *Zhongguo zhexueshi*, Taiwan, Zhonghua shuju, 1916;
- XIONG Shili 熊十力, 《新唯識論》 *Xin weishilun* (1932), contenuta in 《熊十力論著集》 *Xiong Shili lunzuoji*, Pechino, Zhonghua shuju, 1985;
- YAN Fu 嚴復, 《原強》 *Yuan qiang*, 1902-1905, nuova edizione: Pechino, Shangwu yinshuguan, 1981;
- YAN Fu 嚴復, 《天演論》 *Tiyan lun*, 1898-1901, nuova edizione: Pechino, Shangwu yinshuguan, 1981;
- YAN Fu 嚴復, 《穆勒名學》 *Mule mingxue*, 1902-1905, nuova edizione: Pechino, Shangwu yinshuguan, 1981;
- YAN Fu 嚴復, 《群己權界論》 *Qunji quanjie lun*, 1903, nuova edizione: Pechino, Shangwu yinshuguan, 1981;
- YU Wenwei 余文偉, 《康德哲學底批評》 *Kangde zhexue de piping*, 《民鐸雜誌》 *Minduo zazhi*, 6, 4, 1925;
- YU Yousun 余又蓀, 《日譯學術名詞沿革》 *Riyi xueshu mingci yange*, 《文化教育旬刊》 *Wenhua jiaoyu xunkan* n°70, 1935;

- YUN Zhuang 雲莊, 《康德誕生二百周年紀念號 弁言》 *Kangde dansheng erbai zhounian jinian hao bianyan*, 《學藝》 *Xueyi* 6, 5, Shanghai shangwu chubanshe, 1924;
- ZHANG Binglin 章炳麟, 《建立宗教論》 *Jianli zongjiao lun* (1906), in 《中国现代学术经典 – 章太炎》 *Zhongguo xiandai xueshu jingdian – Zhang Taiyan*, Shijiazhuang, Hebei jiaoyu chubanshe, 1996;
- ZHANG Dongsun 張東蓀, 《康特哲學之專門名詞》 *Kangte zhexue zhi zhuanmen mingci*, 《研究與進步》 *Yanjiu yu jinbu*, 1, 1, 1939;
- ZHANG Dongsun 張東蓀, 《認識論》 *Renshilun* (1934), ripubblicato da Shangwu Yinshuguan, Pechino, 2011;
- ZHANG Dongsun 張東蓀, 《近世西洋哲學史剛要》 *Jinshi xiyang zhexue shi gangyao*, Pechino, Zhonghua shuju, 1935;
- ZHANG Mingding 張銘鼎, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan* (traduzione della *Critica della Ragion Pratica* di Immanuel Kant, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1936;
- ZHANG Mingding 張銘鼎, 《康德學說的淵源與影響》 *Kangde xueshuo de yuanyuan yu yingxiang*, 《學藝》 *Xueyi* 6, 5, Shanghai shangwu chubanshe, 1924;
- ZHANG Mingding 張銘鼎, 《康德批判哲學之形式說》 *Kangde pipan zhexue zhi xingshi shuo*, 《民鐸雜誌》 *Minduo zazhi*, 6, 4, 1925;
- ZHANG Mingding 張銘鼎, 《實踐理性批判》 *Shijian lixing pipan*, Shanghai, shangwu yinshuguan, 1936;
- ZHANG Shizhao 章士釗, 《論翻譯名義》 *Lun fanyi mingyi*, in 《國風報》 *Guofeng bao* 1.29, ristampato in 《章士釗全集》 *Zhang Shizhao quanji*, Shanghai, Wenhui chubanshe, 2000;
- ZHANG Shuiqi 張水祺, 《康德與自然科學》 *Kangde yu ziran kexue*, 《學藝》 *Xueyi* 6, 5, Shanghai shangwu chubanshe, 1924;
- ZHANG Xinpei 張心沛, 《康德之目的論》 *Kangde zhi mudi lun*, 《學藝》 *Xueyi* 6, 5, Shanghai shangwu chubanshe, 1924;

- ZHEXUE DA CIDIAN 哲學大辭典, Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2007;
- ZHONGGUO KEXUESHE MINGCIBIAO 《中國科學社現用名詞表》, in 《科學》 *Kexue* n2, n°12, 1916;
- ZHOU Changshou 周昌壽, 《康德之時空論》 *Kangde zhi shikong lun*, 《學藝》 *Xueyi* 6, 5, Shanghai shangwu chubanshe, 1924;
- ZONG Baihua 宗白華, 《判斷力批判》 *Panduanli pipan*, vol.I; 韋卓民 Wei Zhuomin, vol.II, Pechino, Shangwu yinshuguan, 1964;

Fonti secondarie:

- ABBAGNANO, Nicola, *Dizionario di Filosofia*, Torino, Utet, 1961;
- ALLETON, Vivianne, *Chinese terminologies: on preconceptions*, in Lackner, Michael; Amelung, Iwo; Kurtz, Joachim; *New Terms for New Ideas – Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001;
- AMELUNG, Iwo, *Lo sviluppo della scienza moderna*, in *La Cina*, a cura di M. Scarpari, vol.III, *Verso la modernità*, a cura di G. Samarani e M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2009;
- AN Yanming, *Liang Shuming: Eastern and Western Cultures and Confucianism*, in Cheng, Chung-Ying; Bunnin, Nicholas; *Contemporary Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2002;
- ASŌ Yoshiteru 麻生義輝, 《近世日本哲学史》 *Kinsei Nihon tetsugakushi*, Tokyo, Kondō shoten, 1943;
- BASTID-BRUGUIÈRE, Marianne, *La crisi delle istituzioni imperiali e l'esperienza repubblicana*, in *La Cina*, a cura di M. Scarpari, vol.III, *Verso la modernità*, a cura di G. Samarani e M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2009;
- *BIBLIOGRAPHY AND BIOGRAPHY DATABASE*, East Asian Seminar, University of Zurich, 2010;
- BONNER, Joey, *Wang Kuo-wei. An Intellectual Biography*, Cambridge, Harvard University press, 1986;

- *BRITANNICA KOKUSAI DAIHYAKKAJITEN SHŌKŌMOKU JITEN* ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典, 2014, fonte: kotobank.jp;
- BROCKEY, Liam Matthew, *Journey to East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Harvard University Press, 2007;
- BURTSCHER, Michael, *Facing “the West” on philosophical grounds: a view from the pavillion of subjectivity on Meiji Japan*, *Comparative studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 26, 3, 2006;
- CAI Renhou 蔡仁厚, 《牟宗三先生近十年來的學思與著作》 *Mou Zongsan jin shi nian lai de xuesi yu zhuzuo*, in 《新儒家的精神方向》 *Xin Rujia de jingshen fangxiang*, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1982;
- CAYGILL, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell Pub, 1995;
- CHAN, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University press, 1969;
- CHEN Xuanzhi 陳烜之, Liang Zhi 梁覺, 《邁進中的華人心理學》 *Maijin zhong de huaren xinlixue*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2000;
- CHEN Wen-fen 陳瑋芬, 《‘哲’學之創譯與演繹——兼論‘哲學’與‘理學’之辨》 *‘Zhexue’ zhi chuanyi yu yanyi – jianlun ‘zhexue’ yu ‘lixue’ zhi bian*, *The initial translation of “Philosophy” and its development: debates between “Tetsugaku” and “Rigaku”*, 臺灣東亞文明研究學刊 Taiwan wenming yanjiu xuekan, vol.9, n°12, dicembre 2012;
- CHEN, Naichen, *Neo-Confucianism and Western Influence: Implications for Modern Chinese Education*, A Dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida, 1986;
- CHENG, Chung-Ying; Bunnin, Nicholas; *Contemporary Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2002;
- CI Jiwei, *He Lin’s sinification of Idealism*, in Cheng, Chung-Ying; Bunnin, Nicholas; *Contemporary Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2002;
- CRISMA, Amina, *Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi*, in *La Cina*, a cura di M. Scarpari, vol.III, *Verso la modernità*, a cura di G. Samarani e M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2009;

- CRIVELLER, Gianni, *La controversia dei riti cinesi*, in *La Cina e il Cristianesimo*, Monografia di Ad Gentes, Teologia e Antropologia della Missione, Anno 15, n°1, Primo Semestre 2011, Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 2011;
- CUI Yin 崔崑, 《日源外来词探源》 *Riyuan wailaici tanyuan*, Shijie tushu chuban gongsi, 2013;
- DEHERGNE, Joseph, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800 / Joseph Dehergne S.J.* Roma, Institutum historicum S.I., Parigi, Letouzey & Ané, 1973;
- DENG Xiaomang 鄧曉芒, 《读韦卓民先生西方哲学译著的文化断想》 *Du Wei Zhuomin xiansheng xifang zhexue yizhu de wenhua duanxiang*, in 《韦卓民学术思想国际研讨会论文集》 *Wei Zhuomin xueshu sixiang guoji yantaohuilun wenji*, Wuhan, Huazhong shifang daxue chubanshe, 1995;
- DING, John Zijiang, *Li Zehou: Chinese aesthetics from a post-marxist and confucian perspective*, in Cheng, Chung-Ying; Bunnin, Nicholas; *Contemporary Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2002;
- DOLEELOVÁ-VELINGEROVÁ, Milena, Wagner, Rudolph G., *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, Heidelberg, Springer Verlag, 2013;
- DUAN, Chusheng, *L'attività missionaria e pedagogica di Alfonso Vagnone S.J. (1605-1640)*, tesi di dottorato Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, a.a 2012/2013;
- FALATO, Giulia, *Alfonso Vagnone's Tongyou jiaoyu 童幼教育 (On the education of the children, c.1632): a literary bridge between Chinese and Western Pedagogy*, tesi di dottorato Università degli studi di Roma "La Sapienza", Roma, a.a 2015/2016;
- FRANKE, Wolfgang, *Titelverzeichnis chinesischer Übersetzungen Deutscher Werke*, Pechino, Deutschland Institut, 1942;
- FU Chu 佛维, 《王国维哲学译稿研究》 *Wang Guowei zhexue yigao yanjiu*, Pechino, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2005;
- GAO Mingkai 高名凱, Liu Zhengdan 劉正談, 《現代漢語外來詞研究》 *Xiandai Hanyu wailaici yanjiu*, Pechino, Wenzhi gaige chubanshe, 1958;
- GRANET, Marcel, *Il pensiero cinese*, (1934), Milano, Adelphi, 2004;

- HAVENS, Thomas R.H., *Nishi Amane and modern Japanese thought*, Princeton University Press, 1970;
- HEISIG, J.W., Maraldo, J.C., Kasulis, T.P., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2011;
- HU Shi 胡適, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Professor of Philosophy at The National University of Peking - Submitted in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Philosophy, Columbia University, Shanghai, The Oriental Book Company, 1922;
- HUANG Jiande 黃見德, 《西方哲學東漸史》 *Xifang zhexue dongjian shi* (Storia dell'assimilazione della filosofia occidentale in Oriente), Pechino, Renmin chubanshe, 2006;
- HUANG Xingtao 黃興濤, 《“美学”一词及西方美学在中国的最早传播》 “Meixue” *yi ci ji xifang meixue zai Zhongguo de zuizao chuanbo*, 《文史知识》 *Wenshi zhishi*, n°1, 2000;
- JIANG Xiyan, *Zhang Dongsun: pluralistic epistemology and chinese philosophy*, in Cheng, Chung-Ying; Bunnin, Nicholas; *Contemporary Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2002;
- KANAYAMA Yahei 金山弥平, *The Birth of Philosophy as 哲學 (Tetsugaku) in Japan*, Tetsugaku, International Journal of the Philosophical Association of Japan, vol.1, Tokyo, 2017;
- KAYANO Yoshio 茅野良男, 《弁証法入門》 *Benshōhō nyūmon*, Tokyo, Kōdansha gendai shinsho, 1969;
- KOGELSCHATZ, Hermann, *Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung*, Stuttgart, Franz Steiner, 1986;
- KURTZ, Joachim, *Coming to terms with logic*, in Lackner, Michael; Amelung, Iwo; Kurtz, Joachim; *New Terms for New Ideas – Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001;
- KURTZ, Joachim, *Domesticating a Philosophical Fiction – Chinese translations of Immanuel Kant’s Thing in Themselves, Concept and Communication* n°7, Karl Jaspers Centre, University of Heidelberg, 2011;
- KURTZ, Joachim, *The Discovery of Chinese Logic – Genealogy of a Twentieth-century discourse*, Leiden-Boston, Brill, 2011;

- KURTZ, Joachim, *The First Chinese Adaptation of Mill 's Logic: John Fryer and his Lixue xuzhi 理學須知 (1898)*, Wakumon n°8, 2004;
- LIPPERT, Wolfgang, *Language in the modernization process*, in Lackner, Michael; Amelung, Iwo; Kurtz, Joachim; *New Terms for New Ideas – Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001;
- LIU Gangji, *Verbreitung und Einfluss der Deutschen Ästhetik in China, Forschung und Lehre an der Universität Trier*, Sonderheft 10, 1996;
- MAKEHAM, John, *La filosofia cinese del XX secolo*, in *La Cina*, a cura di M. Scarpari, vol.III, *Verso la modernità*, a cura di G. Samarani e M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2009;
- MASINI, Federico, *Aleni's contribution to the Chinese language*, in Lipiello-Malek (ed.) *"Scholar Federico Masini, Aleni's contribution to the Chinese language, in Lipiello-Malek (ed.) "Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, Brescia and the Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin. Nettetal: Steyler Verlag, 1997;
- MASINI, Federico, *La riforma della lingua*, in *La Cina*, a cura di M. Scarpari, vol.III, *Verso la modernità*, a cura di G. Samarani e M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2009;
- MASINI, Federico, *The Formation of Modern Chinese Lexikon and its Evolution toward a national Language. The Period from 1840 to 1898*, in *Journal of Chinese Linguistics* n°6, Berkeley, University of California, Project on Linguistic Analysis, 1993;
- MCEWANS, J.R., *The political writings of Ogyū Sorai*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962;
- MENEGON, Eugenio, *Cina e Occidente dagli Han ai Qing*, in *La Cina*, a cura di M. Scarpari, vol. II, *L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, a cura di M. Sabbatini e M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2010;
- MIYAMURA Haruo 宮村春雄, 《梁啓超の西洋思想家論: その東學との関連において》 *Ryō Keichō no Seiyō shisōka ron: sono "togaku" to no kanren ni oite*, 中國: 社會と文化 *Chugoku, shakai to bunka* n°5, 1990;
- MUNGELLO, David Emil, *The Chinese Rites Controversy, its history and meaning*, Monumenta Serica Monograph Series, XXXIII, Steyer Verlag,

- Nettetal, per Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, e The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, 1994;
- NIE Changshun 聂长顺, 《近代 Aesthetics 一词的汉译历程》 “*Jindai Aesthetics yi ci de Hanyi licheng*”, Wuhan University Journal, vol.62, n°6, novembre 2011;
 - NOVOTNÁ, Zdeňka, *Contribution to the study of loan-words and hybrid words in modern Chinese*, in: *Archív Orientální* n°35, 1967;
 - PANG Xuequan 庞学铨, 《也谈关于 Ontology 的翻译》 *Ye tan guanyu Ontology de fanyi*, in 《浙江学刊》 *Zhejiang xuekan* n°4, Hangzhou, 2002;
 - PIOVESANA, Gino, *Recent Japanese Philosophical Thought*, Tokyo, Enderle Bookstore, 1963;
 - PFISTER, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773 / par le P. Louis Pfister S.J.*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1976;
 - RUSSELL, Bertrand, *The problem of China*, Londra, 1922;
 - SELA, Ori, *From Theology's Handmaid to the Science of Sciences: Western Philosophy's Transformations on Its Way to China*, Transcultural Studies, n°2, Heidelberg Publishing, 2013;
 - SHEN Guowei 沈國為, 《康有为及其日本书目志》 *Kang Youwei ji qi Riben shumu zhi*, Wakumon n°5, 2003;
 - SHEN Guowei 沈國為, 《近代中日词汇交流研究: 汉字新词的创制、容受与共享》 *Jindai Zhongri cihui jiaoliu yanjiu: Hanzi xinci de chuangzhi, rongshou yu gongxiang*, Pechino, Zhonghua shuju, 2010;
 - SWEET, William, *Migrating texts and traditions*, Ottawa, University of Ottawa press, 2012;
 - TAKANO Chōei 高野長英, 《聞見漫錄》 *Monken manroku*, 《高野長英全集》 *Takano Chōei zenshū*, Tokyo, 1930-31;
 - TAKAYANAGI Nobuo 高柳信夫, *Japan's "Isolated Father" of Philosophy: Nishi Amane 西周 and His "Tetsugaku 哲学"*, in *Whither Japanese Philosophy? III Reflections through other Eyes*, University of Tokyo Center for Philosophy Booklet 19, Tokyo, 2011;

- TAM Tat Hin 譚達軒, *English and Chinese Dictionary, with English meaning or expression for every English word*, Hong Kong, 1875-1884-1897;
- TANG Refeng, *Mou Zongsan on intellectual intuition*, in Cheng, Chung-Ying; Bunnin, Nicholas; *Contemporary Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2002;
- TSIEN, Tsuen-hsuin, *Western Impact on China through Translation*, in *The Far Eastern Quarterly*, vol.13, n°3, Cambridge, Cambridge University press, 1954;
- UDÍAS, Agustín, *Jesuit Contribution to Science. A History*, Springer International Publishing, Switzerland 2015;
- WANG Lida 王立達, 《現代漢語中從日語借來的辭彙》 *Xiandai Hanyu zhong cong Riyu jielai de cihui*, *Zhongguo yuwen* n°2, 1958;
- WANG Que 王确, 《中国美学知识的形成 - 以 19 世纪末和 20 世纪已初出现的美学、美、美感概念为中心》 *Zhongguo Meixue zhishi de xingcheng - yi 19 shijimo he 20 shijichu chuxian de meixue, meigan gainian wie zhongxin*, *The Reformulation of Concepts and Intellectual Systems in Modern East Asia*, *Nichibunken* vol.35, International Research Center for Japanese Studies, 2010;
- WEN Bing 文炳, Chen Jiaying 陈嘉映, 《“先天”、“先验”、“超验”译名源流考》 *“Xiantian”, “xianyan”, “chaoyan” yiming yuanliu kao*, *Yunnan daxue xuebao*, vol.10, n°3, 2011;
- WEN Bing 文炳, Chen Jiaying 陈嘉映, 《日译名“超越论的”与“超越的”源流考》 *Riyiming “chaoyuelun de” yu “chaoyue de” yuanliukao*, 《世界哲学》 *Shijie zhexue*, Chinese Academy of Social Sciences, n°1, 2011;
- WEN Bing 文炳, Chen Jiayuan 陈嘉映, 《日译名“超越论的”与“超越的”源流考》 *Riyiming “chaoyuelun de” yu “chaoyue de” yuanliukao*, 《世界哲学》 *Shijie zhexue*, Chinese Academy of Social Sciences, n°1, 2011;
- WICKERI, Philip L., *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2015;
- XIONG Yuezhi 熊月之, *An insight of the East-Asian Humanistic characteristic through the translation of “Philosophy”* 《从晚清“哲学”译名确立过程看东亚人文

- 特色》 *Cong wan Qing “zhexue” yiming queli guocheng kan Dongya renwen tese*, *Shehui kexue* 社會科學 n°7, 2011;
- XU, Yihua Edward, *Westernization and Contextualization: A story of three pioneering pastors of the Sheng Kung Kui in China*, in *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective*, ed. Peter Chen-Main Wang, Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2007;
 - YU Jiuyan, *Xiong Shili's metaphysics of virtue*, in Cheng, Chung-Ying; Bunin, Nicholas; *Contemporary Chinese philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2002;
 - ZHANG Fa 张法, 《严复哲学译词：特征与命运——“中国现代哲学语汇的缘起与定型”研究之二》 *Yan Fu zhexue yici: tezheng yu mingyun – “Zhongguo xiandai zhexue cihui de yuanqi yu dingxing” yanjiu zhi er*, Pechino, 《中国政法大学学报》 *Zhongguo zhengfa daxue xuebao* n°2, 2009;
 - ZOU Zhenhuan 鄒振環, 《晚明汉文西学经典：编译、诠释、流传与影响》 *Wan Ming Hanwen Xixue jingdian: bianyi, quanshi, liuchuan yu yingxiang*, Shanghai, Fudan Daxue Chubanshe, 2011;