



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea
(ordinamento ex D.M. 270/2004)

Tesi di Laurea

Discorsi sull'abdicazione

Il modello di Yao e la dottrina dell'abdicazione nella filosofia cinese
pre-imperiale

Relatore

Ch. Prof. Riccardo Fracasso

Correlatore

Ch. Prof. Attilio Andreini

Laureando

Francesco Iannotta

Matricola 988717

Anno Accademico

2016 / 2017

Indice

前言

Le fonti manoscritte 1

Il Contesto socio-politico della Cina pre-imperiale e la nascita delle leggende sull'abdicazione

Sviluppi politici e sociali della Cina pre-imperiale 6

La teoria del ciclo dinastico 10

Il principio monarchico 13

Alternative alla successione ereditaria 16

Leggende e teorie sull'abdicazione

La leggenda 18

Tang Yu zhi Dao 唐虞之道 21

Zi Gao 子羔 27

Rong cheng shi 容成氏 30

Opposizioni all'ideale dell'abdicazione 47

Conclusioni 61

Bibliografia 64

前言

現代國學學術界不能忽視來自新考古發現的越來越多的史料。而且，近年這些新史料的意想不到內容常常使得學者們重新思考中國古代社會和哲學的基本面貌。

這種現象的一個迷人實例是三個楚墓竹簡（《唐虞之道》，《子羔》，《容成氏》）所討論的禪讓制度，一種到最近仍然被以為在戰國時期是非正統的制度；其實，通過這些新史料，我們發現的是這些政治學理論的真傳播程度不限於這麼小眾的游說哲學家。

在中國思想傳統，禪讓這個詞難免和堯舜的傳說被分別，其實古代文學討論禪讓制度的時候，總是將堯舜的傳說為聖王和孝子的典型，一個可以體現「仁義禮智信」的典型。除了墨子以外，好像沒有一個春秋戰國的思想家認為這樣的制度真的是可用的，並且也有一些先哲連認為這樣的制度非不可用即對社會不好。

今天，按照二十世紀末發現的竹簡，我們知道禪讓學說在戰國時期不是這麼有限的現象，當然我們還不可以估計它的真的傳播度和影響力，可是它建議的意見以及支持它的人數一定夠吸引其他諸子的注意和駁議，如：

夫曰堯舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也，不知逆順之理，小大、至不至之變者也，未可與及天下之大理者也。

（《荀子·政論》）

本文的目的是先把《唐虞之道》、《子羔》、《容成氏》的內容分析，後把它和其他的戰國材料比較。結果，有可能，透過分析的關鍵細節，尋找

禪讓制度對世襲君主國從來沒成功的假定道理。

為此，本文結構分別如下：

第一部分介紹二十世紀末的考古發現中，關於本文題目的最重要竹簡。

到第二部分，需要簡單地描寫中國古代最重要的社會和政情發展，特別關鍵的是春秋後周朝傳統制度的解體、朝代循環學說以及專制君主制的發張、《墨子。尚賢》第一次提出的一個初步禪讓制度。

第三部分體現本文的中心，藉由竹簡內容的分析，討論禪讓制度的結構、目的、長短，而且通過比較可以更了解戰國的一些哲學家為甚麼並如何拒絕禪讓制度。

Le fonti manoscritte

Per quanto le fonti tradizionali svolgano ancora un ruolo imprescindibile nello studio della Cina classica, la sinologia contemporanea è costantemente tenuta a confrontarsi con le informazioni acquisite attraverso i sempre più frequenti ritrovamenti archeologici, in particolare quando ad essere rinvenuti sono larghi *corpus* di testi filosofici precedenti l'unificazione Qin del 221 a.C, di cui spesso non esiste un corrispondente testo tramandato.¹ E' sufficiente pensare che delle 300 tombe del sito di Guodian (1993), la sola apertura di una di esse (già ripetutamente depredata) sia bastata a “rivoluzionare gli studi sulla Cina antica”.²

Grazie a quanto emerge dai manoscritti, uno dei principali cambiamenti nel modo di concepire lo scenario filosofico della Cina pre-imperiale riguarda la millenaria classificazione delle scuole di pensiero, nota fin dall'epoca Han come *baijia zhengming* 百家爭鳴 [Dibattiti delle cento scuole], in distinte e conflittuali categorie riconducibili ognuna a specifici testi tipicamente attribuiti a figure di rilievo (*zhuzi* 諸子, i Maestri); questo fenomeno ha condizionato finora lo studio del pensiero cinese nella misura in cui ogni testo è stato affrontato partendo dal presupposto che esso fosse da ricondurre rigidamente all'una o all'altra posizione ideologica.³

In realtà è oggi condivisa l'idea che questi testi siano il frutto di una rielaborazione a distanza anche di secoli, di quelle che costituivano unità testuali e brevi passaggi del tutto indipendenti, se non altro per un ovvio ostacolo logistico in considerazione dell'ingombro generato da testi di una certa lunghezza se scritti su rotoli di bambù, gradualmente accorpati in unità più estese. In quest'ottica è piuttosto opportuno riconsiderare l'idea stessa della paternità di un testo da parte di

1 Andreini (2013), pp. 875-876.

2 *Ibid.*

3 La prima classificazione di questo genere è probabilmente attribuibile a Sima Tan e Sima Qian che nello *Shiji* elencano sei “categorie di esperti”, ossia i cosmologi (esperti dello *yin* 陰 e dello *yang* 陽), esperti dei riti e dei Classici (*ru* 儒, spesso identificati con i Confuciani), moisti (*mo* 墨), esperti dei nomi (*mingjia* 名家), esperti della legge e dei modelli giuridici (*fajia* 法家), esperti del *Dao* (*Daodejia* 道德家); Andreini (2013), pp. 880-882.

un singolo autore e valutare, invece, la prassi di questa attribuzione come un fenomeno diffuso e volto a legittimare, attraverso il nome di un importante maestro, nuove idee politiche e principi morali che in molti casi, seppur riconducibili a tradizioni più o meno definite, riportano notevoli contaminazioni provenienti da quelle “scuole” alle quali ci si aspetterebbe che essi si contrappongano.⁴

Oltre ai manoscritti rinvenuti a Mawangdui nel 1973, altri tre ritrovamenti si sono rivelati di fondamentale importanza per questa riconsiderazione del sistema di scrittura e della filosofia cinese prima delle standardizzazioni avviate dopo l'unificazione e forniscono nuove informazioni utili al presente studio. Essi sono il *corpus* di testi rinvenuti presso Guodian nel 1993, quello acquisito dallo Shanghai Museum nel 1994, e dalla Qinghua University nel 2008; la loro posizione di rilievo negli studi attuali è dovuta alla combinazione dei loro contenuti, della datazione (300 a.C. ca.) e dello stato in cui si sono preservati.⁵ Dalla tomba n.1 di Guodian sono emersi 13 testi identificati con i titoli di *Laozi* 老子 (甲、乙、丙) [Laozi di Guodian (a, b, c.)], *Taiyi sheng shui* 太一生水 [Il Supremo Uno generò l'acqua], *Ziyi* 緇衣 [La veste nera], *Wuxing* 五行 [I cinque modelli di condotta], *Xing zi ming chu* 性自命出 [Le inclinazioni naturali emergono dal decreto del Cielo], *Liude* 六德 [Le sei virtù], *Yucong* 語叢 [Raccolte di detti (I-IV)], *Lu Mugong wen Zisi* 魯穆公問子思 [Il Duca Mu di Lu chiese a Zisi], *Zhongxin zhi Dao* 忠信之道 [La Via dello zelo e dell'affidabilità], *Tian jiang da chang* 天降大常 [Il Cielo emana i Grandi principi costanti]⁶, *Zun deyi* 尊德義 [Onorare la virtù e l'appropriatezza morale], *Qiongda yishi* 窮達以時 [Fallimento e successo seguono le circostanze], *Tang Yu zhi Dao* 唐虞之道 [La Via di Tang e Yu].⁷ Quest'ultimo testo risulta il più importante all'interno dell'intero *corpus* ai fini di questo studio e

4 Sono esemplari in questo senso il *Laozi* di Guodian e i vari *Yucong* 語叢 [Raccolte di detti]. *Ibid.*, pp. 884-894.

5 Allan (2015), pp.25-26.

6 Alternativamente intitolato anche *Chengzhi* 成之 [Portare le cose a compimento] (Allan, 2015, p. 50); *Chengzhi wenzhi* 成之聞之 [Cheng ne venne a conoscenza], *Qiu ji* 求己 [Cercare in se stessi], a seconda di diverse collocazioni ipotizzate per la prima listarella del testo; Cfr: Shaughnessy (2006), p. 16, n. 22; Andreini (2013), p. 894.

7 Le traduzioni dei titoli in italiano seguono quelle in Andreini (2013), pp.894-895.

sarà analizzato di seguito.

La collezione del museo di Shanghai, acquisita a Hong Kong e presumibilmente proveniente da una tomba vicina al sito di Guodian⁸, comprende un totale di circa 1.200 listarelle di bambù, contro le circa 800 di Guodian, dalle quali sono stati ricavati attualmente 59 titoli nei 9 volumi finora pubblicati.⁹ Di questi, due testi in particolare interessano lo studio sulle teorie per l'abdicazione nella Cina preimperiale, lo *Zigao* 子羔 [Zi Gao] e il *Rongchengshi* 容成氏 [Rong Cheng]. In merito invece alla collezione dell'Università di Qinghua, essa consiste di circa 2.500 listarelle, acquistate nel 2008, la cui provenienza è tuttora sconosciuta, mentre la pubblicazione dei manoscritti ha avuto inizio nel 2010.¹⁰

Questi tre gruppi di manoscritti, la cui forma e calligrafia si avvicinano molto, sembrerebbero provenire quindi dalla stessa area geografica, quella che un tempo era parte del territorio dello Stato di Chu, e dallo stesso periodo storico, ossia intorno al 300 a.C. Tuttavia, le incertezze legate ai siti di provenienza delle due collezioni di Shanghai e dell'Università di Qinghua hanno sollevato dubbi sulla loro effettiva autenticità, soprattutto per l'incalzante diffusione di false imitazioni a seguito delle scoperte di Guodian e per le circostanze in cui le listarelle sono state acquisite. Ad ogni modo gli studi sembrano ormai confermare che esse siano autentiche sulla base non solo di una analisi strutturale delle listarelle in sé e delle condizioni in cui si sono preservate, ma anche alla luce dei loro contenuti, che spesso non hanno corrispettivi ricevuti, e dello stile calligrafico di Chu, ancora non conosciuto a fondo prima della loro comparsa.¹¹

Tralasciando gli aspetti tecnici relativi alle procedure di recupero, restauro e trascrizione dei manoscritti, la cui descrizione richiederebbe di essere discussa in una separate sede¹², è opportuno invece soffermarsi sui tre manoscritti sopra evidenziati.

8 Cfr. Allan (2015), p. 54.

9 Allan (2015), p. 58.

10 *Ibid.*, p. 62-63.

11 *Ibid.*, pp. 68-69.

12 A tal proposito si rimanda a Andreini (2000; 2004; 2013); Scarpari (2005); Shaughnessy (2006); Kern (2002).

Il *Tang Yu zhi Dao*, composto da 29 listarelle la cui lunghezza è compresa tra i 28,1 e i 28,3 cm. e sulle quali sono riportati tra i 24 e i 27 caratteri¹³, prende il titolo dai primi quattro caratteri del testo, che per di più offrono una chiara presentazione del suo contenuto, il manoscritto infatti sostiene la tesi secondo cui l'abdicazione del Saggio sovrano in favore di un uomo altrettanto saggio rappresenti il miglior metodo per garantire un giusto governo, come espresso nella leggenda dei Sovrani Leggendaria Tang Yao 唐堯 e Yu Shun 虞舜. Di queste 29 listarelle 22 sono complete, 7 riportano dei caratteri mancanti nella parte finale, mentre una di esse risulta anche danneggiata nella parte alta.¹⁴ In merito alla loro sequenza invece, fin dalla prima pubblicazione ci sono stati problemi di continuità all'interno dell'ordine proposto e ciò ha dato adito a diverse ipotesi, nessuna delle quali gode tuttavia di un consenso generale.¹⁵

Lo *Zigao*, pubblicato all'interno del secondo volume della collezione *Shanghai Bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu* 上海博物館藏戰國楚竹書 [Collezione di testi su bambù dallo Stato di Chu dell'era degli Stati Combattenti del Museo di Shanghai] (9 voll., Shanghai: *Shanghai guji*, 2000-2014) edito da Ma Chengyuan 馬承源, prende il suo titolo dai due caratteri scritti sul *verso* di una listarella¹⁶. Il testo si compone di 14 listarelle più una derivante da una collezione in possesso dell'Università di Hong Kong¹⁷. A differenza del *Tang Yu zhi Dao*, il testo appare come la registrazione di una conversazione tra Confucio e il suo discepolo Zi Gao invece che un vero e proprio discorso filosofico, ma nonostante ciò anche il suo contenuto, che individua in Shun il sovrano ideale, suggerisce che l'abdicazione sia da ritenersi quale forma ideale di successione.

Il secondo manoscritto dalla collezione di Shanghai¹⁸ da prendere in analisi

13 *Ibid.*, p. 118.

14 Listarella n.12 secondo la pubblicazione a cura del Museo di Jingmen; Jingmen shi bowuguan (ed.) (1998), *Guodian Chu mu zhu jian* 郭店楚墓竹簡 (Beijing: Wenwuchubanshe); Cfr. Allan (2015), p. 85.

15 *Ibid.*

16 Sulla prassi di scrivere caratteri, numeri o indicazioni sul retro delle listarelle (*verso*) per indicarne il titolo e la sequenza si veda Andreini (2013), p. 864.

17 Sebbene sia generalmente accettata questa ipotesi, restano aperti i dibattiti sulla posizione che questa listarella dovrebbe occupare all'interno del testo. Cfr. Allan (2015), p.136.

18 Anch'esso pubblicato nel secondo volume.

in questa sede è il *Rongchengshi*, che ad oggi rappresenta il più lungo manoscritto nella grafia di Chu finora rinvenuto, con le sue 53 listarelle; anche in questo caso il titolo è riportato sul *verso* di una di esse (n.53). Il testo si propone come una narrativa storica che parte dalla remota antichità fino all'inizio dell'epoca Zhou, l'unica attualmente conosciuta a trattare questo lasso di tempo fra quelle risalenti al periodo pre-Han.¹⁹ Tra le sue peculiarità è di rilievo il fatto che sia l'unica fonte ad attribuire il ricorso al sistema dell'abdicazione già ai sovrani dell'era precedente il regno di Yao, e dai suoi contenuti emerge l'idea che una società armoniosa sia il frutto del corretto impiego di ogni persona sulla base delle proprie abilità, dall'inizio alla fine della catena sociale.²⁰ In ultimo, sull'interpretazione del manoscritto, laddove Sarah Allan si mostra più propensa ad intenderlo come un testo di filosofia politica ad opera di un pensatore (di un maestro, *zi* 子), piuttosto che uno storico (*shi* 史)²¹, Pines lo classifica come un scrittura puramente storica riconoscendo in esso un precursore dello *Shiji*, pur condividendo l'enfasi del testo sulle teorie politiche al suo interno.²²

19 Allan (2015), p.181; Pines (2010), pp. 525-528.

20 Allan (2015), p.181.

21 Secondo Allan infatti il testo andrebbe inteso come “(...) a narrative version of the historical references found in philosophical works. In other words it would have been read and understood as the work of a thinker, one who wished to persuade others (...)” Allan (2015), p.182.

22 Cfr. Pines (2009), p. 65; - (2010), pp. 525-528.

Il Contesto socio-politico della Cina pre-imperiale e la nascita delle leggende sull'abdicazione.

Sviluppi politici e sociali della Cina pre-imperiale.

La gerarchia politica e sociale Shang si fondava su una struttura determinata per agnazione in cui obblighi e privilegi degli appartenenti ad un lignaggio comune (*zu* 族) erano direttamente proporzionali al grado di prossimità del progenitore di detto lignaggio rispetto al Sovrano. Il primo tra questi lignaggi era dunque quello Reale, o *wang zu* 王族, costituito dal Re e dai suoi figli, a loro volto a capo di un proprio lignaggio minore. A seguire, venivano i “molteplici lignaggi principeschi (*duo zi zu* 多子族)”, ossia tutti quei lignaggi secondari originati da discendenti reali, ed in ultimo i lignaggi non reali costituiti da divinatori e funzionari legati alla casa regnante da vincoli matrimoniali o alleanze.²³

Al di fuori dell'area centrale, i domini Shang erano gestiti da funzionari dediti a specifiche mansioni come il controllo dell'agricoltura, della caccia e della sicurezza - al servizio del Re e a capo di propri sottoposti - la cui indipendenza tendeva a crescere con l'aumentare della distanza dal sovrano; le aree ancora più distanti erano invece governate da figure identificate come *Hou* 候, che appaiono quali alleati della dinastia, dalla quale ricevevano assistenza militare e propiziatoria in cambio di tributi e supporto negli affari di governo.

Sebbene non sia del tutto chiaro attraverso lo studio delle iscrizioni su ossa oracolari, sembrerebbe che in termini di successione al trono i sovrani Shang abbiano manifestato una crescente preferenza per la successione padre-figlio piuttosto che tra fratelli.²⁴

In questa fase storica, la scelta del giusto funzionario per lo svolgimento delle funzioni statali più importanti era operata dal sovrano per mezzo della divinazione, dalla quale emerge l'evidenza di una primaria forma di burocrazia

²³ Loewe, Shaughnessy, pp. 269-273.

²⁴ *Ibid.*

rafforzata da una particolare attenzione all'archiviazione, ad un ordine meticoloso e ad una abitudine alla regolare annotazione di eventi, tributi, nomi, date e numeri.²⁵

Dopo la conquista dei Zhou, da questa struttura sociopolitica si sviluppò un sistema che in varie occasioni è stato inappropriatamente associato al feudalesimo medievale europeo, sebbene l'evidenza archeologica riveli le differenze sostanziali tra i due sistemi.²⁶ In quest'ottica comparatistica, Li Feng (2003) ha analizzato i cinque aspetti del contesto politico Zhou che interessano in particolare il presente studio: il rapporto tra il Re Zhou e i sovrani regionali; le caratteristiche distintive degli Stati regionali; il sistema di classificazione sociale; l'organizzazione dell'apparato militare Zhou; le funzioni del governo centrale.²⁷

Quella tra il Re e i sovrani regionali, normalmente discendenti di lignaggi laterali, costituiva la principale relazione politica dei Zhou Occidentali; in questa relazione il conferimento dell'incarico da parte del Re corrispondeva a determinati obblighi prettamente unilaterali che caratterizzano tale vincolo come un pura responsabilità governativa intesa quale privilegio concordato al candidato dal Sovrano in quanto apice dell'intera struttura politica.²⁸ L'elevato numero di governi regionali è una delle peculiarità del sistema Zhou occidentale, un passo dello *Zuozhuan* menziona il conferimento di 26 territori ed enfatizza l'importanza di questo strumento politico²⁹:

[...] 王怒，將以狄伐鄭，富辰諫曰，不可，臣聞之，大上以德撫民，其次親親，以相及也，昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚，以蕃屏周，管，蔡，郟，霍，魯，衛，毛，聃，郕，雍，曹，滕，畢，原，鄆，郕，文之昭也，邰，晉，應，韓，武之穆也，凡，蔣，邢，茅，胙，祭，周公之胤也，召穆公思周德之不類，故糾合宗族于成周，而作詩，曰，常棣之華，鄂不韡韡，凡今之人，莫如兄弟，其四章曰，兄弟鬩于牆，外禦其侮，而是則兄弟雖有小忿，不廢懿親 [...] ³⁰

[...] Il Re era infuriato e intendeva inviare una spedizione di [barbari] Di ad invadere Zheng, ma Fu Chen lo ammonì "Non lo faccia, [questo vostro] ministro ha sentito che

25 Loewe, Shaughnessy, pp. 286-287.

26 Cfr. Li Feng (2003), pp. 115-144.

27 Li Feng (2003), pp. 116-117.

28 Li Feng (2003), pp. 117-124.

29 Cfr. Li Feng (2006), pp. 66-76.

30 *Zuozhuan*, "Xi Gong" V.24:420-424

nell'antichità il popolo era tenuto in pace attraverso la virtù, così il sovrano si curava dei familiari e ciò si estendeva agli altri. In passato il Duca di Zhou, addolorato dalla mancanza di armonia nelle fasi di decadenza delle ultime due dinastie, conferì delle terre ai membri [del lignaggio reale] così che potessero proteggere la casata dei Zhou. I Principi di Guan, Cai, Cheng, Huo, Lu, Wei, Mao, Dan, Gao, Yong, Cao, Teng, Bi, Yuan, Feng e Xun erano figli di Re Wen; i Principi di Yu, Jin, Ying e Han erano figli di Re Wu; i Principi di Fan, Jiang, Xing, Mao, Zuo e Zhai erano discendenti del Duca di Zhou. Il Duca Mu di Shao, riflettendo sulle imperfezioni dei Zhou, convocò gli appartenenti al lignaggio reale presso Cheng Zhou e compose l'ode che recita 'Dei fiori di ciliegio, non risplendono forse i calici? Tra tutti gli uomini di questo mondo, niente è eguale ai fratelli³¹'; e nella quarta stanza recita "I fratelli possono litigare tra le mura, ma [insieme] si proteggono da ciò che c'è fuori". Così, se anche tra fratelli possono esservi piccoli alterchi, non per questo essi abbandonano l'affetto familiare. [...]"³²

La maggior parte di questi territori si trovava nell'area più orientale del dominio Zhou, precedentemente sotto il controllo degli Shang; questi stati regionali godevano di pieni diritti di governo sui sudditi del proprio territorio, governo che era assicurato attraverso un sistema di pene legali accordate al sovrano dal governo centrale. Tuttavia in questo contesto la giustizia era concepita come una responsabilità sulle spalle dei sovrani regionali ancor prima che come un loro diritto.³³ Dalle iscrizioni su bronzo emerge che entro la metà del periodo Zhou occidentale questi territori potevano essere anche oggetto di vendita e scambio tra aristocratici, il che suggerisce come, entro questa fase, essi fossero già concepiti come una proprietà aristocratica.³⁴

Per quanto concerne invece i ranghi di questa società aristocratica, sempre attraverso le iscrizioni, si apprende che i sovrani regionali dei territori orientali erano solitamente nominati *Hou* 候³⁵ e in alcuni casi *Bo* 伯³⁶, titoli mai utilizzati per le famiglie dei territori centrali. I sovrani di stati non Zhou avevano invece il titolo

31 Ode 164 dello *Shijing* (c. *Xiaoya*), tit. *Changdi* 常棣 [Il ciliegio], simbolo di amore fraterno, *Cfr.* Ricci.; in Botanica il termine "e 鄂" indica il Calice, ossia l'insieme dei sepali che racchiudono gli organi del fiore proteggendoli prima che sbocci.

32 Trad. basata su quella di Legge in, Legge 1872, p. 192; - (1971), p.250.

33 Li Feng (2003), p. 126.

34 *Ibid.*, p. 131.

35 Essenzialmente un comandante militare di stanza nei territori orientali con il compito di governare una popolazione assoggettata, Li Feng (2003), p. 133.

36 La cui connotazione era legata alla primogenitura nelle famiglie aristocratiche.

di *Zi* 子 o *Nan* 男 mentre il titolo più prestigioso era quello di *gong* 公 per funzionari di corte o sovrani regionali poiché occupavano una posizione di rilievo tra il Re Zhou e l'intero sistema burocratico³⁷.

In merito al sistema militare Zhou, le forze armate erano composte di due eserciti di stanza presso le capitali chiamati *liushi* 六師 [Sei armate] e *bashi* 八師 [Otto armate], alle quali si aggiungevano gli eserciti dei singoli governi regionali.³⁸

Tuttavia dallo spostamento della capitale nel 771 a.C., l'autorità del governo centrale andò incontro ad un costante declino per l'impossibilità nel mantenere un rigido controllo sui signori regionali e sulle loro forze militari, dalle quali dipendeva. Da ciò scaturì l'ascesa di più stati che iniziarono ad estendere i propri territori, in particolare quelli di Jin, Chu, Qi e Qin. Al fine di frenare questo declino e ristabilire il controllo sui domini Zhou nacque la figura degli Egemoni (*ba* 霸), una istituzione peculiare del periodo Chunqiu che, in teoria, doveva agire come surrogato del Re, presiedere agli incontri interstatali e guidare spedizioni punitive contro i signori ribelli.³⁹Tale sistema diede però il via ad una costante lotta, durata circa un secolo, per ottenere lo *status* di egemone, che finì con l'indebolire ulteriormente il potere dei Zhou.

Mentre tra gli stati si intensificavano gli scontri, al loro interno avvenivano invece profondi cambiamenti sociali che favorirono l'ascesa di altri lignaggi aristocratici legati al ruolo ministeriale, che una volta divenuto ereditario sottrasse quasi del tutto il controllo amministrativo degli stati dalle mani dei lignaggi sovrani.

Nonostante ciò queste nuove figure politiche non riuscirono a consolidare la propria posizione cedendo il posto a quello che prima era il rango più basso della aristocrazia, ossia gli *shi* 士, il cui impiego incentivò, entro il tardo periodo Chunqiu, il ricorso da parte dei sovrani a figure scelte per le loro capacità e non più su base ereditaria nell'amministrazione dello Stato, permettendo così lo sviluppo di nuove riforme politiche volte ad un ritorno verso un potere fortemente

37 Li Feng (2003), pp.134-135.

38 Li Feng (2003), pp.136-142.

39 Pines (2002)(a), pp. 3-5; Loewe, pp.562-566.

centralizzato.⁴⁰ In questo modo il termine *shi* arrivò ad indicare uno *status* culturale più che sociale, riferendosi ad una figura dotata di eccellenti capacità ed elevata moralità che costituiva la nuova preferenza da parte dei sovrani dei numerosi stati del periodo Chunqiu e promosse uno sviluppo intellettuale senza precedenti.⁴¹

Questi cambiamenti politici e sociali sfociarono gradualmente nel panorama del periodo Zhanguo, caratterizzato dalla costante espansione degli stati più forti economicamente e militarmente alle spese del governo centrale, dal quale finirono col distaccarsi uno dopo l'altro con l'assunzione autonoma del titolo di Re da parte dei sovrani di quelle che prima erano fundamentalmente delle città-stato in cui si amministrava il governo di una più vasta area geografica.

Nei propri interessi i singoli stati rafforzarono ancor più l'assegnazione di incarichi ufficiali a categorie sociali esterne agli antichi lignaggi reali, che furono sostanzialmente privati di qualsiasi reale potere, a favore di un controllo politico incentrato nella figura del nuovo Re.⁴²

La teoria del ciclo dinastico

Il fondamento di ogni teoria politica lungo l'intero corso della storia cinese fino alla fine del XIX secolo risiedeva nell'idea del cosiddetto ciclo dinastico, ovvero una ripetitività ciclica della storia secondo cui ogni dinastia era fondata da un uomo degno e virtuoso al quale il Cielo aveva conferito il proprio mandato. Tale Mandato Celeste era così tramandato di generazione in generazione in maniera ereditaria tra la discendenza del fondatore fino al giorno in cui - dopo un graduale ma costante declino - non fosse salito al trono un discendente malvagio e indegno al quale il Cielo stesso avrebbe sottratto il proprio sostegno e il diritto a regnare, trasferendo queste concessioni e responsabilità ad un altro uomo degno di fondare

40 *Ibid.*; Cfr. Graham, pp. 1-9; Hsu, pp. 1-23; Loewe, pp.562-568. Questa tendenza a selezionare i nuovi funzionari sulla base delle loro capacità e della loro preparazione nell'amministrazione statale sia in campo civile che militare, come la loro istruzione nelle "sei arti" (*liuyi* 六藝: norme rituali; musica; tiro con l'arco; impiego del carro; scrittura; calcolo), introdusse il termine *xian* 賢 [degno, virtuoso; (una persona che unisce abilità intellettuali ad integrità morale)] come criterio di selezione; Loewe, p.583-585.

41 Loewe, p.583-585.

42 Loewe, pp. 597-603.

una nuova dinastia.

Sebbene l'idea di un potere divino come garanzia di controllo sul potere sovrano sia una concezione non esclusivamente cinese ma piuttosto comune nei sistemi monarchici, questa divinità celeste rappresenta una peculiarità nel suo essere sostanzialmente “fuori” dagli affari degli uomini, e il Cielo non ha mai necessitato, in Cina, di profeti o scritture che ne veicolassero i messaggi.⁴³ E' per tale ragione, che i fautori della cultura politica in Cina, consapevoli della potenziale debolezza di un semplice ricorso al potere del Cielo, “introdussero un nuovo giocatore nella loro nascente teologia della sovranità: gli uomini”.⁴⁴ Si creò così una combinazione di autorità divina e popolare quale forma ultima di sovranità che si manifestava nell'azione del Cielo per conto del popolo; in questi termini, la privazione del Mandato Celeste va inteso come una punizione nei confronti degli Shang e dei Xia per conto del popolo. Ovviamente tutto ciò non sta a significare che al popolo fosse riconosciuto un attivo potere decisionale nella gestione e nella politica del regno, questa autorità popolare va piuttosto intesa esclusivamente quale sistema di controllo dell'operato del Re.⁴⁵

Tuttavia, il concetto di ciclo dinastico è contraddistinto da una conflittualità intrinseca che si esprime in termini di governo per virtù o governo per diritto di nascita, un tema molto frequente nella storia e nella letteratura cinesi anche successive.⁴⁶ Il paradosso che nasce da tale conflitto deriva dal fatto che chiunque avrebbe potuto condannare la presunta mancanza di virtù di un sovrano giustificando così una detronizzazione a favore di qualcuno più meritevole o, per meglio dire, un saggio; allo stesso tempo una successione non ereditaria poteva facilmente essere contestata come usurpazione o regicidio. La radice di questo conflitto va quindi individuata nel problema etico del riporre la propria lealtà verso i legami familiari o verso il bene dello Stato, che da parte del sovrano si pone come la

43 Pines (2017), pp. 87-88; va considerato che la divinazione fungeva da strumento per l'interpretazione della volontà divina per la dinastia Shang, ma che già nell'ultima fase del ciclo dinastico i temi sui quali si incentrava questa pratica, operata dal Re, si andava restringendo e di fatto non svolgeva un ruolo di guida politica. Pines (2017), p.88, n.21.

44 Cit. Pines (2017), p. 88.

45 *Ibid.*

46 Allan (2015), pp.9-10.

preferenza per una successione ereditaria o per merito.⁴⁷

Le prime formulazioni di questa teoria si riscontrano in alcuni capitoli dello *Shangshu* del periodo dei Zhou Occidentali, volti a legittimare il dominio della dinastia dopo la conquista degli Shang, che a loro volta avevano già conquistato la dinastia Xia quando al trono ascese l'indegno e malvagio sovrano Jie 桀.⁴⁸

Come si è visto nel precedente paragrafo, il collasso del sistema e dell'ordine sociale stabilito dai Zhou ha di fatto incentivato gli stimoli per una riflessione filosofica sui problemi dell'etica politica e del sistema di governo che ha trovato pieno sviluppo nel periodo degli Stati Combattenti, rafforzando l'idea che la stessa dinastia regnante (Zhou) – fondata attraverso la conquista per merito della virtù e basata sul principio ereditario – sarebbe eventualmente andata incontro alla propria distruzione il giorno che si fosse presentato un erede immorale.

Eppure, in questo caso lo schema non era destinato a ripetersi. Come si è visto, infatti, il lungo declino dei Zhou portò alla decentralizzazione del potere effettivo e al diramarsi di questo nella forma di una moltitudine di stati minori la cui autorità e indipendenza dal governo centrale sfociò in una fase di guerre costanti.

L'esperienza di Confucio è di fatto tradizionalmente descritta come una costante ricerca del giusto sovrano al quale potesse essere affidato il Mandato Celeste e che avrebbe riportato la stabilità come futuro Re; tuttavia come riportato nel *Lunyu* il Maestro dovette arrendersi alla disillusione ed accettare che ciò non sarebbe accaduto nel corso della sua vita:

子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」⁴⁹

Il Maestro disse: “La fenice non giunge e le acque non inviano segni, ah per me è già finita!”⁵⁰

47 *Ibid.*

48 Pines (2017), p. 81.

49 *Lunyu* “Zi Han”IX.9:89.

50 Secondo la spiegazione di Legge, la tradizione narra che “la fenice appare quando un saggio ascende al trono o quando i giusti principi morali stanno per trionfare [...] al tempo di Shun [le fenici] si radunarono nella sua residenza e al tempo di Wen si sentivano cantare sul Monte Qi 岐. I fiumi ed i segni ci riportano ancora più indietro, al tempo di Fuxi 伏羲 al quale apparve, emergendo dall'acqua, un mostro con corpo di cavallo e testa di drago con la schiena marchiata per far conoscere il proprio diagramma al primo dei Saggi”.Legge (2015), p. 219.

E' fondamentale a sostegno di questo schema ciclico che viene rappresentata, nelle sue diverse forme, la leggenda che riguarda Yao e Shun all'interno delle fonti tradizionali ricevute, leggenda che negli Stati Combattenti viene collocata in una fase predinastica antecedente i Xia e considerata come punto di inizio della storia.

Tradizionalmente, l'abdicazione di Yao è stata infatti usata come giustificazione e fondamento dell'idea di un Mandato Celeste in grado di cambiare il suo favore e passare al futuro fondatore di una nuova dinastia, piuttosto che come strumento per mettere in dubbio, se non contestare a tutti gli effetti, il sistema ereditario. Nei manoscritti rinvenuti, invece, l'idea che emerge è che queste leggende sull'abdicazione siano servite piuttosto come mezzo di supporto dell'unica tesi elaborata quale reale alternativa al ciclo dinastico, tendenza che a quanto pare non è riuscita a sopravvivere alle dinastie Qin e Han.⁵¹

Il principio monarchico

Nonostante l'incredibile pluralità e varietà di linee filosofiche e scuole di pensiero sviluppatasi nel periodo degli Stati Combattenti, sembra che alcuni concetti fossero delle costanti insindacabili nella visione dei diversi pensatori dell'epoca, in particolare l'idea che l'unica possibile soluzione alla perenne condizione di conflitto fosse l'unificazione politica del *Tianxia* 天下 [Ciò che sta sotto il Cielo, il mondo civilizzato], e che questa fosse possibile solo sotto la guida di un singolo ed onnipotente monarca.⁵² Più precisamente, questo assunto si basa su due principi: che la creazione di una società collettiva, il cui ordine è determinato dalle distinzioni sociali, sia una necessità imprescindibile per evitare che l'avidità umana – come sostenuto da Xunzi – conduca al conflitto per il possesso delle risorse; e che ciò richieda la presenza di un singolo governante “unificatore”, il quale non rappresenta solo una funzione politica ma in tutto e per tutto una necessità sociale. Contemporaneamente, è altrettanto necessario che tale figura

51 Cfr. Allan (2015), pp. 9-15; Pines (2005)(a), p. 243.

52 Pines (2017), p.82-86.

politica possegga nelle proprie mani la totale autorità affinché non si generino disordini.⁵³

Bisogna però evitare di cadere nella tentazione di associare tale concezione all'esaltazione di un sistema dispotico. I Maestri degli Stati Combattenti erano infatti ben consapevoli delle difficoltà e dei problemi che tale sistema poteva presentare, come la tirannia o l'inefficienza di un sovrano; di fatto, la difesa di un potere assoluto non escludeva la necessità dell'assistenza dei sottoposti e la natura collettiva del governo e dell'amministrazione.⁵⁴

Questi due problemi legati al monarchismo – l'eventuale ascesa di un tiranno o di un sovrano inetto – richiedevano soluzioni e riflessioni diverse. Come si è visto, il primo caso era sostanzialmente gestito attraverso la teoria del ciclo dinastico e del Mandato Celeste; inoltre nel periodo degli Stati Combattenti un sovrano doveva prestare ancora più attenzione alla propria condotta per il rischio che i propri ministri e funzionari potessero abbandonarlo in favore di uno stato rivale⁵⁵; il secondo caso invece, richiedeva uno sforzo maggiore per trovare il miglior metodo possibile per attestare o garantire la predisposizione del sovrano a regnare. Del resto, nel contesto degli Stati Combattenti, mentre i ministri e i funzionari ottenevano le loro cariche principalmente per meriti, la sovranità era pienamente ereditaria e ciò comprendeva l'eventualità che il trono potesse essere

53 Si evidenzia a tal proposito l'analisi proposta da Allan in merito al *Baoxun* 保訓, proveniente dalla collezione dell'università di Qinghua e non ancora datato con esattezza (Allan suggerisce che possa trattarsi di un testo degli Stati Combattenti). Il testo si propone come la registrazione del discorso in punto di morte di Re Wen al futuro Re Wu poco prima della detronizzazione degli Shang da parte di quest'ultimo; il discorso ruota intorno al concetto di “ottenere il centro (zhong 中)” e la sua interpretazione si basa su quella del termine stesso, centro, il cui valore nel periodo degli Stati Combattenti può variare a seconda del contesto, che sia esso filosofico, cosmologico, divinatorio o geografico. In questa circostanza, l'uso della leggenda di Yao e Shun non sembra finalizzata alla promozione di una teoria dell'abdicazione quanto piuttosto a supporto della centralità del sovrano come figura alla quale tutta la popolazione possa offrire la propria lealtà. Cfr. Allan (2015), pp. 264 – 302. Come descritto da Pines, dalla prospettiva dei pensatori degli Stati Combattenti, la dispersione dell'autorità del sovrano e la decentralizzazione del potere conduce inevitabilmente alla crisi politica. Questo concetto trova un immediato paragone nei sistemi militari in cui la conservazione di una rigida catena di comando e l'autorità indiscussa a capo della gerarchia costituiscono l'unica garanzia per il corretto funzionamento dell'intero sistema. In considerazione del contesto storico in cui vissero i pensatori degli Stati Combattenti, questa idea sembra decisamente comprensibile; Pines (2017), pp. 82-86.

54 *Ibid.*

55 Pines (2017), pp. 91-92.

occasionalmente occupato da un sovrano mediocre.⁵⁶

Più di una strada poteva essere percorsa in questi casi, con differenti gradi di efficienza e di avventatezza. La prima, più accettabile ma non necessariamente efficace, era la strada delle rimostranze, delle istruzioni e degli ammonimenti da parte dei ministri, una pratica che aveva iniziato a svilupparsi fin dall'inizio della dinastia Zhou.⁵⁷ L'alternativa a questo metodo, per assicurarsi che solo sovrani predisposti salissero al trono, era concentrare gli sforzi nell'educazione dell'erede prima che divenisse sovrano; tuttavia questo metodo, per quanto popolare, non era altrettanto efficiente in ogni occasione e con l'aumentare delle aspettative ideali che i pensatori riponevano nei sovrani, cresceva anche la loro frustrazione. Lo scetticismo dilagante in merito ai metodi per migliorare le doti e la qualità dei sovrani si può avvertire, ad esempio, in un estratto dal *Guoyu* così tradotto da Pines:

*“King Zhuang of Chu (楚莊王, r. 613–591) dispatched Shi Men to be a tutor to the heir apparent Zhen. [Shi Men] refused saying: “I am talentless and can add nothing to him.” The king said: “I am relying on your goodness to make [the heir apparent] good.” [Shi Men] replied: “Goodness depends on the heir apparent; if the heir apparent seeks goodness, the good people will arrive; if he does not seek goodness, goodness will nowhere be used. Hence Yao had Danzhu, Shun had Shangjun, Qi had Wuguan, Tang had Taijia, King Wen had Guan[shu] and Cai[shu]. All these five kings possessed magnificent virtue, but also had wicked sons. It was not that they did not want goodness, but they were not able to achieve it. If the people are violating [proper norms], they can be educated; but [the aliens] Man, Rong, Yi, Di have been unsubmitive for long time, and the Central States are not able to make use of them.” The king finally dispatched him to tutor the heir apparent.*⁵⁸

56 *Ibid.*

57 *Guoyu* “*Chu yu shang*” 17.1: 483–484; Pines (2009), p. 55.

58 Pines (2009), p. 56. Lo scetticismo dilagante in merito ai metodi per migliorare le doti e la qualità dei sovrani si può avvertire, ad esempio, in un estratto dal *Guoyu* (“*Chu yu shang*” 17.1: 483–484), così tradotto da Pines: “*King Zhuang of Chu (楚莊王, r. 613–591) dispatched Shi Men to be a tutor to the heir apparent Zhen. [Shi Men] refused saying: “I am talentless and can add nothing to him.” The king said: “I am relying on your goodness to make [the heir apparent] good.” [Shi Men] replied: “Goodness depends on the heir apparent; if the heir apparent seeks goodness, the good people will arrive; if he does not seek goodness, goodness will nowhere be used. Hence Yao had Danzhu, Shun had Shangjun, Qi had Wuguan, Tang had Taijia, King Wen had Guan[shu] and Cai[shu]. All these five kings possessed magnificent virtue, but also had wicked sons. It was not that they did not want goodness, but they were not able to achieve it. If the people are violating [proper norms], they can be educated; but [the aliens] Man, Rong, Yi, Di have been unsubmitive for long time, and the Central States are not able to make use of them.” The king finally dispatched him to tutor the heir apparent.*

In questo brano, Shi Men non solo arriva a paragonare un erede inetto alla stregua dei barbari per chiarire come l'approccio educativo possa rivelarsi fallace persino nel caso dei figli di leggendari saggi sovrani dell'antichità - esempi di virtù ed etica morale - ma introduce velatamente una critica allo stesso sistema ereditario, critica che prenderà forma nella teoria dell'abdicazione, ossia un terzo metodo – più efficace ma anche più rischioso politicamente – di garantire la presenza di un sovrano adatto laddove le rimostranze e l'educazione possono fallire.⁵⁹

Alternative alla successione ereditaria

Il punto di partenza per una formulazione, ancora allo stato embrionale, delle possibili alternative alla successione di tipo ereditaria si trova tradizionalmente nel *Mozi*, in cui emerge lo scontento del filosofo nei riguardi di un ordine fondato sul diritto di nascita, in favore di una politica a sostegno del merito e del talento personale. A tal proposito, Pines⁶⁰ individua almeno due distinte possibilità di successione non lineare ai margini della teoria politica nel *Mozi*.

La prima di queste è una successione di tipo violento, giustificata attraverso la teoria del ciclo dinastico e del Mandato Celeste e sostanziata dai precedenti delle dinastie Shang e Zhou; tuttavia una lettura attenta di quanto descritto nella terza sezione del capitolo V⁶¹ in merito alla storia della detronizzazione dell'ultimo Re Shang da parte del futuro Re Wu, porta sì, a considerare questa ipotesi come una possibilità realmente accettabile, ma soprattutto come un'eccezione sconsigliabile in circostanze normali e non attuabile nel contesto contemporaneo.⁶²

La seconda possibilità per la sostituzione di un sovrano mediocre o indegno appare in maniera ancora più marginale ed unicamente nella serie di tre sezioni del capitolo dedicate all' "Innalzamento del meritevole" (*Shangxian* 尚賢, *juan* 2).

Sebbene le tre sezioni di questo capitolo abbiano probabilmente datazioni

59 Cfr. Pines (2009), pp. 56-57.

60 Pines (2009), 58-63.

61 *Mozi*, "Fei gong xia" V.19: 220–221.

62 Cfr. Pines (2009), pp. 58-63 e Pines (2008), pp.1-24, in particolare pp. 9-11. Secondo Pines questa possibilità sarebbe dunque attuabile solo una volta che la volontà celeste nel conferimento di un nuovo Mandato si sia a tutti gli effetti manifestata ed è in tal senso che egli interpreta l'abbondanza di presagi e prodigi descritti nel resoconto del *Mozi*.

diverse, al loro interno si scopre il primo riferimento alla leggenda dell'abdicazione di Yao in favore di Shun secondo le fonti ricevute, inoltre è possibile distinguere una vera e propria evoluzione di questa leggenda attraverso il “grado” di elevazione del meritevole al quale essa giunge nell'ultima sezione. Nella prima sezione è riportato che Yao elevò Shun, dallo stato di semplice aratore e pescatore, al rango di Primo Ministro ed allo stesso modo questa prassi fu ripetuta da successivi sovrani; tuttavia in questa fase della leggenda sembra che tale elevazione sia ancora del tutto ininfluyente nei confronti della posizione del Figlio del Cielo, l'apice della gerarchia politica, ponendo così un limite alle possibilità di governare grazie al proprio merito invece che per diritto di nascita.

È invece nella seconda e terza sezione che si manifesta una evoluzione della leggenda; in questa parte della narrazione Yao conferisce infatti a Shun l'esplicito incarico di Figlio del Cielo, cedendogli di fatto il trono e garantendo un giusto governo di tutto “ciò che sta sotto il Cielo”.

Questi sono gli unici riferimenti ad una nuova concezione della successione non ereditaria, espressi attraverso l'espedito letterario della collocazione di un evento in una remota antichità, probabilmente per la delicatezza dell'argomento, e non più ripresi nel corso del testo; tuttavia – come si vedrà dall'analisi all'interno del terzo capitolo – sembra che queste idee siano divenute a tutti gli effetti parte integrante del discorso politico e filosofico del periodo Zhanguo, come dimostrato dal frequente ricorso alle figure di Yao e Shun quali termini di paragone ed esempi di saggi sovrani del passato nelle fonti a partire dal IV secolo, e dalla larga diffusione della leggenda.

Eppure, nonostante questa diffusione, sembra che nessuno dei testi tramandati abbia trattato in maniera sistematica e dettagliata una chiara teorizzazione dell'abdicazione, creando un paradosso che, secondo l'intuizione di Graham, dimostrava come in tutta probabilità tali discussioni non rappresentassero altro che “la punta di un iceberg”, probabilmente celato a causa dell'estrema delicatezza dell'argomento, che del resto poteva con facilità evolversi in una chiara presa di posizione sovversiva.⁶³

63 Pines (2009), 58-63; Graham, pp. 292-299.

Leggende e teorie sull'abdicazione

La leggenda

Se, come si è detto, al tempo di Mozi l'idea di una successione di tipo non ereditario occupava ancora una posizione marginale all'interno della speculazione filosofica e politica, sono invece frequenti i riferimenti al trasferimento del potere da Yao a Shun all'interno dei testi degli Stati Combattenti. Nonostante le differenze tra un testo e l'altro, tutti i riferimenti alla leggenda concordano su determinati fattori: che Yao avesse un figlio di nome Dan Zhu 丹朱 e che questi fosse indegno della posizione di Figlio del Cielo; che Shun mantenne un infaticabile atteggiamento filiale e fraterno nei confronti del padre Gusou 瞽瞍 e del fratellastro Xiang 象, nonostante i loro tentativi di ucciderlo; che Shun lavorò come aratore, vasaio e pescatore; che Yao gli diede in moglie le sue due figlie, lo elevò al rango di ministro e lo designò quale suo successore; che Shun effettivamente divenne il nuovo Figlio del Cielo.⁶⁴

A differire, a seconda delle fonti, è invece solitamente la modalità con cui Shun ottenne tale ruolo. In particolare, Sarah Allan delinea tre filoni principali: Yao cedette il trono a Shun (posizione sostenuta, come si è visto, dal *Mozi*); Yao non aveva la facoltà di designare un nuovo Figlio del Cielo e la successione di Shun fu determinata dal sostegno popolare (tesi sostenuta nel *Mengzi* e nel *Xunzi* e probabilmente usata per contrastare la teorizzazione dell'abdicazione come metodo di successione, come si vedrà più avanti)⁶⁵; Shun ottenne il trono con la forza o la persuasione (variante espressa nello *Han Feizi*).⁶⁶

Una narrazione della leggenda si ritrova nel primo capitolo del Classico dei Documenti, lo *Yao dian*, la cui composizione è generalmente collocata tra il tardo periodo Chunqiu e quello Zhanguo, benché tra gli studiosi non vi sia unanimità in merito ad una precisa datazione.⁶⁷

64 Fracasso (2013)(a), pp. 22-23; Allan (2015), p.80; Legge (1865), pp. 53-54.

65 Cfr. Allan (2015), pp.19, 112-116; Pines (2005)(a), pp. 275-280.

66 Allan (2015), pp.19-20.

67 Allan (2015), pp.80-81; Cfr. Loewe, pp. 377-378; Legge (1865), pp. 47-53.

Il testo è così tradotto da Legge:

帝曰：「疇咨若時登庸？」放齊曰：「胤子朱啟明。」帝曰：「吁！嚚訟可乎？」帝曰：「疇咨若予采？」驩兜曰：「都！共工方鳩僝功。」帝曰：「吁！靜言庸違，象恭滔天。」帝曰：「咨！四岳，湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？」僉曰：「於！鯀哉。」帝曰：「吁！弗哉，方命圯族。」岳曰：「異哉！試可乃已。」帝曰：「往，欽哉！」九載，績用弗成。帝曰：「咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位？」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有鰥在下，曰虞舜。」帝曰：「俞？予聞，如何？」岳曰：「瞽子，父頑，母嚚，象傲；克諧以孝，烝烝乂，不格姦。」帝曰：「我其試哉！女于時，觀厥刑于二女。」釐降二女于媯汭，嬪于虞。帝曰：「欽哉！」⁶⁸

The Di said, 'Who will search out (for me) a man according to the times, whom I can raise and employ?' Fang-qi said, '(Your) heir-son Zhu is highly intelligent.' The Di said, 'Alas; he is insincere and quarrelsome - can he do?' The Di said, 'Who will search out (for me) a man equal to the exigency of my affairs?' Huan-dou said, 'Oh! the merits of the Minister of Works have just been displayed on a wide scale.' The Di said, 'Alas! when all is quiet, he talks; but when, employed, his actions turn out differently. he is respectful (only) in appearance. See! the floods assail the heavens!' The Di said, 'Ho! (President of) the Four Mountains, destructive in their overflow are the waters of the inundation. In their vast extent they embrace the hills and overtop the great heights, threatening the heavens with their floods, so that the lower people groan and murmur 'Is there a capable man to whom I can assign the correction (of this calamity)?' All (in the court) said, 'Ah! is there not Kuan?' The Di said, 'Alas! how perverse is he! He is disobedient to orders, and tries to injure his peers.' (The President of) the Mountains said, 'Well but-- Try if he can (accomplish the work).' (Kuan) was employed accordingly. The Di said (to him), 'Go; and be reverent!' For nine years he laboured, but the work was unaccomplished. The Di said, 'Ho! (President of) the Four Mountains, I have been on the throne seventy years. You can carry out my commands - I will resign my place to you.' The Chief said, 'I have not the virtue; I should disgrace your place.' (The Di) said, 'Show me some one among the illustrious, or set forth one from among the poor and mean.' All (then) said to the Di, 'There is an unmarried man among the lower people, called Shun of Yu'. The Di said, 'Yes, I have heard of him. What have you to say about him?' The Chief said, 'He is the

⁶⁸ *Shujing*, I.3,4.

son of a blind man. His father was obstinately unprincipled; his (step-)mother was insincere; his (half-) brother Xiang was arrogant. He has been able (however), by his filial piety to live in harmony with them, and to lead them gradually to self-government, so that they (no longer) proceed to great wickedness.' The Di said, 'I will try him; I will wive him, and thereby see his behaviour with my two daughters.' (Accordingly) he arranged and sent down his two daughters to the north of the Gui, to be wives in (the family of) Yu. The Di said to them, 'Be reverent!'⁶⁹

Diversamente da questo estratto, i testi degli Stati Combattenti riportano elementi della leggenda in forma per lo più di brevi passaggi e riferimenti piuttosto che in termini di una vera e propria narrazione, un metodo alquanto diffuso come strumento a sostegno dell'esposizione delle teorie politiche che rappresentavano il vero e proprio punto di interesse dei rispettivi filosofi.⁷⁰

In tutti questi casi, sulla base della stretta correlazione tra l'abdicazione di Yao in favore di Shun e la fondazione delle successive dinastie, la leggenda aveva una funzione prettamente di supporto al sistema di successione ereditaria all'interno dello schema stabilito dalla teoria del ciclo dinastico, sopra descritto, anziché ad esso contraria.⁷¹

Questo dettaglio cambia, come si vedrà, all'interno dei manoscritti su bambù, in cui l'abdicazione è considerata la forma ideale di successione a garanzia di un mondo armonioso, valida non unicamente per il periodo predinastico ma in maniera assoluta.⁷² Alla luce di ciò, la tesi proposta ad esempio da Pines (2005)(a) e Allan (2015), è che le rivisitazioni della leggenda all'interno della tradizione ricevuta possano in realtà rappresentare lo strumento di un'opposizione, a difesa del sistema ereditario nei confronti di una teoria di successione non lineare e a riprova del fatto che i contenuti che si ritrovano nei manoscritti non rappresentino teorizzazioni occasionali ma un vero e proprio filone di pensiero che si sviluppò e diffuse nel periodo degli Stati Combattenti.⁷³

69 Legge (1865), pp. 23-27.

70 Allan (2015), pp.80-81.

71 Allan (2015), p. 82; Pines (2005)(a).

72 Allan (2015), p. 82.

73 Allan (2015), p. 117; Pines (2005)(a), p. 244, *passim*.

Tang Yu zhi Dao 唐虞之道

La narrazione all'interno del *Tang Yu zhi Dao* costruisce quello che appare come uno schema piuttosto preciso, trasformando la leggenda in una più chiara teoria politica.⁷⁴ Come già accennato, la sequenza delle listarelle proposta nelle pubblicazioni a cura del Museo di Jingmen, non è universalmente condivisa dagli studiosi, ciò nonostante è comunque possibile estrapolare dal testo le principali argomentazioni a sostegno della teoria secondo cui l'abdicazione costituirebbe il metodo ideale di successione al trono.⁷⁵

Il testo inizia con una chiara esposizione di quale sia la Via di Yao e Shun⁷⁶:

/1/La Via di Tang e Yu era quella di abdicare e non di trasmettere [il trono ai propri eredi], la sovranità di Yao e Shun giovava a “ciò che sta sotto il Cielo” ma [allo stesso tempo] non [ne traeva] vantaggi. Abdicare e non trasmettere equivale al colmo /2/della saggezza, giovare a “ciò che sta sotto il Cielo” e non [trarne] vantaggio è l'apice dell'Umanità. In antichità così erano [gli uomini] virtuosi, benevoli e saggi. Vivere in ristrettezze e non esser risentiti, fino alla fine /3/non [cercare] vantaggi, [questo] è il culmine dell'Umanità. Occorre rettificare se stessi per poi rettificare gli altri, [a quel punto] è compiuta la Via dei Saggi. Così, al tempo di Tang e Yu, coloro che [governavano con saggezza], /22/erano in grado di cedere (abdicare) “ciò che sta sotto il Cielo”.⁷⁷

Il testo si apre quindi con una descrizione dei tratti distintivi di un saggio sovrano e di come il suo altruismo e la sua umanità gli permettano di “rettificare” gli altri dopo aver rettificato se stesso; i suoi compiti fondamentali sono quelli di

74 Pines (2005)(a), p. 261.

75 Laddove non specificato, il resto della discussione segue la sequenza 1-2-3-22-23-24-25-26-27-28-4-5-6-7-8-9-10-12-13-18-19-20-21-11-14-15-16-17-29, proposta sulla base di una continuità sia strutturale delle listarelle stesse, sia del loro contenuto, dall'Università di Kyoto nel 2007 sotto la direzione di Asahara Tatsurō 淺原達郎 e condivisa da Allan (2015), pp. 84-89. Per una breve sintesi delle principali sequenze alternative si veda Allan (2015), pp.86-88, n. 11,12.

76 Chiamati rispettivamente con i nomi dei clan Tang 唐 e Yu 虞. Cfr. Defoort (2004), p. 28, n. 7; Wilkinson, p. 671; in piccolo è indicato il numero della listarella corrispondente al testo, secondo la numerazione pubblicata dal Museo di Jingmen (*Guodian Chu mu zhujian*).

77 Nelle ultime due frasi di questo estratto ho ritenuto di seguire la sequenza accettata da Allan (2015), collocando così la listarella n.22 (secondo la numerazione in *Guodian Chu mu zhujian*) dopo la n. 3. Pines (2005)(a), pp. 257-258, seguendo la numerazione in *Guodian Chu mu zhujian*, traduce “/3/唐虞之道, 禪)4/也 [La Via di Tang e Yu era l'abdicazione]”, tuttavia, in questo modo, tra la listarella n.22 e la n.23 non sembra esserci una evidente continuità discorsiva.

servitore del Cielo e di ammaestrare gli uomini attraverso l'esempio.⁷⁸ La sua grande saggezza si manifesta attraverso lo strumento dell'abdicazione, una pratica lodevole principalmente per il suo valore etico, dal quale deriva poi l'efficacia politica. In questo modo il *Tang Yu zhi Dao* non limita le sue argomentazioni sull'abdicazione ad una sfera unicamente amministrativa (come potrebbero considerarsi i riferimenti all'interno del *Mozi*), ma le pone invece sul piano dell'etica politica.⁷⁹

La definizione stessa di cosa si intenda per abdicazione è data dalle listarelle n.20 e n.21 del testo, in cui si legge:

/20/Ciò che si intende con abdicazione (禪), è [l'atto di un sovrano] in possesso della somma Virtù che cede [il trono] ad un uomo degno. Se [egli] possiede la somma Virtù, allora “ciò che sta sotto il Cielo” avrà un sovrano esemplare /21/e la sua era sarà illuminata. E se [egli] cede [il trono] ad un uomo degno, il popolo sarà risvegliato [attraverso] l'insegnamento e trasformato dalla Via. Dalla nascita dell'umanità non c'è mai stato chi fosse in grado di trasformare le persone senza abdicare.

L'abdicazione è quindi il solo modo possibile di trasformare il popolo e guidarlo attraverso l'insegnamento del sovrano e la conformità alla Via. E' importante notare anche come in questo passo sia chiaro che, sebbene gli esempi di Yao e di Shun provengano dalla remota antichità, l'abdicazione sia l'unica valida successione in ogni era, dal momento che mai è stato possibile ottenere gli stessi risultati in maniera diversa.⁸⁰ Il fatto di non limitarsi a professare i vantaggi di una pratica in uso in un passato molto lontano, permette senza dubbio al *Tang Yu zhi Dao* di distinguersi tra i testi in favore dell'abdicazione.⁸¹ L'idea che tale sistema di successione sia attuabile - e desiderabile - anche in epoca contemporanea e non più limitato ad una perduta epoca d'oro della civiltà, sembra potersi ricavare anche da

78 Questa caratterizzazione del saggio sovrano è espressa ancor più chiaramente nelle listarelle n.4-5, in cui si legge: “/4/I saggi servono il Cielo al di sopra di loro ed insegnano la deferenza alle persone; servono la Terra al di sotto ed insegnano alle persone a prendersi cura della famiglia; servono i monti e i fiumi secondo le stagioni ed /5/insegnano alle persone la riverenza; servono gli altari ancestrali della propria famiglia ed insegnano alle persone la pietà filiale. [...]”. Trad. Allan (2015), p.124.

79 In questo sviluppo Pines vede persino un presunto tentativo da parte dell'autore, o degli autori, di guadagnare il sostegno e la legittimazione della teoria dell'abdicazione anche tra i pensatori confuciani, tipicamente favorevoli ad una priorità dei valori morali su quelli politici. Pines (2005)(a), p. 258.

80 Allan (2015), p. 324.

81 Pines (205)(a), p. 263.

un'altra porzione del testo in cui, dopo un elogio all'umiltà di Shun, si percepisce una chiara critica ai sovrani coevi:

/15/In antichità /16/Shun viveva in una capanna di paglia, ma [ciò] non [gli dava] sofferenza; divenne egli stesso Figlio del Cielo, ma [ciò] non [lo rese] arrogante. Non soffriva [per il fatto di] vivere in una capanna di paglia perchè conosceva i decreti [celesti]/17/, non fu [reso] arrogante [dal fatto di] esser diventato Figlio del Cielo perchè non si lasciava andare /18/ [ai piaceri]. Fiorire perchè cercati da un grande uomo, è magnifico. Coloro che in questi tempi si conformano alla Virtù, non hanno ancora /29/[raggiunto] questo [risultato].⁸²

Eppure, nonostante la sua posizione sia palese, non sono assenti problemi di interpretazione legati a caratteri di non poca importanza.

In particolare, per un testo chiaramente in favore dell'abdicazione, ha creato delle difficoltà il caso delle due grafie 禪 - nella maggior parte dei casi interpretato come *shan* 禪 [abdicare] - e 傳, *chuan* 傳 [trasmettere, trasferire]; entrambe appaiono due volte nella prima listarella all'interno della frase “*shan er bu chuan* 禪而不傳 [abdicare e non trasmettere]”. La difficoltà nel primo caso sta nell'identificazione della grafia manoscritta, che si presenta nel *Tang Yu zhi Dao* dodici volte - in cinque varianti - e mai in altre fonti; l'idea più diffusa è che si tratti di un omofono di “*shan* 禪 [abdicare]”, mentre in un minor numero di casi sono state proposte le rese “*bo* 播 [diffondere, emigrare]”⁸³ o “*shan* 嬪 [abdicare]”.⁸⁴ Ad ogni modo in questo caso è il testo stesso a chiarire il significato del carattere dandone una definizione nella listarella n.20:

/20/ 嬪也者，上德授賢之謂也。

/20/Ciò che si intende con 嬪, è [l'atto di un sovrano] in possesso della somma Virtù che cede [il trono] ad un uomo degno.

82 Trad. basata su quella di Allan (2015), p. 131.

83 Secondo Defoort tuttavia questo termine non compare mai in testi Zhou e Han che riportano storie di abdicazione. Defoort (2004), p. 31-32.

84 Sulla base della definizione del carattere nello *Shuowen jiezi* (si veda la nota 86 a seguire). Eppure, sempre a detta di Defoort, il carattere non compare in fonti ricevute che precedono la dinastia Han. Cfr. Defoort (2004), p.32.

Questa definizione sembra combaciare con quella di abdicazione. Il problema sorge invece nel momento in cui *shan* è contrapposto a *chuan* 傳 [trasmettere, trasferire]⁸⁵ creando quello che sembra un paradosso dal momento che nei racconti sul trasferimento di alte cariche, *chuan* è usato quasi come sinonimo di abdicazione (*shan* 嬗) e nello *Shuowen jiezi* è addirittura impiegato per chiarirne il significato⁸⁶, la grafia originale riportata sul manoscritto è stata anche identificata come *zhuan* 專 [monopolizzare].⁸⁷ In ogni caso, tale incertezza non compromette l'argomentazione complessiva elaborata nel testo.

Tornando invece all'aspetto etico della teoria proposta nel *Tang Yu zhi Dao*, è di grande importanza il modo in cui il manoscritto affronta un argomento delicato come quello della pietà filiale, ossia uno dei principali ostacoli morali nei confronti dell'abdicazione nonché strumento dei suoi oppositori dal momento che - in un'ottica diversa - si potrebbe sostenere che, abdicando, Yao abbia abbandonato suo figlio, mentre Shun, salendo al trono, sia diventato il sovrano di suo padre contro le norme rituali.⁸⁸ A tal proposito, il *Tang Yu zhi Dao* pone la questione in maniera tale da riuscire ad ottenere un reale compromesso tra il rispetto delle norme convenzionali e l'esaltazione dell'impareggiabile efficacia politica di una successione per merito non ereditaria.

Tutto è elaborato in due passi in particolare:

/22/In antichità, la concessione di Yao a Shun [avvenne perchè egli] sentì che Shun era
filiale, così seppe che era in grado di prendersi cura /23/degli anziani che sono “sotto il

85 Secondo la trascrizione in *Guodian Chu mu zhujian*. Cfr. Allan (2015), p. 93.

86 嬗: 緩也。从女亼聲。一曰傳也。 *Shuowen jiezi* 說文解字 (Beijing: Zhonghua shuju, 1985), p. 415; Cfr. Defoort (2004), p. 32, n. 25-28, qui Defoort evidenzia che il valore di *chuan* cambia anche a seconda dell'oggetto da cui è seguito, specificando che laddove il verbo sia seguito da *tianxia* 天下 esso indichi l'abdicazione in favore di una persona virtuosa, mentre quando l'oggetto è *guo* 國 o non è presente, il verbo indica una trasmissione del potere in maniera ereditaria. A tal proposito riporta esempi dal *Zhanguo* e dal *Mengzi*.

87 Defoort (2004), p. 32; Allan, vista l'ambiguità di *chuan* 傳 [trasmettere], segue questa ipotesi considerando *li* 利 [benefici, profitti, vantaggi], come oggetto sottinteso di “monopolizzare”. Allan (2015), pp. 93-94; Pines traduce invece *chuan* 傳 con “trasmettere”. Pines (2005)(a), p. 257.

88 Pines (2005)(a), pp. 258-259; Allan (2015), pp. 99-100. Per citare un esempio, si legge in *Zhuangzi* 莊子, *juan* 29: 堯不慈, 舜不孝, [...]. 此六子者, 世之所高也, 孰論之, 皆以利惑其真而強反其情性, 其行乃甚可羞也! “Yao was not kind to his son. Shun was not filial, (...). These are the six men of whom the world thinks the most highly, yet when we accurately consider their history, we see that for the sake of gain they all disallowed their true (nature), and did violence to its proper qualities and tendencies: their conduct cannot be thought of but with deep shame”, Trad. Legge.

Cielo”. Sentì che Shun [possedeva amore] fraterno, così seppe che era in grado di servire i più anziani che sono “sotto il Cielo”. Sentì che Shun era gentile verso suo fratello, [così seppe che era in grado di] /24/ agire come Signore del popolo. In quanto figlio di Gu Sou, [Shun] fu estremamente filiale; e come ministro di Yao, estremamente leale. Yao abdicò e cedette [a Shun] ciò che sta “sotto il Cielo”, [Shun sedette] rivolto a sud, regnò su ciò che sta “sotto il Cielo” e fu /25/estremamente esemplare. Pertanto, tale fu l'abdicazione di Yao verso Shun.⁸⁹

[Era] /6/ usanza di Yao e Shun amare i familiari e [mostrare] rispetto per i meritevoli. Nell'amare /7/ i familiari, essi furono filiali; nell'onorare i meritevoli, essi abdicarono. Essere filiali [in maniera] proporzionata [al grado di prossimità], [fa sì che] si ami [tutto] il popolo che sta “sotto il Cielo”; far ricorso all'abdicazione, [fa sì che] nel mondo non siano adombrati i [possessori della] Virtù. La pietà filiale è la massima [espressione] di Umanità. /8/ L'abdicazione è il culmine della correttezza. È questa la ragione per cui, in antichità, prosperarono i sei tearchi. Se si amano i familiari e si ignorano i meritevoli, si è Umani ma non corretti. Se si onorano i meritevoli e 9si [lasciano in] disparte i familiari, si è corretti ma non Umani. In tempi antichi Yu Shun servì con sincerità [il padre] Gu Sou, provando così la sua filialità; servì con lealtà l'Imperatore Yao, provando così il suo [valore come] ministro. /10/ Amava i familiari ed onorava i meritevoli, Yu Shun era questo tipo di uomo.⁹⁰

Il testo difende l'indiscutibile filialità di Shun e non solo rende il principio della pietà filiale compatibile con l'atto dell'abdicazione, ma ne fa addirittura un requisito determinante; in altre parole, il manoscritto espande il concetto di “amore familiare” (*ai qin* 愛親) trasformandolo nella garanzia di un “amore verso chiunque sia sotto il Cielo” (*ai Tianxia zhi min* 愛天下之民). Ciononostante, la pietà filiale rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente, il testo infatti pone un'altra condizione affinché sia la persona giusta a “sedere rivolto rivolto a sud, regnare su ciò che sta sotto il Cielo ed essere estremamente esemplare (君)”, questa condizione è il “rispetto dei meritevoli” (*zun xian* 尊賢). In tal senso, sebbene la presentazione di Shun come esempio di filialità non sia una peculiarità del *Tang Yu zhi Dao* ma piuttosto un tema comune nelle fonti, va notato che il manoscritto non nomina il figlio di Yao, Dan Zhu – tradizionalmente ritenuto un esempio di erede

89 Cfr. Pines (2005)(a), p. 260; Allan (2015), p. 121.

90 Cfr. Pines (2005)(a), pp. 259-260; Allan (2015), pp. 125-126.

indegno – rendendo esplicito come l'abdicazione non sia solo un metodo per evitare che al trono ascenda un sovrano non meritevole, ma piuttosto *il* metodo per assicurare una giusta successione, il “culmine della correttezza” (*shan yi zhi zhi ye* 禪義之至也). Infatti, mentre l'essere filiale permette all'uomo di essere “Umano” (*ren* 仁), è il rispetto per i meritevoli che conduce alla scelta dell'abdicazione e permette di designare il giusto successore in modo che i “possessori della Virtù” non siano ignorati. Questi sono i requisiti del Saggio sovrano, i valori incarnati da Shun nella sua sincera filialità verso Gu Sou e nella sua validità come ministro di Yao.⁹¹

Un terzo tratto caratterizzante di Yao e Shun nel *Tang Yu zhi Dao*, è contenuto nell'espressione “*li Tianxia er fuli* 利天下而弗利 [giovare a “ciò che sta sotto il Cielo” ma [allo stesso tempo] non [ne trarne] vantaggi]” che sintetizza la capacità altruistica del sovrano che gli permette di abdicare per il bene del mondo, rinunciando non solo ai vantaggi legati alla sua posizione ma anche ai benefici diretti ai suoi eredi. Secondo Defoort (2004), questa espressione - ed in particolare il valore di *li* - porterebbe a considerare i contenuti del manoscritto come un compromesso tra il pensiero moista e quello yanghista. Un compromesso tuttavia non generato da una moderazione delle due filosofie quanto dall'equilibrio tra un estremo altruismo moista e l'allontanamento da una radicale posizione apolitica yanghista. In altre parole, secondo Defoort, l'ideale moista del “giovare a ciò che sta sotto il Cielo”, è qui addirittura amplificato dalla rinuncia alla ricerca di qualsiasi profitto personale; allo stesso tempo, in ottica yanghista, nella prima parte dell'espressione (利天下) è contemplata la possibilità di svolgere attivamente un ruolo politico, grazie alla capacità di “allontanarsi dai suoi benefici” (弗利), intesi come tutto ciò che sia in grado di compromettere la sicurezza della salute e della vita di una persona.⁹²

Oltre ai presupposti etici della teoria politica formulata nel *Tang Yu zhi Dao*, legati alla leggenda di Yao e Shun, il manoscritto fornisce anche un'argomentazione

91 Cfr. Pines (2005)(a), pp. 258-260; Allan (2015), pp. 98-101.

92 Defoort (2004), pp. 35-46.

prettamente pratica a sostegno dell'abdicazione:

/25/In antichità, [all'età di] vent'anni i saggi [diventavano] /26/adulti, a trenta avevano una famiglia, a cinquanta governavano “ciò che sta sotto il Cielo”, a settanta cedevano il governo. I [loro] quattro arti erano affaticati, l'acutezza e la chiarezza della loro vista e del loro udito si affievolivano. [Allora] abdicavano e cedevano “ciò che sta sotto il Cielo” /27/ ai meritevoli e si ritiravano [così da potersi] curare della [propria] vita. Da ciò si apprende che essi non [cercavano di trarre] vantaggi per se stessi.

Il valore di questo passo sta nel fornire un vero e proprio schema di attuazione dell'abdicazione affinché con essa sia sempre garantito al trono un sovrano saggio e nel pieno delle sue facoltà. Non solo è ben delineato un preciso percorso di formazione che conduca sul trono un uomo maturo, ma preoccupandosi – a quanto pare – della salute del sovrano, il testo rende anche chiaro che nessuno dovrebbe regnare più di un ventennio ed oltre i settanta anni di età, per la semplice ragione che un sovrano, a quel punto, non è più nella facoltà di “vedere con acutezza”, “udire con chiarezza” e sostenere le responsabilità del governo con forza.⁹³

Zi Gao 子羔

A differenza del *Tang Yu zhi Dao*, lo *Zi Gao* si presenta nella forma di una conversazione registrata tra Confucio ed il suo discepolo minore Zi Gao. Le condizioni del manoscritto rendono piuttosto complicata la sua interpretazione ma è possibile distinguere un set di sei domande e sei risposte su due argomenti principali, i concepimenti divini dei progenitori delle tre dinastie e la scelta di Yao di abdicare in favore di Shun.⁹⁴

Il tema dell'abdicazione non è trattato in maniera dettagliata come nel caso precedente e la posizione del testo in favore di un'alternativa alla successione lineare non è altrettanto esplicita, anche in questo caso è però chiaro che l'abdicazione costituisce per l'autore il metodo ideale di successione – in grado di portare l'ordine e la pace nel mondo – e che Shun rappresenta l'ideale del Saggio sovrano. L'interesse di Zi Gao in merito all'abdicazione risiede principalmente nelle

93 Pines (2005)(a), pp. 260-261.

94 Cfr. Allan (2015), pp. 135-143.

condizioni necessarie affinché questa avvenga e nei requisiti che hanno permesso a Shun, nonostante le umili origini, di essere scelto per diventare il futuro Figlio del Cielo. Nella listarella n.7 del manoscritto⁹⁵, Confucio offre una prima descrizione di Shun, in particolare delle sue origini umane, *renzi* 人子 [figlio dell'uomo] è infatti usato in questa circostanza in opposizione a *Tianzi* 天子 [figlio del Cielo], inteso in senso letterale riferendosi alle nascite miracolose dei tre progenitori discusse in precedenza:

/7/Confucio disse: “[in quanto a] Shun, egli può essere considerato un uomo del popolo che ha ricevuto il Mandato [Celeste]. Shun era figlio di un uomo, [list. danneggiata in basso]. /1/[list. danneggiata in alto] Egli era il figlio del sovrintendente alla musica Gu Sou del clan Youyu”.

Proseguendo, il discepolo Zi Gao chiede delucidazioni al Maestro su come, effettivamente, un uomo comune come Shun sia diventato un tearca. La risposta di Confucio offre una spiegazione della trasmissione non ereditaria del trono e dei suoi benefici:

/1/Zi Gao chiese: “In che modo [Shun] ottenne di diventare un tearca?”

Confucio disse: “Nell’antichità, a differenza delle presenti generazioni, i buoni [sovrani] cedevano reciprocamente [il trono] ad [altri uomini] buoni. Così erano in grado di portare l'ordine in “ciò che sta sotto il Cielo” e la pace nei diecimila territori. Che fossero grandi o piccoli, ricchi o poveri, facevano sì che tutti, /6/[una volta] ottenuti il popolo e gli altari del suolo, li proteggessero con riverenza. Yao vide che la Virtù di Shun [era quella di un] meritevole e pertanto gli cedette [il trono]”.

Così, il Maestro chiarisce come in antichità, a differenza dell'usanza contemporanea, fosse il sistema dell'abdicazione a garantire il giusto governo ed il benessere del popolo. Inoltre specifica come sia unicamente la Virtù di un meritevole – e non una nascita divina - ad aver permesso a Shun di essere scelto da Yao, ponendo così un chiaro requisito imprescindibile per un Saggio sovrano.⁹⁶

95 Secondo la numerazione proposta in *Shanghai Bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu* 上海博物館藏戰國楚竹書 [Collezione di testi su bambù dallo Stato di Chu dell'era degli Stati Combattenti del Museo di Shanghai], vol. 2.; la sequenza adottata è quella in Allan (2015), proposta da Li Xueqin; Cfr. Allan (2015), p. 168; Pines (2005)(a), p.254, n. 24.

96 Pines (2005)(a), p. 257.

Tuttavia, addentrandosi nel discorso sui meccanismi di tale pratica, diventa spontaneo chiedersi quanto peso abbia avuto l'essere meritevole di Shun e quanto invece ne abbia avuto la capacità di Yao di riconoscere la sua virtù:

/6/Zi Gao chiese: “[Il fatto che] Yao arrivò a Shun, [fu per] l'autenticità della buona Virtù di Shun /2/[list. danneggiata in alto]? O era la Virtù di Yi Yao ad essere estremamente brillante?”

Confucio rispose: “Essi erano eguali. Quando Shun stava coltivando un campo in terre aride, /3/[list. danneggiata in alto]”.

Nelle versioni tradizionali della leggenda, i testi indicano principalmente la Virtù di Shun come fattore determinante della scelta di Yao di abdicare, ciò che invece è sottolineato in questo breve passo – e in maniera più dettagliata nel seguente – è la condizione altrettanto necessaria che ci sia al trono un sovrano con la capacità reale di cercare – e trovare – un uomo nell'intero regno che, per quanto degno e meritevole, passerebbe altrimenti inosservato.⁹⁷ Come si vedrà poco più avanti, questo getta le basi per una seconda critica, dopo quella trovata nel *Tang Yu zhi Dao*, alle circostanze politiche del periodo degli Stati Combattenti.

Quella che si suppone sia la domanda successiva di Zi Gao è in gran parte mancante, ma nella sua risposta Confucio approfondisce i dettagli della necessaria concomitanza di predisposizione sia da parte del sovrano che del successore:

/3/Confucio disse: “[list. danneggiata in basso] /4/Ho sentito dire che Shun in gioventù era diligente negli studi, serviva i suoi familiari, [list. danneggiata in alto] [...]. /5/ Quando Yao scelse Shun, lo accompagnò nella sua capanna di paglia. Con lui discusse di ritualità, ne fu compiaciuto [list. danneggiata in basso] /8/ [...] e divenne armonioso, per cui la virtù di Shun era davvero quella di un meritevole. [Yao], avendolo seguito tra i campi, gli affidò il compito di governare “ciò che sta sotto il Cielo” e lo rese famoso⁹⁸.

Questa parte della leggenda è ripresa in maniera simile in molte fonti, ciò che risulta inedito è invece il passaggio in cui si dice che Yao e Shun abbiano discusso di ritualità⁹⁹, dato che enfatizza il valore di Shun e che è bilanciato dall'umiltà dimostrata dal Sovrano Yao, nel voler andare personalmente tra i campi per poter

97 Allan (2015), pp. 160-161.

98 “而稱”, Allan traduce l'ultima frase con [.. e lo trovò encomiabile], Allan (2015), p.162.

99 *Ibid.*

parlare con lui, rafforzando così l'idea di una necessaria predisposizione bilaterale tra sovrano e futuro successore sostenuta dal manoscritto.

In ultimo, nel testo non manca una critica all'era contemporanea suscitata dalla domanda, forse provocatoria:

/8/Zi Gao chiese: “Che succederebbe se Shun visse in questa generazione?”

Confucio rispose: “/14/ I tre figli del Cielo lo servirebbero”.

Ciò lascerebbe intendere che durante la vita di Confucio non esistesse un vero uomo degno di ricevere il trono, tuttavia potrebbe essere vero anche il caso opposto - cioè che il sistema ereditario e la mancanza di virtù dei sovrani non permetteva ai meritevoli di emergere – come già anticipato nella prima listarella in cui il Maestro sostiene che “Nell’antichità, a differenza delle presenti generazioni, i buoni [sovrani] cedevano reciprocamente [il trono] ad [altri uomini] buoni. Così erano in grado di portare l'ordine in “ciò che sta sotto il Cielo” e la pace nei diecimila territori”.¹⁰⁰

Rong cheng shi 容成氏

Il *Rong Cheng shi* 容成氏 [Rong Cheng], uno dei manoscritti più lunghi tra quelli finora rinvenuti, offre una riflessione filosofica e politica in forma di narrativa storica che si distingue per le sue argomentazioni sui regni dei sovrani precedenti l'era di Yao, per la sua difesa di un ordine sociale fondato sulla meritocrazia e per la sua visione involutiva della storia.¹⁰¹

La sua narrazione può essere divisa in tre fasi storiche corrispondenti ad altrettanti cambiamenti sul piano sociale e amministrativo. La prima fase narra di una iniziale epoca d'oro governata dai predecessori di Yao, le cui reciproche successioni al trono a mezzo dell'abdicazione garantivano il persistere di una perfetta “armonia primordiale”; la seconda fase concerne i regni di Yao, Shun e Yu, da qui si possono ricavare i concetti chiave della teoria dell'abdicazione proposta dal

100 Cfr. Pines (2005)(a), p. 257.

101 Allan (2015), p. 181;

manoscritto come ideale forma di successione, non mancano tuttavia i primi sintomi di un cambiamento che sfocerà, dopo il regno di Yu, nella terza e più degenerata fase storica che va dalla fondazione dei Xia a quella dei Zhou. Quest'ultima epoca è caratterizzata dall'incapacità dei nuovi sovrani di abdicare, di dare valore ai meritevoli e dall'immediata perdita di quell'antica armonia ormai sostituita da un crescente ricorso alla violenza.

L'abdicazione descritta nel *Rong Cheng shi* mostra tratti in comune con i manoscritti precedentemente trattati ma non manca di presentare peculiarità distintive come l'enfasi posta sulla necessità di avvalersi dei più meritevoli in ogni campo dell'amministrazione o lo scarso interesse nel trovare un compromesso con il principio della pietà filiale. A ciò si aggiunge l'idea di un'alternativa - fondata sul sostegno popolare e contraria alla legittimità di una ribellione violenta - all'ormai inattuabile sistema di trasferimento del potere usato dagli antichi sovrani.

Il testo si apre con una lista di otto nomi, tutti seguiti dal carattere *shi* 氏 ad indicare l'appartenenza ad un lignaggio¹⁰², una o più listarelle iniziali sono mancanti ma probabilmente la lista iniziava originariamente con il nome Rong Cheng shi dal momento che questo è usato sul verso della listarella n.53 per identificare il manoscritto¹⁰³:

[Quando Rong Cheng] [...] [Zun] /1/Lu, He Xu, Qiao Jie, Cang Jie, Xuan Yuan, Shen Nong, Wei Yi e Lu Bi avevano (regnavano su) “ciò che sta sotto il Cielo”, nessuno di loro lo cedeva ai propri figli ma ai meritevoli. La loro Virtù era ancora pura e [coloro che erano in] alto si curavano /2/di [chi era in] basso, uniformavano la loro volontà, tenevano a riposo i loro eserciti, conferivano cariche ai più abili. Per queste ragioni i muti e i sordi portavano le candele, i ciechi suonavano i tamburi e gli strumenti a corda¹⁰⁴, gli storpi proteggevano i cancelli, i nani costruivano frecce, i giganti

102 Il manoscritto usa costantemente la grafia 是 in luogo di 氏. Il verso della listarella n.53 presenta tuttavia la grafia 氏 in 容成氏, presumibilmente posto ad indicare il titolo del testo in un momento successivo alla sua compilazione. Cfr. Allan (2015), p.187.

103 Il nome Rong Cheng shi apre anche una lista di dodici sovrani dell'antichità presentata in *Zhuangzi*, “Qu qie”: 子獨不知至德之世乎? 昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏 [...] [Il maestro non conosce l'era della somma Virtù? Anticamente vi erano Rong Cheng, Da Ting, Bo Huang, Zhong Yang, Li Lu, Lu Chu, Xuan Yuan, He Xu, Zun Lu, Zhu Rong, Fu Xi e Shen Nong] [...].

104 Allan (2015), p.187.

costruivano i tetti in paglia¹⁰⁵, i gobbi spianavano [i terreni] rialzati, coloro che avevano il gozzo /3/[procuravano] il sale marino, gli inquieti pescavano nelle paludi, infermi e reietti non venivano allontanati. Chiunque fra il popolo fosse ignorato o adombrato veniva istruito, dissetato e sfamato; venivano affidati incarichi ai cento funzionari e mensilmente erano organizzati [banchetti]¹⁰⁶[...]

E' dunque così presentata l'epoca d'oro della civiltà: un'ordine ed un equilibrio fondati sul principio dell'abdicazione e della valorizzazione del popolo da un capo all'altro della catena sociale. L'abdicazione non rappresenta un'alternativa alla trasmissione ereditaria ma il solo metodo di successione di cui si servono i sovrani. Essi, nella purezza della loro Virtù, si curano di chiunque e si assicurano che chi è dotato di talento svolgano funzioni amministrative, che ogni individuo – dal sordo al reietto – sia impiegato in ciò che più gli compete e che nessuno sia tenuto in disparte ma piuttosto venga istruito e sfamato.

Un aspetto rilevante di questa narrazione sta nel fatto che nessun testo ricevuto fa riferimento alla pratica dell'abdicazione prima del regno di Yao ed anche quando nei testi precedenti gli Han compaiono i suoi precursori, si è soliti ritenere che nel periodo degli Stati Combattenti la convenzione fosse di ricondurre all'avvento di Yao l'inizio della storia propriamente detta.¹⁰⁷

La narrazione prosegue descrivendo l'operato di un sovrano al quale è attribuita la creazione della musica per le regioni dei quattro punti cardinali in sintonia con i suoni della natura¹⁰⁸, tuttavia a causa delle condizioni del manoscritto, non è dato sapere il suo nome. Il testo enfatizza la capacità del sovrano di portare ordine e conferire incarichi senza la necessità di ricompense di tipo ereditario. Purtroppo, i danni alle listarelle non permettono di ottenere un quadro molto chiaro di questa parte di narrazione ma sembrerebbe che in seguito alla creazione della

105 *Ibid.*

106 *Ibid.*

107 Cfr. Allan (2015), pp.188-191. Secondo Allan questo dato, insieme al fatto che anche nel *Tang Yu zhi Dao* siano citati sei Sovrani Celesti - che tuttavia risulta impossibile identificare con sicurezza -, porterebbe a considerare l'ipotesi che l'idea di antichi sovrani precedenti Yao, fosse già abbastanza diffusa durante gli Stati Combattenti.

108 “^{/35b/}*He first made three tones, seeking a guide for the sounds (of the musical scale). He made three tones for the East, three tones for the West, three tones for the South, and three tone for the North, using the [sounds of] crossing brooks and streams and fording wide rivers, of mountains high up and ^{/32/dense} forests deep in [...]*”; Allan (2015), p.192.

musica e all'applicazione di nuove misure amministrative, egli abbia conferito incarichi ereditari e salari per poi cedere il trono a You Yu Tong, ultimo sovrano prima dell'ascesa di Yao:

/4/ Per questo [You Yu Tong] non ricompensava e non puniva, non torturava e non uccideva, nel regno non c'era uomo che morisse per la fame, lungo le strade nessuno/5/ moriva prematuramente. [Chi stava in] alto e [chi stava in] basso, nobili e poveri, ottenevano ognuno [ciò che era] appropriato. [I popoli] al di là dei quattro mari offrivano tributi e [quelli] all'interno dei quattro mari [venivano] al suo palazzo. I volatili e le bestie [giungevano] a corte, pesci e tartarughe si mostravano. Dopo aver assistito il governo di “ciò che sta sotto il Cielo” per diciannove anni, You Yu Tong ne divenne il sovrano e dopo trentasette /6/anni morì.¹⁰⁹

Oltre alla descrizione dell'ordine naturale e sociale che gli antichi sovrani erano in grado di garantire, questo passo contiene due informazioni utili a comprendere quali siano i meccanismi dell'abdicazione elaborati dal *Rong Cheng shi*.

La prima è data dall'espressione “有虞通匡天下之政十又九年而王天下 [Dopo aver assistito il governo di “ciò che sta sotto il Cielo” per diciannove anni, You Yu Tong ne divenne il sovrano]”. Questa espressione richiama l'idea, già riscontrata nel *Tang Yu zhi Dao*, di un periodo di formazione e di ripetute dimostrazioni delle proprie capacità, richiesto al successore designato prima che possa effettivamente salire al trono. Come si vedrà, questo dettaglio continuerà a tornare nel corso della narrazione.

La seconda informazione utile deriva dalla diretta continuazione della precedente frase, ossia che You Yu Tong “dopo trentasette anni morì” senza di fatto designare un successore in favore del quale abdicare. Secondo la narrazione, il successore di You Yu Tong fu Yao e questo non solo offre un inedito spunto sulla vita e sulle imprese del sovrano prima della sua ascensione - di cui si hanno ben poche informazioni nelle fonti ricevute¹¹⁰ - ma introduce anche un nuovo fattore nel discorso sull'abdicazione ed una nuova condizione per il legittimo riconoscimento dei futuri sovrani col progredire del declino sociale e morale che caratterizza le

109 Trad. basata su Allan (2015), pp. 192-193; Cfr. Pines (2010), pp.507-508.

110 Pines (2010), p.508; Allan (2015), p, 197.

successive fasi storiche nel *Rong Cheng shi*.

Il fatto che il *Rong Cheng shi* non dia informazioni sul ruolo svolto da Yao durante il regno di You Yu Tong e che la parte di narrazione dedicatagli inizi senza un'apparente connessione con quanto già narrato, ha portato Allan ad ipotizzare che due differenti narrazioni siano state accorpate in un unico testo.¹¹¹ Come si è detto, il regno di You Yu tong cessò prima che il sovrano potesse designare un successore, dunque l'ascesa di Yao avvenne secondo modalità diverse da quelle tradizionali:

/6/Anticamente, Yao risiedeva tra Dan Fu e Diao Ling, seguiva i provvedimenti [dei suoi predecessori] e rendeva omaggio in accordo con le stagioni, il popolo era diligente senza che [egli dovesse] sollecitarlo, [pur] non [ricorrendo a] torture ed esecuzioni non vi erano ladri né fuorilegge, egli [si mostrava] indulgente e ciò nonostante il popolo era obbediente. Per questo in [un territorio di] cento *li* quadrati egli guidava gli uomini che sono “sotto il Cielo”, [essi] giungevano a riverirlo e lo posero [al comando], considerandolo come “Figlio del Cielo”. Così, in un raggio di mille *li* vennero affidati incarichi ai funzionari /7/con tavolette, nelle quattro direzioni si diffuse l'armonia, avendo a cuore [le persone], fece sì che i popoli che sono “sotto il Cielo” venissero a lui.

[Yao] /9/prestava attenzione ai meritevoli, [muovendo i suoi] passi sulla Terra e avendo il Cielo [sopra di lui], ispezionò [il mondo alla ricerca] di una persona giusta e [degn] fiducia. Riunì [coloro che stavano] tra il Cielo e la Terra e accolse [coloro che erano] tra i quattro mari, [colui che] fino in fondo fosse stato capace [di svolgere] i suoi incarichi, [sarebbe stato] insediato come “Figlio del Cielo”. A tale scopo Yao diede istruzioni dicendo: “Da quando /10/ sarete entrati, vi scruterò al buio per cercare un meritevole e a lui cedere [il trono]”. Yao [tentò di] cedere “ciò che sta sotto il Cielo” ad [un uomo] meritevole, ma tra i meritevoli che erano “sotto il Cielo” non ve ne fu nessuno in grado di riceverlo. Tutti i signori dei diecimila territori [tentarono] di cedere [i loro territori] ad [un uomo] meritevole /11/[list. danneggiata in alto] [...] ma non ve ne fu nessuno in grado di riceverli. Così le persone che erano “sotto il Cielo” considerarono /13/Yao abile nell'elevare i meritevoli ed infine lo posero sul trono.¹¹²

L'ascesa di Yao così narrata, introduce un nuovo elemento nella discussione sui metodi di successione non ereditaria, proponendo un'alternativa all'abdicazione

111 Allan (2015), pp. 195-196.

112 Cfr. trad. in Allan (2015), pp. 232-235 e in Pines (2010), p. 509.

qualora questa non fosse attuabile. Di fatto, Yao diviene sovrano grazie alla sua forza aggregante ed al sostegno del popolo, ottenuto con una amministrazione indulgente e non repressiva, con l'attenzione verso i più meritevoli e con la sua innata capacità di influenzare attraverso l'esempio.

Il tema del movimento del popolo in favore di un nuovo sovrano è di particolare importanza dal momento che, come si vedrà, esso verrà usato da Mencio nella sua confutazione della validità dell'abdicazione o, più precisamente, della facoltà di un sovrano di abdicare. Secondo Mencio infatti, al sovrano non pertiene la possibilità di conferire né tanto meno di trasferire, il Mandato Celeste su un altro uomo, egli può semplicemente limitarsi ad indicare un candidato ideale al quale - alla morte del sovrano - il Cielo manifesterà eventualmente il proprio appoggio attraverso il sostegno del popolo.

Al contrario, i casi di abdicazione descritti dal *Rong Cheng shi* sono tutti interamente legati al volere del sovrano ed indipendenti dal popolo; allo stesso tempo, l'aggregazione delle persone intorno a Yao non veicola una volontà Celeste ma è il frutto del buon governo e delle dimostrazioni di bontà e di rispetto nei confronti dei meritevoli. Ciò si dimostrerà ancora più rilevante nella terza fase storica all'interno del manoscritto, in cui il sostegno popolare rappresenterà non solo il miglior metodo di successione ma anche il più eticamente corretto in un'epoca di degenerazione morale.

Un secondo dettaglio contraddistingue l'ascesa di Yao al trono: nonostante il supporto del popolo sia garantito, egli cerca in un primo momento di cedere il potere ad un uomo meritevole e solo quando non riesce a trovarlo ed il popolo nuovamente si affida a lui, assume il ruolo di "Figlio del Cielo". Questo è un tema tipico della vicenda dei successivi sovrani Shun e Yu ed è comune nei testi degli Stati Combattenti, tuttavia non è normalmente associato a Yao.¹¹³ La funzione di questa scelta è quella di dimostrare che il successore, scelto dal popolo, non ha interesse nel potere ma solo nel bene del mondo e per tale ragione cerca di affidare l'incarico a qualcuno più degno, estirpando così il rischio di usurpazioni basate su pretese ereditarie, per poi accettare l'incarico solo di fronte all'assenza di una valida

113 Allan (2015), p. 200.

alternativa.¹¹⁴ In questo caso, il valore della scelta di Yao è persino amplificata dalla sua capacità di influenzare, con l'esempio, gli altri signori dei “diecimila territori” e – secondo la ricostruzione di Allan¹¹⁵ - tutti i ranghi della società, creando così un modello da seguire per un governo meritocratico fondato sull'abdicazione.¹¹⁶

Avendo descritto le modalità del governo di Yao, la narrazione procede con la sua abdicazione in favore di Shun:

/13/In passato, Shun arava le terre presso il colle Li, modellava ceramica lungo le sponde del fiume [Giallo] e pescava nelle paludi Lei. Curandosi dei genitori in maniera filiale, migliorò i propri cari e [per estensione] anche tutti i figli del territorio. Yao seppe di questa cosa e /14/ [trovò] magnifica la sua condotta, pertanto fece preparare quindici carri e per tre volte seguì Shun tra i campi. Solo allora Shun depose la falce, la zappa e la vanga che teneva in mano, prestò i suoi omaggi a Yao e lo fece accomodare. Il Maestro Yao [sedette] rivolto a sud e Shun si rivolse a nord. Shun /8/a quel punto iniziò a parlare a Yao della Via del popolo, degli uomini, del Cielo e della terra. Parlandogli di governo, [egli] era favorevole ad una condotta frugale, parlandogli di musica, lo esortò a migliorarla con l'armonia, parlandogli di riti, lo esortò ad applicarli in ogni cosa e a non trasgredirli¹¹⁷. A quel punto Yao fu compiaciuto. [...]

/12/[Quando Yao invecchiò, la sua vista non era più chiara], il suo udito non era più acuto. Yao aveva nove figli, ma non nominò nessuno di loro [come suo] erede; avendo visto che Shun era meritevole, desiderò fare [di lui il suo] successore.

Il testo mostra una evidente similitudine con quanto già riscontrato nel *Tang Yu zhi Dao* in merito alla scelta coscienziosa del sovrano di abdicare quando le sue facoltà iniziano a calare. In più, è attribuita a Yao la paternità di nove figli ma non vi è menzione della loro natura indegna o malvagia – come invece accade in altri testi

114 *Ibid.*

115 Secondo la ricostruzione proposta da Allan, la parte danneggiata della listarella n.11 conterrebbe l'espressione “者。而賢者莫之能受也。世大夫皆以其位讓於” offrendo dunque la resa: /10/ 堯以天下讓於賢者，天下之賢者莫之能受也。萬邦之君皆以其邦讓於賢/11/者。而賢者莫之能受也。世大夫皆以其位讓於賢者，而賢者莫之能受也。 [*Yao wished to cede (the rule over) all-under-heaven to a man of worth, but of the men of worth in the world, not one was fit to receive it. The rulers of the myriad lands all wished to cede their lands to a man of worth, but of the men of worth (in their lands), not one was fit to receive them. The heads of the noble estates all wished to cede their estates to a man of worth, but of the man of worth (on their states), not one was fit to receive them.*]

116 Pines (2010), pp. 509-510.

117 Cfr. trad. in Allan (2015), p. 198.: “與之言禮，悅博而不逆 [*When he spoke to him about rites, he advocated generosity and not being adversative*]”.

ricevuti – al fine di giustificare l'abdicazione del sovrano. Qui, come nel caso di Shun a seguire, l'abdicazione è semplicemente la scelta più saggia per il trasferimento del trono.

Allo stesso modo, e presumibilmente per le stesse ragioni, il testo non si sofferma più del necessario sulla caratteristica filialità di Shun, omettendo del tutto le sue innumerevoli prove d'amore verso il padre ed il fratellastro a dispetto dei ripetuti tentativi di questi di eliminarlo. Per quanto questo aspetto della figura e della storia di Shun potrebbe essere semplicemente sottinteso dal manoscritto, la sua assenza sembrerebbe significare piuttosto che l'autore o gli autori del testo non fossero interessati a creare un compromesso con la richiesta di rispetto delle convenzioni sociali sui legami familiari che, come si è visto, poteva generare dubbi ed ostacoli nei confronti della formulazione di una teoria politica fondata sull'abdicazione; al contrario, è dato spazio alle doti e all'umiltà delle origini di Shun, alla saggezza di Yao e alla sua determinazione nel voler trovare un degno successore ed al fattore – anch'esso abbastanza comune – della valutazione sulla predisposizione di Shun a regnare.¹¹⁸

La storia del governo di Shun e della sua abdicazione continua ad introdurre nuovi elementi nell'analisi dell'evoluzione storica proposta dal *Rong Cheng shi*. Ora il manoscritto dà infatti maggior spazio al prodigarsi di Shun in una serie di azioni amministrative volte al ripristino dell'ordine sociale e naturale che, come si vedrà, precede una tendenza – crescente con l'approssimarsi dell'era in cui la trasmissione del trono diventa un diritto ereditario – che presenta la necessità da parte del sovrano di meritare il governo e il supporto Celeste non solo in funzione della sua Virtù e della sua saggezza ma anche in funzione delle sue capacità politiche.

/23/Shun amministrò il governo per tre anni, [durante i quali] i monti e le colline non erano attraversabili, le acque [fluviali] e piovane non scorrevano [in maniera regolare]; perciò incaricò Yu dei lavori pubblici. [...]

118 Fracasso (2013)(a), p. 22; Pines (2005)(a), p. 266; Pines (2010), pp. 510-511; Allan aggiunge la proposta che nella sezione danneggiata della list. n. 23 - la quale seguirebbe direttamente il brano appena tradotto - poteva essere riportato il tentativo di Shun di cedere il regno per cinque volte prima di decidersi ad accettare l'incarico, in parallelo con quanto descritto nella successiva narrazione dedicata a Yu e conforme all'esempio di Yao elogiato in precedenza dal manoscritto. Allan (2015), pp. 200-201

/24/ [...] Con una grande falce (Yu) [aprì] le ostruzioni e [permise] alle acque di fluire¹¹⁹. Yu in persona impugnò cesta e vomere e con essi vangò [il terreno] delle paludi Mingdu, [aprì] delle brecce tra gli /25/sbarramenti [che impedivano ai] nove fiumi [di fluire], grazie a ciò le regioni di Jia e Xu poterono, da allora, essere abitate. Collegò il fiume Huai al fiume Yi (沂) così che potesse sfociare in mare ad est e grazie a ciò le regioni di Jing e Ju poterono, da allora, essere abitate. Connesse il fiume Lou al fiume Yi (易) così che potesse sfociare in /26/ mare ad est e grazie a ciò la regione di Luo poté, da allora, essere abitata. [...] /27/ A quel punto, Yu, creò le cinquecento valli conosciute sud del fiume Han e le cinquecento valli conosciute a /28/ Nord del fiume Han.

/28/ Quando i popoli che sono “sotto il Cielo” ebbero una dimora, [si rese necessario provvedere al loro] sostentamento, [Shun] incaricò quindi Hou Ji di [sovrintendere alla gestione dei] campi. Ricevuto l'ordine, Hou Ji andò a mangiare e a dormire tra le terre incolte, [provvide alla] rotazione delle colture [ed al] ricambio del suolo, di lì a cinque anni /29/[i raccolti divennero] abbondanti. Il popolo aveva eccedenza di cibo e non c'era chi ne avesse bisogno e non potesse ottenerne. Le persone allora entrarono in competizione e si svilupparono atteggiamenti violenti, così [Shun] nominò Gao Yao [supervisore] dei riti. Ricevuto l'ordine, Gao Yao discriminò [la natura] *yin* e [la natura] *yang* dei vapori e prestò udienza alle dispute. In capo a tre /30/ anni, tra gli uomini che sono “sotto il Cielo” non vi erano più dissidi, in “ciò che sta sotto il Cielo” vi furono grandi armonia ed equilibrio. A quel punto, Shun desiderò che i vapori del Cielo e della terra fossero convogliati [così da] poterli ascoltare, allora stabilì Kui come sovrintendente alla musica. Ricevuto l'ordine, [Kui] creò le sei frequenze e le sei /16/note, distinse i cinque toni e con essi stabilì i suoni maschili e femminili.

A quel tempo, non giunsero pestilenze o epidemie, non si verificarono presagi funesti, calamità e disastri naturali scomparvero del tutto, uccelli e bestie erano grasse e la vegetazione era rigogliosa. È in questo modo che, in passato, Cielo e terra aiutavano Shun ed /17/assistevano i buoni. Quando Shun invecchiò, la sua vista non era più chiara, il suo udito non era più acuto. Egli aveva sette figli, ma non nominò nessuno di loro [come suo] erede, avendo visto che Yu era meritevole, desiderò fare [di lui il suo] successore. Per cinque volte Yu cedette “ciò che sta sotto il Cielo” /18/ a uomini meritevoli, ma non ebbe successo ed infine accettò.

119 Cfr. trad. in Pines (2010), pp. 511-512: 開塞潛流 [He opened the blocked (ways) and drained the water]; Allan propone invece: 剏潏潛流 [The streams flowed without banks and the waters ran togheter], Allan (2015), pp. 240.

Il regno di Shun, a differenza di quello di Yao e dei suoi predecessori, presenta delle condizioni iniziali poco favorevoli in cui il ripristino dell'armonia e dell'ordine sociale e naturale è totalmente dipendente dalle sue scelte amministrative; questo aspetto rappresenta, secondo Pines, il progredire dell'involuzione storica descritta nel *Rong Cheng shi*. In altre parole, già in questa fase storica, il supporto Celeste, che si manifesta nella prosperità e nella pace del regno, non è più garantito dalla semplice presenza di un sovrano meritevole, in grado di influenzare il mondo con la sua sola Virtù, ma è ottenuto attraverso la dimostrazione delle sue abilità politiche, ossia attraverso la scelta della persona più adatta a svolgere determinati incarichi.¹²⁰

E' in questo modo introdotto nella narrazione il futuro successore di Shun, Yu, figura tra le più note della cultura cinese, la cui impresa del controllo delle acque e la sua incredibile dedizione al lavoro sono temi comunemente ammirati nella letteratura, come dimostra ad esempio il seguente elogio da parte di Confucio:

Il Maestro disse: “In Yu io non trovo alcuna falla. Era parco nel bere e nel mangiare, ed estendeva la propria pietà filiale ai defunti e agli spiriti. Indossava [di solito] vesti di infima qualità, ma pretendeva il meglio per l’abbigliamento e i copricapi rituali. Risiedeva in alloggi modesti, spendendo tutte le sue forze nello scavo di fossati e canali. Davvero in Yu io non trovo alcuna falla”.¹²¹

Oltre al controllo delle acque, è attribuita a Yu la riorganizzazione territoriale in nove regioni, rese abitabili dalla sua opera di bonifica¹²² e, a questo punto, emerge la necessità di contribuire allo sviluppo sociale fornendo al popolo, prima di tutto, un mezzo di sostentamento. A tal fine, come si è visto, Shun incarica Hou Ji di creare un efficiente sistema agricolo e di sovrintendere alla gestione delle terre. Ma, una volta che il popolo è sfamato iniziano inevitabilmente le contese e lotte, alle quali Shun pone rimedio con la scelta di affidare a Gao Yao il ruolo di giudice delle dispute, riportando, nell'arco di tre anni, la pace tra gli uomini che sono “sotto il Cielo”. Ottenuta l'armonia tra gli uomini, l'ultima impresa amministrativa del

120 Pines (2010), pp. 511-512.

121 *Lunyu*, “Tai Bo” VII.21; Trad. Fracasso (2013)(a), p. 26.

122 Per una lista di discussioni più dettagliate sulla riorganizzazione territoriale da parte di Yu, cfr. Allan (2015), p.205, n. 32.

sovrano è dunque quella di estenderla al mondo naturale in accordo con i vapori del Cielo e della terra, il compito è in questo caso affidato a Kui, al quale una didascalia nello *Shanhai jing* [Libro dei monti e dei mari] dedica una descrizione che lo vede come figura mitologica sconfitta da Huangdi:

Nel mare orientale c'è il monte chiamato Liubo, che si incunea tra i flutti per settemila li. Sul monte c'è un animale simile al bue e con corpo verde-azzurro; è privo di corna e ha una sola zampa. Quando entra in acqua e ne esce, ci sono sempre scrosci di pioggia. Splende come sole e luna e il suo muggito è simile al tuono. Si chiama Kui. Huangdi lo catturò per farsi un tamburo con la sua pelle. Quindi percosse il tamburo con un osso della «bestia del tuono» (leishou), e il rombo fu udito in un raggio di cinquecento li, incutendo rispetto sotto il cielo.¹²³

La sua successiva evoluzione in sovrintendente alla musica nella tradizione cinese, rappresenta così un caso di evemerismo inverso.¹²⁴

Le oculate scelte nell'affidare questi delicati compiti alle figure più adatte garantiscono così a Shun il favore e l'assistenza di Cielo e terra, che si traduce in un regno privo di pestilenze, catastrofi naturali, presagi nefasti e supportato da un'armoniosa prosperità, riportando il mondo allo splendore che aveva contraddistinto le ere dei sovrani precedenti.¹²⁵ L'ultimo atto di Shun è quello di seguire l'esempio del suo predecessore ed abdicare in favore del più meritevole, una volta che le sue capacità si avviano verso un declino segnato dall'età. Come nel caso di Yao, anche l'abdicazione di Shun segue lo schema elaborato nel *Tang Yu zhi Dao* ed anche in questo caso il testo mette in chiaro come la scelta del sovrano sia unicamente dettata dalla volontà di garantire al regno il più meritevole dei successori, specificando cioè, che Shun aveva sette figli, ma omettendo del tutto l'eventuale natura malvagia o inetta di questi.

123 Trad. Fracasso (2013)(a), p. 17.

124 Il fenomeno è così descritto in Fracasso (2013)(a), p. 17: “La trasformazione di Kui in saggio ministro e maestro di musica al servizio di Yao e Shun costituisce un caso esemplare di «evemerismo inverso» (reverse euhemerism), giustificato da un arzigogolato gioco semantico sul carattere *zu*, che a seconda dei contesti può indicare tanto il «piede» quanto «l'averne a sufficienza», e così apocrifamente ricollegato alla figura di Confucio (*Han Feizi* 33; Bodde 1961, p. 374): Il duca Ai di Lu (494-477 a.C.) chiese a Confucio: «Ho inteso dire che Kui era un monopode; è credibile?» Il Maestro rispose: «Essendo un uomo, come avrebbe potuto avere un solo piede (*yizu*)? In realtà egli non differiva dagli altri se non nel fatto che conosceva a fondo i suoni. Perciò Yao esclamò: “Un Kui è più che sufficiente(*Kui yi er zu yi*)!”», e lo impiegò come sovrintendente alla musica».

125 Pines (2010), pp. 512-513; Allan (2015), p. 206.

Il successivo regno di Yu è contraddistinto da una rinnovata armonia e da una nuova prosperità, tuttavia queste sono ottenute esclusivamente grazie alla dedizione del sovrano, già dimostrata in occasione dell'impresa affidatagli da Shun. Nell'interpretazione di Pines, ciò denota la perdita definitiva del supporto Celeste intrinseco nella natura meritevole di un saggio sovrano e rimarca come le condizioni di pace e benessere dipendano esclusivamente dal coinvolgimento politico di Yu.¹²⁶ Il testo attribuisce al sovrano la creazione di agglomerati urbani, la divisione demografica in accordo con le geografie del regno e l'identificazione dei popoli attraverso l'uso di stendardi a seconda dei punti cardinali. I risultati del suo governo sono già visibili dopo i primi tre anni di regno:

/18/Dopo tre anni in cui Yu amministrò il governo, non si producevano armature, dal metallo non si forgiavano lame e le punte delle frecce non erano affilate. Nei campi non crescevano erbe dannose, le abitazioni non erano vuote, non c'erano esattori delle tasse ai cancelli e nei mercati delle città. Yu [...] eliminò [le politiche] più oppressive e [scelse] una amministrazione frugale, seguendo i desideri del popolo convogliò i benefici del Cielo e della terra; per queste ragioni coloro che erano vicini erano felici e coloro che erano distanti giungevano [spontaneamente].

[...] /21/ A quel punto Yu avviò una condotta frugale, non indossava abiti sfarzosi, non si cibava di pietanze particolarmente saporite, per gli eventi a corte non ricorreva ai carri [per gli ospiti] [...] /22/ Poi Yu collocò un tamburo nei giardini per permettere di percuoterlo a chiunque del popolo avesse rimostranze da esporre. Yu giungeva sempre in fretta, d'inverno non si concedeva di usare il freddo come scusa, d'estate non si concedeva di usare il caldo come scusa. [...] /33/ Egli era ciò che si dice un Saggio: in vita si nutriva con semplicità, in morte si fece seppellire con frugalità. Estirpò l'oppressione e la malvagità, ed è per queste [cose] che è conosciuto [oggi].¹²⁷

L'elemento più importante del regno di Yu, almeno ai fini di questa tesi, resta però il momento della sua consegna del trono. Come gli altri sovrani prima di lui, anche Yu segue il principio dell'abdicazione, ma nel suo caso questa non si compie: dopo aver abdicato in favore del già citato Gao Yao, Yu si vede costretto a rivolgersi ad Yi per la prematura dipartita dell'erede designato. Tuttavia il figlio Qi, attaccando

126 Pines (2010), pp.514-515

127 Cfr. trad. Pines (2010) pp.515-517; Allan (2015) pp. 247-248.

il legittimo successore, ascende al trono segnando una vera e propria svolta epocale ed inaugurando una nuova era della storia cinese, caratterizzata da una successione di tipo ereditario e fondando quella che è comunemente nota come dinastia Xia:

Yu ebbe cinque figli, ma non nominò nessuno di loro [come suo] erede, e, avendo visto che Gao Yao era meritevole, desiderò fare [di lui il suo] successore. /34/ Per cinque volte Gao Yao cedette “ciò che sta sotto il Cielo” a uomini meritevoli, ma in seguito si ammalò, non poté più lasciar casa e infine morì; per questo motivo Yu cedette il trono a Yi. A quel punto Qi attaccò Yi e prese [il potere]. /35/ Dopo [che i suoi discendenti] regnarono su “ciò che sta sotto il Cielo” per sedici generazioni, ci fu Jie.

Significativamente, la successiva parte di narrazione, che tratta il succedersi delle tre dinastie, non dedica spazio ai sovrani delle dinastie Xia e Shang, saltando direttamente dai fondatori agli ultimi ed immorali sovrani e focalizzando la sua attenzione sulla condotta dei fondatori e sulle modalità in cui avvennero le detronizzazioni. Il primo caso è quello di Jie, ultimo discendente di Qi, e Tang, fondatore della dinastia Shang; il secondo riguarda invece l'ultimo sovrano Shang, Zhou (紂), e Re Wen, considerato – insieme al figlio Wu – fondatore della dinastia Zhou (周). Gli elementi in comune tra i due passaggi permettono di leggerli in parallelo:

/35/ Jie non seguiva la Via degli antichi sovrani ed agiva secondo i suoi desideri¹²⁸ [...] / 36/ A quel tempo, i potenti e i deboli non cedevano [il trono], non era data udienza alle dispute tra maggioranze e minoranze¹²⁹, le funzioni [legate] al Cielo e alla terra e alle quattro stagioni non erano espletate. Tang era in carica dei registri delle imposte usati per tassare presso cancelli e i mercati delle città, il popolo era di conseguenza risentito, tirannia e malattie cominciarono ad emergere, /37/ i muti, i sordi, gli storpi, gli ebeti, i malati di gozzo, gli ottusi e i gobbi iniziarono ad insorgere. Tang a quel punto [iniziò a] ricercare uomini meritevoli per fermare [questa situazione] e stabilì Yi Yin come suo assistente. Appena ricevuto l'incarico, Yi Yin requisì le armi e proibì la violenza, ottenendo [così] l'eterno [supporto] del popolo. Poi [Jie], poco lucido, /38/ non considerò l'inadeguata forza della sua armata, sollevò l'esercito per attaccare Min Shan shi [...] distrusse [il suolo] per erigere il Palazzo d'aleurite (桐宮), costruì una sala di

128 “自為[己為]”, in parallelo con list. n.42 “紂不述其先王之道, 自為己為”; Allan (2015), p. 250.

129 Cfr. trad. Pines (2010), p. 519.

agata (璿室), l'abbellì con una torre di diaspro (瑤臺) ed eresse un cancello di giada (玉門). Tali erano la sua arroganza /39/ ed i suoi eccessi. Tang lo venne a sapere e con cautela [iniziò] a promuovere preventivamente i meritevoli, egli era virtuoso, gentile e non ingannevole, servì [Jie] per trent'anni con devozione e pazienza. Solo quando [divenne] impossibile [correggere la condotta di Jie]¹³⁰, lo attaccò, [...] /41/ infine massacrò il suo lignaggio e i restanti si sottomisero. [...] In questo modo ottenne [il supporto] delle masse e regnò su “ciò che sta sotto il Cielo”. Dopo che [i discendenti di] Tang ebbero regnato su “ciò che sta sotto il Cielo” per trentuno generazioni, ci fu Zhou.

/42/ Zhou non seguiva la Via degli antichi sovrani ed agiva secondo i suoi desideri. /44/ Fece costruire un bastione di nove piani, fece collocare ai suoi piedi una conca di carboni e, in cima, il [tronco] rotondo (cilindrico) di un albero; [così] ordinava alle persone di camminarci sopra e chi ne era capace lo superava, chi non lo era precipitava e moriva, quelli che non obbedivano venivano incatenati. Così /45/ fece forgiare tremila catene di metallo, dopodiché fece creare un lago [colmo] di vino e, stordito dall'alcol, agiva in maniera depravata nel pieno della notte e non amministrava gli affari delle sue terre. Per questo motivo i nove Regni di Feng, Hao, Zhou, Shi, Yu, Lu, /46/ Li, Chong e Mi Xu shi si ribellarono. Quando Re Wen lo venne a sapere commentò: “Anche se un sovrano non possiede la Via, come può un ministro [rifiutarsi di] servirlo? Anche se un padre non possiede la Via, come può un figlio [rifiutarsi di] servirlo? [a prescindere da] chi sia il Figlio del Cielo, come ci si può ribellare?” Zhou sentì queste [parole] e allora liberò Re Wen, lo fece scendere dalla/47/ Torre d'estate e gli chiese “Sarà mai possibile ricondurre a me i [Signori] dei nove Regni?” Re Wen rispose: “Sarà possibile.” Allora Re Wen indossò abiti semplici, si scoriò le vesti e viaggiò verso i nove Regni, sette terre si sottomisero ma Feng e Hao non intendettero farlo. Così Wen sollevò l'esercito contro /48/ di loro, con tre colpi di tamburo si avanzava, con tre colpi di tamburo si arretrava. Poi disse: “Ciò che io conosco ha molti limiti, ma come può [l'intero] popolo essere nel torto per una sola persona (il sovrano) che non possiede la Via?” Quando gli uomini di Feng e di Hao udirono le sue parole si sottomisero a Re Wen. Egli, attenendosi ai tempi antichi, istruì il popolo /49/ [nei lavori] stagionali, [fece sì che] conoscesse a pieno i benefici di alture, depressioni, terreni fertili e rocciosi, che conoscesse la Via del Cielo ed i benefici della terra e fece sì che il popolo non soffrisse. Anticamente, era questo il modo in cui Re Wen assistette Zhou.

130 Allan (2015), p.212.

Nell'ottica del dibattito filosofico sul trasferimento del potere, questi due brani presentano – e condividono – degli elementi particolari, legati non solo alla condotta immorale del sovrano in carica ed al rapporto tra questi e il futuro fondatore della nuova dinastia, ma anche alle dinamiche in cui il passaggio avviene ed al ruolo determinante svolto dal popolo.

Sia Tang che Re Wen svolgono inizialmente un compito di supporto al sovrano, il primo nella gestione della tassazione ed il secondo - dopo essere stato rilasciato - nel riportare l'ordine ed i ribelli sotto il controllo dell'autorità centrale. Nonostante siano entrambi consapevoli dell'inadeguatezza delle scelte politiche e della condotta del proprio sovrano, si mostrano restii al tradimento; come afferma in modo significativo Re Wen mentre è ancora imprigionato:

/45/“Anche se un sovrano non possiede la Via, come può un ministro [rifiutarsi di] servirlo? Anche se un padre non possiede la Via, come può un figlio [rifiutarsi di] servirlo? [a prescindere da] chi sia il Figlio del Cielo, come ci si può ribellare?”

Solo quando è ormai impossibile sperare in un cambiamento da parte del sovrano – dopo trent'anni di devoto servizio nel caso di Tang – i due realizzano la necessità di un'azione violenta che ponga fine alla tirannia. Anche se in maniera diversa, in entrambi i casi gioca un ruolo importante il valore del popolo; nel primo caso garantendo a Tang il suo supporto attraverso l'oculata promozione dei meritevoli operata dal futuro sovrano; nel secondo, sottomettendosi ad un pentito Re Wen che con la sua pratica delle antiche usanze riesce a riportare ordine e prosperità.¹³¹

L'ultima sezione del *Rong Cheng shi* riporta la narrazione dell'ascesa di Re Wu e del suo attacco all'immorale Zhou, durante il quale il manoscritto si interrompe:

/49/ Quando Re Wen morì, gli successe Re Wu. Egli /50/ disse: “Se (Zhou) fosse un uomo dalla perfetta Virtù, sarei in grado di persuaderlo a [lasciare che io] lo sostituisca. Superata questa [alternativa], [dovrò] muovere guerra per prendere il suo

131 Allan (2015), pp. 211-216; Sebbene le conclusioni di Pines ed Allan siano simili, va tenuto presente che Pines è in favore della collocazione della list. n.41 prima della n.36, a questo cambiamento consegue una significativa rivalutazione della figura di Tang; Pines (2010), pp. 517-522. Questa alternativa sembra tuttavia eccessivamente speculativa e distante dalla tradizione ricevuta, per tale ragione si è scelto di seguire la sequenza proposta in Allan (2015).

posto. Attualmente, la condotta di Zhou è priva della Via, ha [gettato] confusione tra il popolo e l'ha abbandonato, ha imprigionato e legato i Signori Regionali, il Cielo lo punirà ed io lo assisterò nel farlo”. Pertanto Re Wu /51/ fece armare mille carri da guerra, [predispose] diecimila uomini armati, nel giorno *xuwu* attraversò il guado di Mengjin e una volta giunti tra Gong e Juan, le tre armate possedevano un'enorme potenza offensiva. Allora Re Wu inviò cinquecento carri e tremila uomini /52/ per unirsi alle truppe minori dei Signori Regionali nei campi di Mu. Zhou, non rendendosi conto di non aver mai avuto [alcuna possibilità di] successo e di essersi procurato, con la sua condotta, di stare sulla bocca di tutto il popolo, volle ugualmente inviare un esercito ad attaccarlo. A quel punto Re Wu, indossando un copricapo frugale, annunciò al Cielo/53/ la sua commiserazione: “ La condotta di Zhou è priva della Via, ha [gettato] confusione tra il popolo e l'ha abbandonato, ha imprigionato e legato i Signori Regionali, ha estinto lignaggi e umiliato il popolo, [usa] la giada [come fosse] terriccio ed il vino [come fosse] acqua, il Cielo lo punirà ed io lo assisterò nel farlo”. [...].

Anche in questo caso, la prima scelta di Wu resta quella di tentare di convincere il sovrano ad abdicare e solo quando non c'è più alcuna alternativa egli propende per un'azione violenta attaccando, con il supporto del popolo, il sovrano che ha ormai perso la Via. Questa sezione del testo presenta l'unica circostanza in cui viene fatto riferimento ad una volontà Celeste, assente in tutti gli altri casi di successione o detronizzazione; il che è significativo in relazione all'importanza affidata alla teoria del Mandato Celeste dalle fonti ricevute.¹³² Nell'assecondare il volere del Cielo, Re Wu infrange così il principio ereditario che costituisce ormai il fondamento della legittimità dinastica, restando tuttavia filiale nei confronti del padre.¹³³

Attraverso la sua narrazione, il *Rong Cheng shi* offre dunque una precisa visione della storia ed una chiara posizione politica in favore prima di tutto dell'abdicazione come unico vero sistema di successione in funzione di un'utopica prosperità ed armonia sociale e naturale. Di fatto, nel presentare la Via degli antichi, il manoscritto non pone l'abdicazione come alternativa alla successione ereditaria, ma ne fa il solo trasferimento legittimo del potere. Anche le modalità di cessione del

132 Allan (2015), p. 216-217.

133 *Ibid.*

trono seguono tuttavia la tendenza degenerativa dell'evoluzione storica qui proposta.

Infatti, mentre l'abdicazione prima dell'avvento di Yao - combinata all'impiego meritocratico dell'intera popolazione - costituisce una condizione sufficiente a garantire il buon governo, nei casi dei tre sovrani Yao, Shun e Yu, emerge la necessità crescente da parte dell'erede designato di dimostrare le sue capacità in un periodo di dure prove prima dell'insediamento sul trono, così come anche nei primi anni di regno. In questa seconda fase, anche se sono nominati i figli dei sovrani, il testo non fa riferimento alla loro inadeguatezza, continuando a sostenere la legittimità dell'abdicazione né in termini di alternativa ad un sovrano indegno, né in accordo con una volontà celeste, mentre l'unico fattore particolarmente rilevante nell'eventuale riuscita della successione è rappresentato dal sostegno popolare, ottenuto in ogni caso attraverso la promozione dei meritevoli.

La superiorità dell'abdicazione rispetto ad una successione lineare è esplicita anche nel netto cambiamento che si avverte dal momento in cui Qi, figlio di Yu, fa uso della violenza per ottenere il trono, aspetto che tra l'altro sembra minare alla base la legittimità stessa del sistema dinastico¹³⁴; di fatto, dal primo momento in cui entra in vigore il principio ereditario, scompare del tutto dalla narrazione quell'aura di prosperità ed armonia che aveva contraddistinto le ere precedenti lasciando spazio ad una violenza sempre crescente e proporzionale all'efferatezza ed all'immoralità dei sovrani. In quest'ottica è indicativo anche il fatto che il manoscritto non dedichi alcuna rilevanza alle generazioni discendenti dei fondatori, saltando immediatamente ai regni degli ultimi e sconsiderati sovrani.

In ultimo, va considerata la posizione del manoscritto nei confronti della ribellione violenta, che rappresenta uno dei temi comuni ai dibattiti filosofici degli Stati Combattenti. Il testo precisa infatti più di una volta che, nonostante un sovrano sia indegno, il primo passo da fare dovrebbe essere quello di correggerlo e cercare di convincerlo ad abdicare. Ma, contestualizzando l'argomento in un'era in cui l'abdicazione diventa un metodo inattuabile, la miglior soluzione proposta risiede nel giusto impiego dei meritevoli e nell'ottenere il favore del popolo che, in maniera

134 Allan (2015), p. 210.

spontanea, si aggregherà e prospererà intorno ad uomini abili nell'amministrazione.

Opposizioni all'ideale dell'abdicazione.

Per quanto non sia possibile riconoscere con certezza la portata effettiva delle teorie sull'abdicazione esposte e sostenute in testi come i manoscritti appena osservati, la loro relativamente alta diffusione nel periodo Zhanguo potrebbe per certi versi essere accertata dalla presenza di discussioni, nelle fonti ricevute, volte a contrastarne la validità. In particolare, Pines¹³⁵ individua due tipologie di approccio all'argomento; il primo consiste nella ricerca di un compromesso che non mini l'ideale dell'abdicazione così come narrato dalle leggende né tanto meno intacchi il valore delle figure di Yao e Shun quali esempi di moralità, dimostrando tuttavia l'effettiva inattuabilità della loro pratica in epoca contemporanea ed inserendo nuovi fattori nella discussione. Il secondo approccio invece offre una posizione ben più radicale nel rifiutare *in toto* non solo l'attuabilità, ma anche la validità e la superiorità etica del sistema propugnato dai manoscritti di cui sopra, o da eventuali testi simili in circolazione durante il periodo Zhanguo.

Un esempio del primo approccio è rintracciabile nel già citato *Yao dian*, la cui narrazione, pur considerando encomiabile la scelta di Yao, ne enfatizza la singolarità. Rispetto a quanto riscontrato ad esempio nel *Rong Cheng shi*, lo *Yao dian* parla infatti di un solo figlio, Dan Zhu, per di più inadatto, ma soprattutto fissa il momento dell'abdicazione dopo il settantesimo anno di regno di Yao e non, a differenza del *Tang Yu zhi Dao*, al compimento dei settanta anni di età. Per Pines, questo cambiamento è sufficiente a minare l'applicabilità di quanto prescritto dal *Tang Yu zhi Dao*, soprattutto in considerazione del fatto che nessun sovrano in Cina abbia mai occupato il trono tanto a lungo¹³⁶; per cui, pur supportando il valore dell'abdicazione, il testo ne enfatizza anche l'irripetibilità storica.

Ben più elaborata è invece l'argomentazione all'interno del *Mengzi* che, sebbene elogi Yao, nega apertamente la possibilità che l'abdicazione rappresenti una scelta in alcun modo ipotizzabile. Interrogato dal discepolo Wan Zhang 萬章 su

135 Pines (2005)(a), pp. 271-293.

136 Il regno di maggior durata in epoca pre-imperiale è infatti attribuito a Re Nan di Zhou (周王赧 314-256 a.C.), al trono per 58 anni. Pines (2005)(a), p.275, n. 83.

come un sovrano dovrebbe supportare un uomo esemplare, Mencio offre in risposta l'esempio di Yao:

[...] 堯之於舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊倉廩備，以養舜於畎畝之中，後舉而加諸上位。故曰：王公之尊賢者也。¹³⁷

[...] [La scelta (su come supportare un uomo esemplare)] di Yao nei confronti di Shun, fu di far sì che i suoi nove figli maschi lo servissero, gli diede in spose le due figlie, fece predisporre i cento funzionari, bovini, caprini, granai e magazzini affinché supportassero [l'operato] di Shun tra i campi. In seguito lo elevò e gli conferì la più alta delle posizioni. È per questo che si dice: '[Yao è l'esempio di] come un Re o un Duca [debba] onorare i meritevoli'.

Nonostante ciò, Mencio spiega come questa scelta politica sia confinata unicamente al caso di Yao e Shun e come, persino in questo caso, nulla sarebbe stato loro possibile senza la presenza di una condizione esterna, ossia il consenso – tacito ma attivo – del Cielo:

萬章曰：“堯以天下與舜，有諸？” 孟子曰：“否。天子不能以天下與人。”
“然則舜有天下也，孰與之？” 曰：“天與之。” “天與之者，諄諄然命之乎？” 曰：“否。天不言，以行與事示之而已矣。” 曰：“以行與事示之者如之何？” 曰：“天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。” 曰：“敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？” 曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。”¹³⁸

Wan Zhang chiese: “E' realmente accaduto che Yao cedesse 'ciò che sta sotto il Cielo' a Shun?” Mencio rispose: “No. Il Figlio del Cielo non ha la facoltà di cedere 'ciò che sta

¹³⁷ Mengzi, “Wan Zhang xia” X.6:245.

¹³⁸ Mengzi, “Wan Zhang shang” IX.5:219.

sotto il Cielo' ad un altro uomo". "Eppure Shun ebbe 'ciò che sta sotto il Cielo', allora chi fu a conferirglielo?" "Fu il Cielo". "Il Cielo? Lo incaricò informandolo?" "No, il Cielo non parla. Esso si manifesta attraverso le condotte [degli uomini] e gli affari [del governo]". "Questo cosa significa?" "Il Figlio del Cielo può raccomandare un uomo al Cielo ma non può far sì che questi (il Cielo) gli conceda [di governare] il mondo ("ciò che sta sotto il Cielo"); un Signore Regionale può raccomandare un uomo al Figlio del Cielo ma non può far sì che questi gli conceda [il rango di] Signore; un Grande Funzionario può raccomandare un uomo ad un Signore Regionale, ma non può far sì che questi gli conceda [il ruolo di] Grande Funzionario. Anticamente, Yao raccomandò Shun al Cielo ed il Cielo lo accettò, lo presentò al popolo ed il popolo lo accettò. È in questo senso che dico: 'Il Cielo non parla. Esso si manifesta attraverso le condotte [degli uomini] e gli affari [del governo]". "In che modo ciò avvenne?" "Lo incaricò di presiedere ai riti sacrificali e i cento spiriti ne furono compiaciuti; lo incaricò di gestire gli affari [del governo] e questi furono ben amministrati; [portò] la pace [tra] la popolazione e i cento clan lo accettarono. Fu il Cielo ad accettarlo e fu il popolo ad accettarlo, è per questo che dico: 'Il Figlio del Cielo non ha la facoltà di cedere 'ciò che sta sotto il Cielo' ad un altro uomo'. Shun operò come Ministro di Yao per ventotto anni, non c'è uomo in grado di far ciò, il Cielo [si]. Quando Yao morì, dopo i tre anni di lutto, Shun si allontanò dal figlio di Yao [andando] a sud del fiume Meridionale. Quando i Signori che sono 'sotto il Cielo' giunsero a corte, non andarono dal figlio di Yao ma da Shun; i contenziosi non si rivolgevano al figlio di Yao ma a Shun; i rapsodi non cantavano del figlio di Yao ma di Shun. È per questo che dico: 'Fu il Cielo [a far ciò]'. In seguito, (Shun) tornò nel Regno del Centro ed assunse la posizione di Figlio del Cielo. Avesse [lui, fin da subito] dimorato nel palazzo di Yao e creato pressione al figlio, [si sarebbe trattato di] usurpazione, non di una concessione del Cielo. È in merito a questo, che il 'Grande Discorso' dice: 'Il Cielo vede attraverso ciò che il mio popolo vede. Il Cielo sente attraverso ciò che il mio popolo sente'".

In questo passo, pur non negando l'effettiva abdicazione di Yao, il *Mengzi* apporta delle modifiche alla leggenda vista finora, che portano a riconsiderare le dinamiche che l'hanno resa possibile. Il primo dettaglio è la scelta di Shun di allontanarsi dalla corte, in un primo momento, lasciando così spazio al figlio di Yao ed evitando quella che sarebbe un'usurpazione; solo in un secondo momento, di fronte alla realtà dei fatti, egli accetta di occupare il ruolo di Figlio del Cielo.¹³⁹ Il

139 Pines (2005)(a), pp.277-278, Pines interpreta le azioni di Shun descritte nel *Mengzi* come una chiara dimostrazione del fatto che egli considerasse più giusta una trasmissione ereditaria del trono.

secondo – e di gran lunga più rilevante – dettaglio è invece il ruolo affidato alla volontà del Cielo, completamente assente – come si è visto – nei manoscritti precedentemente analizzati. In questa maniera, il Cielo diventa un'entità senziente che interviene attivamente, ma in via indiretta, negli affari degli uomini, ed è proprio la natura indiretta dell'intervento celeste l'oggetto su cui la spiegazione di Mencio si concentra, ossia il ruolo critico del popolo nella manifestazione di un supporto divino.¹⁴⁰ Tuttavia, per evitare di giustificare ed eventualmente incoraggiare possibili usurpazioni in nome della volontà del Cielo, vengono in seguito presentate ulteriori condizioni affinché la successione al trono sia possibile e legittima. Prima di tutto, dice Mencio, la volontà celeste a sostegno del futuro successore si manifesta anche nella durata del suo incarico al servizio del sovrano e nella natura meritevole o inetta dei legittimi eredi. È in questo modo, infatti, che il testo giustifica la successione ereditaria di Qi ed il fallimento di Yi, spiegando come quest'ultimo fosse al servizio di Yu da troppo poco tempo affinché potesse ottenere il supporto del popolo, supporto che invece è chiaramente offerto ad un meritevole Qi dopo il triennio di lutto, alla stessa maniera in cui era stato in precedenza offerto a Shun e a Yu.¹⁴¹ Ancora più importante, è invece la necessità che l'attuale sovrano

140 *Ibid.*

141 *Mengzi*, “Wan Zhang shang” IX.6:221-222; 孟子曰：“否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：吾君之子也。謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：吾君之子也。丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。[...]”. *Mencius replied*, 'No; it was not so. When Heaven gave the kingdom to the worthiest, it was given to the worthiest. When Heaven gave it to the son of the preceding sovereign, it was given to him. Shun presented Yu to Heaven. Seventeen years elapsed, and Shun died. When the three years' mourning was expired, Yu withdrew from the son of Shun to Yang Cheng. The people of the kingdom followed him just as after the death of Yao, instead of following his son, they had followed Shun. Yu presented Yi to Heaven. Seven years elapsed, and Yu died. When the three years' mourning was expired, Yi withdrew from the son of Yu to the north of mount Qi. The princes, repairing to court, went not to Yi, but they went to Qi. Litigants did not go to Yi, but they went to Qi, saying, "He is the son of our sovereign;" the singers did not sing Yi, but they sang Qi, saying, "He is the son of our sovereign. That Dan Zhu was not equal to his father, and Shun's son not equal to his; that Shun assisted Yao, and Yu assisted Shun, for many years, conferring benefits on the people for a long time; that thus the length of time during which Shun, Yu, and Yi assisted in the government was so different; that Qi was able, as a man of talents and virtue, reverently to pursue the same course as Yu; that Yi assisted Yu only for a few years, and had not long conferred benefits on the people; that the periods of service of the three were so different; and that the sons were one superior, and the other superior - all this was from Heaven, and what could not be brought about by man. That which is done without man's doing is from Heaven. That which happens without man's causing is from

in carica comprenda il valore dell'eventuale successore e lo raccomandi al Cielo. Quest'ultimo ostacolo alla riuscita di una efficace abdicazione preclude, di fatto, nella teoria elaborata da Mencio, la possibilità di prendere in considerazione una successione non ereditaria in un contesto diverso da quello dell'antica leggenda: la mancata concomitanza dei tre fattori – supporto del Cielo attraverso il popolo e attraverso la durata dell'incarico al servizio del sovrano, insieme alla raccomandazione del Figlio del Cielo – è infatti la spiegazione data da Mencio alla mancata ascensione al trono persino di una figura tanto meritevole come quella di Confucio:

孟子曰：“[...] 匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。”¹⁴²

Mencio disse: “Affinché un uomo comune possa avere 'ciò che sta sotto il Cielo', la sua Virtù deve uguagliare quella di Shun e di Yu. Ma inoltre, dovrà esserci un Figlio del Cielo che lo raccomandi. È per questa ragione che Zhongni (Confucio) non ottenne 'ciò che sta sotto il Cielo'”.

Come anticipato, reazioni come quella di Mencio – in cerca di un compromesso che non ridimensionasse la validità morale dell'abdicazione ma che ne attestasse l'improponibilità – non furono le uniche ad essere proposte dai pensatori degli Stati Combattenti. Alcuni, come Xunzi ed Han Feizi rifiutarono del tutto l'idea che persino i leggendari sovrani avessero abdicato, additando eventuali sostenitori di questa teoria come “uomini superficiali [...], persone con le quali non ci si può confrontare in merito ai principi regolatori di 'ciò che sta sotto il Cielo’”¹⁴³; altri invece, come Zhuangzi, arrivarono persino a screditare e ridicolizzare il valore morale sia del gesto dell'abdicazione che dei sovrani Yao e Shun. Lo strumento principalmente usato in queste formulazioni è quello, comune, della rielaborazione delle leggende e della storia, in grado di creare delle narrazioni contrarie, volte a minare dalle fondamenta una determinata teoria.

the ordinance of Heaven. Trad. Legge (1875).

¹⁴² Mengzi, “Wan Zhang shang” IX.6:221-222.

¹⁴³ Xunzi; “Zheng lun”, 18.

La critica di Xunzi offre una riflessione su un piano puramente teorico, lasciando scoperti i quesiti derivanti dalla sua rielaborazione della leggenda, egli infatti nega che Yao e Shun abbiano – o abbiano potuto – abdicare, mancando tuttavia di offrire una narrazione alternativa della vicenda. La sua confutazione dell'abdicazione si sviluppa in tre punti, in risposta a ciò che il suo interlocutore chiama discorsi popolari.

世俗之為說者曰：“堯舜擅讓。”

“是不然。天子者，執位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣？道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不震動從服以化順之。天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也。夫有惡擅天下矣。”¹⁴⁴

“Comunemente c'è chi dice: 'Yao e Shun abdicarono'”.

“Non è così. In termini di potere e posizione, il Figlio del Cielo è il più onorevole [che ci sia], egli non ha rivali 'sotto il Cielo', come potrebbe dunque esserci qualcuno in favore del quale abdicare? La sua Virtù morale è pura, la sua conoscenza e la sua benevolenza sono estremamente luminose. Egli volge lo sguardo a sud e governa 'ciò che sta sotto il Cielo', tra gli uomini non c'è chi lo segua, mosso [dal suo potere], senza esserne di conseguenza trasformato. 'Sotto il Cielo' non c'è funzionario che resti in ombra, non c'è nessuno le cui capacità siano ignorate, chi si confà a lui è giusto, chi si discosta da lui no. [E allora] perchè mai dovrebbe abdicare?”

Xunzi semplicemente nega che Yao e Shun abbiano abdicato e supporta la propria tesi affermando che non solo non c'è ragione per un sovrano di abdicare, ma che, pur volendo, la cosa non sarebbe possibile dal momento che in tutto il mondo non esiste nessuno con qualità pari alle sue, rendendo implicito che nessuno al mondo potrebbe garantire un governo altrettanto giusto.

¹⁴⁴ Xunzi; “Zheng lun”, 18.

La questione successiva richiede tuttavia una spiegazione più dettagliata, infatti, non essendo possibile che il sovrano abdichi in assenza di un suo pari, l'interlocutore pone Xunzi di fronte all'eventualità di un'abdicazione postuma:

曰：“死而擅之。”

“是又不然。聖王在上，決德而定次，量能而授官，皆使民載其事而各得其宜。不能以義制利，不能以偽飾性，則兼以為民。聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖，而在後子者，則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄉無以異也；以堯繼堯，夫又何變之有矣！聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣。天下厭然，與鄉無以異也；以堯繼堯，夫又何變之有矣！唯其徙朝改制為難。故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次，死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！”¹⁴⁵

Si dice: “[Yao e Shun] Abdicarono [a decorrere] dalla loro morte”

“Questo, di nuovo, non è il caso. Quando un saggio sovrano è al potere, egli determina la Virtù ed il rango [dei suoi inferiori], soppesa le abilità e assegna gli incarichi, fa sì che ognuno si occupi di ciò che gli compete ed ottenga ciò che gli è appropriato. Quelli incapaci di controllare [la propria sete di] profitto con la correttezza, quelli incapaci di impreziosire [la propria] natura con gli accorgimenti [necessari], avranno posto tra il popolo. Se, una volta deceduto il saggio sovrano, non vi saranno saggi in 'ciò che sta sotto il Cielo', allora di certo non ci sarà [un uomo] abbastanza [degnò e in favore del quale] abdicare. Se in 'ciò che sta sotto il Cielo' esiste un saggio, e questi è tra gli eredi, allora 'ciò che sta sotto il Cielo' non lo lascerà, non ci saranno cambiamenti di ruoli a corte, nel regno non ci saranno modifiche ai regolamenti, 'ciò che sta sotto il Cielo' si sottometterà con naturalezza, in tutto il territorio non ci sarà chi la pensi diversamente. Se Yao succede a Yao, che cambiamento potrà mai esserci? Se il saggio non è tra gli eredi ma tra i Tre Duchi, allora sarà come se 'ciò che sta sotto il Cielo' gli appartenesse, come se nuovamente [il popolo] fosse mosso [dal suo potere], 'ciò che sta sotto il Cielo' si sottometterà con naturalezza, in tutto il territorio non ci sarà chi la pensi diversamente. Se Yao succede a Yao, che cambiamento potrà mai esserci? Le uniche difficoltà saranno gli spostamenti a corte e i cambiamenti nelle regolamentazioni. Pertanto, quando il Figlio del Cielo è in vita, in tutto 'ciò che sta sotto il Cielo' vi è una sola persona da venerare, [tutto] è estremamente

145 *Ibid.*

accondiscendente e ordinato, egli valuta la Virtù e stabilisce i ranghi; quando egli è deceduto, c'è di sicuro 'sotto il Cielo' un uomo [al quale] possa essere assegnato [il suo posto]. E allora, quando le distinzioni [sociali] sono [operate] a pieno in accordo con la ritualità e la correttezza, a che servirà mai abdicare?”

Di nuovo, Xunzi nega con relativa semplicità l'idea che Yao e Shun – e di conseguenza qualunque sovrano – possano aver abdicato, anche a decorrere da dopo la propria morte; la colonna portante del discorso di Xunzi è l'affidabilità di un sistema sociale fondato sulle distinzioni in accordo con le norme rituali ed il principio della correttezza. Di fatto egli non vede alcuna necessità di parlare di abdicazione dal momento che il massimo disagio che possa verificarsi sarebbe quello delle modifiche a corte e delle regolamentazioni, sempre nell'evenienza in cui tra gli eredi legittimi non vi sia un saggio degno di salire al trono, nel qual caso il *Tianxia* si sottometterebbe in maniera naturale al nuovo sovrano come se nulla fosse cambiato.

L'ultima possibilità che viene sottoposta al giudizio del filosofo sembra richiamare quanto descritto dal *Tang Yu zhi Dao*, anche se non c'è modo, attualmente, di sapere se Xunzi fosse a conoscenza delle teorie ivi descritte o se quest'ultima argomentazione possa essere stata ispirata da testi simili. Ancora una volta, la posizione di Xunzi è irremovibile:

曰：“老衰而擅”。

“[...] 天子者執至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊無上矣。[...] 故曰：諸侯有老，天子無老。[...] 有擅國，無擅天下，古今一也。夫曰堯舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也，不知逆順之理，小大、至不至之變者也，未可與及天下之大理者也。¹⁴⁶

Si dice: “[Yao e Shun] erano anziani e deboli, così abdicarono”.

“[...] [per quanto riguarda] il Figlio del Cielo, il suo potere è grande e fisicamente [conduce una vita] molto leggera, la sua mente è appagata e non c'è nulla che pieghi il suo volere, il suo corpo non si affatica e non c'è onore più alto del suo. [...] Pertanto, i Signori Regionali [soffrono la] senilità, il Figlio del Cielo no. [...] È possibile che

146 *Ibid.*

venga ceduto uno Stato, non è possibile che venga ceduto 'ciò che sta sotto il Cielo', così era in passato e così è adesso. Quando si sente dire: 'Yao e Shun abdicarono', queste sono falsità, trasmesse da persone superficiali, sono le dicerie di uomini volgari che non conoscono il principio dell'accondiscendenza e della ribellione, le differenze tra ciò che è grande o piccolo, tra ciò che è compiuto e ciò che non lo è, persone con le quali non ci si può confrontare in merito ai principi regolatori di 'ciò che sta sotto il Cielo'".

A differenza di Xunzi, l'opposizione di Han Feizi si basa su una visione più pratica della questione dell'abdicazione, allo stesso tempo la sua riformulazione della leggenda di Yao e Shun non verte sulle circostanze singolari dell'antichità – come nello *Yao dian* – né sulla volontà del Cielo – come nel *Mengzi* ; per Han Feizi tutto si riduce ad un cambiamento negli interessi del sovrano. Infatti, invece di rifiutare la storicità dell'abdicazione di Yao e Shun, egli si concentra sulla scarsa rilevanza che la cosa può avere nell'epoca contemporanea¹⁴⁷:

堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麕裘，夏日葛衣，雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜以為民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養而離臣虜之勞也，古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絮駕，故人重之；是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。¹⁴⁸

Quando Yao regnava su “ciò che sta sotto il Cielo”, la paglia della sua capanna era incolta, le travi non tagliate, si cibava di riso integrale e brodo vegetale, d'inverno indossava una pelle di cervo e d'estate una veste di canapa. Persino gli abiti dei guardiani non erano tanto miseri. Quando Yu regnava su “ciò che sta sotto il Cielo”, impugnava personalmente aratro e vanga per guidare il popolo, [lavorava così tanto che] sulle cosce e sugli stinchi non crescevano più peli. Persino il lavoro di uno schiavo non era tanto duro. In considerazione di ciò, gli antichi Figli del Cielo che abdicarono, lo fecero per fuggire un nutrimento da guardiano e abbandonare un lavoro da schiavo, pertanto, al tempo, la trasmissione di “ciò che sta sotto il Cielo” non era qualcosa di tanto encomiabile. Oggi invece, quando un funzionario distrettuale muore, i suoi posterì continuano a guidare carri per generazioni, pertanto le persone

147 Pines (2005)(a), pp. 287-288.

148 *Han Feizi*, “Wu du”, 49.

considerano questa [posizione] importante. Così, in merito a coloro che cedono [la propria posizione] – [tra] gli antichi Figli del Cielo che rinunciavano con tanta leggerezza, [e gli] attuali eredi dei funzionari che tanto difficilmente se ne allontanano – la differenza sta negli effettivi vantaggi e svantaggi [che ne conseguono].

Con questa rielaborazione, Han Fei porta la questione su un piano meramente materiale, e giustifica le abdicazioni del passato in base allo scarso valore materiale che il ruolo di Figlio del Cielo possedeva, rendendone comprensibile una rinuncia con tanta leggerezza; questa condizione non sussiste più, tuttavia, al tempo del filosofo, in cui, il prestigio e i privilegi garantiti da un rango elevato rappresentano qualcosa da cui nessuno è incline a separarsi. Più avanti egli si spinge oltre, abbandonando il dibattito sulle dinamiche della leggenda e concentrandosi sulle figure stesse di Yao, Shun e dei fondatori delle dinastie Shang e Zhou:

[...]皆以堯、舜之道為是而法之，是以有弑君，有曲於父。堯、舜、湯、武，或反君臣之義，亂後世之教者也。堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君，湯、武為人臣而弑其主、刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。[...]今堯自以為明而不能以畜舜，舜自以為賢而不能以戴堯，湯、武自以為義而弑其君長，此明君且常與，而賢臣且常取也。故至今為人子者有取其父之家，為人臣者有取其君之國者矣。父而讓子，君而讓臣，此非所以定位一教之道也。[...]故人臣毋稱堯、舜之賢，毋譽湯、武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者為忠臣。¹⁴⁹

[...] Tutti considerano giusta la Via di Yao e di Shun e si modellano su di essa, così c'è chi uccide il proprio sovrano e c'è chi è ingiusto nei confronti del proprio padre. Yao, Shun, Tang, Wu, ognuno di loro si oppose alla correttezza [che è propria del rapporto] tra ministro e sovrano, generando confusione negli insegnamenti delle generazioni future. Yao fu un sovrano che rese sovrano il suo ministro, Shun fu un ministro che rese ministro il suo sovrano, Tang e Wu furono ministri che uccisero il proprio signore e ne deturparono il cadavere, ciò nonostante [coloro che sono] “sotto il Cielo” li elogiano ed è per questo che, giunti ad oggi, “ciò che sta sotto il Cielo” versa nel caos. [...] Ora, Yao si considerava [dotato di una visione] chiara eppure non fu in grado di supportare Shun (quando viveva in condizioni umili)¹⁵⁰; Shun si considerava meritevole e virtuoso eppure non fu in grado di rispettare Yao; Tang e Wu si

149 *Han Feizi*, “Zhong xiao”, 51.

150 Cfr. Pines (2005)(a), p. 292, n. 127.

consideravano giusti eppure uccisero il proprio sovrano e il suo lignaggio; [tutto] ciò sta a significare che un sovrano illuminato debba costantemente dare ed un degno ministro debba sempre prendere. È così che oggi tra i figli ci sono [quelli che] prendono [possesso della] casa del proprio padre e tra i ministri ci sono [quelli che] prendono [possesso del] regno del proprio sovrano. Padri che cedono ai figli, sovrani che cedono ai ministri, non è questa la Via per stabilire i ruoli ed unificare gli insegnamenti. E pertanto, i ministri non dovrebbero apprezzare la virtuosità di Yao e Shun, non dovrebbero elogiare le aggressioni di Tang e Wu, non dovrebbero parlare dell'elevata [statura] di diligenti funzionari. [Solo] colui che, fino allo stremo, difende la legge e che, con tutto se stesso, serve il [suo] signore, rappresenta un ministro leale.

Così, Han Fei, incentra la discussione sugli effetti devastanti dell'abdicazione di Yao e delle detronizzazioni da parte di Tang e Wu ma, soprattutto, la sua condanna verte non tanto sulle loro azioni – che come visto nel precedente estratto, possono considerarsi accettabili seppur non encomiabili – quanto sulla convenzionale elevazione del loro esempio quali icone di rettitudine e filialità, generando una distorsione nell'etica sociale e politica che scade nel disordine e nella violenza caratteristiche del suo tempo.

In confronto alle critiche di Mencio, Xunzi e Han Feizi, quanto espresso nel *Zhuangzi* offre un punto di vista ancora più radicale nel suo tentativo di minare la validità di una teoria dell'abdicazione, elaborato attraverso l'introduzione nella leggenda di nuove figure che non solo respingono l'offerta del sovrano, ma addirittura ne ridicolizzano e ridimensionano il presunto valore morale:

堯讓天下於許由，曰：“日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。”許由曰：“子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君！予無所用天下為。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”¹⁵¹

Yao cedette 'ciò che sta sotto il Cielo' a Xu You dicendo: “Se le torce non venissero spente una volta sorti il sole o la luna, non sarebbe per loro difficile far luce? Se si continuasse ad irrigare, durante le piogge stagionali, non sarebbe un lavoro [inutile al

151 *Zhuangzi*, “Xiao yao you”, 1.

fine di] bagnare [i campi]? Se tu fossi al trono, 'ciò che sta sotto il Cielo' sarebbe in ordine; impersonando [la figura di Figlio del Cielo], mi accorgo di tutte le mie mancanze. Per favore, governa 'ciò che sta sotto il Cielo'". Xu You rispose: "Con te a governarlo, 'ciò che sta sotto il Cielo' è già in ordine. Se io prendessi il tuo posto, diventerei [solo] nome? I nomi non sono che ospiti della realtà, [allora] diventerei un ospite? Quando l'uccello *jiaoliao* fa il nido nel profondo della foresta, non [gli serve] più di un solo ramo; quando la talpa si abbevera al fiume, non [ha bisogno di] più di [quanto] riempia il suo stomaco. Torna indietro, va a riposare mio Signore, io non sarei di alcuna utilità per 'ciò che sta sotto il Cielo'. Quando un cuoco non gestisce le cucine in maniera appropriata, colui che impersona il defunto (*shi*) e l'invocatore non saltano oltre i calici ed il tagliere per sostituirlo"

In questa circostanza, l'eremita Xu You rifiuta l'offerta di Yao – pur sostenendo che il regno sia già ben governato sotto il suo controllo – in primo luogo per lo scarso interesse nel valore dei nomi, ossia di titoli e fama; in secondo luogo per la sua già compiacente modestia, per la quale non sente il bisogno di “più di un ramo” per il suo “nido”. Nella sua risposta però, Xu You non manca di ridicolizzare velatamente il sovrano nel momento in cui lo paragona ad un cuoco in occasione delle celebrazioni rituali, mentre paragona se stesso alle figure, ben più importanti, dell'impersonatore o dell'officiante.¹⁵²

La seconda circostanza in cui il *Zhuangzi* critica in maniera satirica le leggende di Yao e Shun, si concentra invece sull'elemento della ripetuta cessione del trono da parte di un futuro successore – prima di accettare definitivamente – che, come si è analizzato in precedenza, serviva a dimostrare la purezza delle proprie intenzioni di fronte ad eventuali accuse di usurpazione. La serie di figure a cui si rivolgono Yao e Shun, in cerca di qualcuno a cui cedere il trono, si mostrano invece del tutto disinteressate al trono:

堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰：「以為我天子，猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」[...] 舜讓天下於子州支伯，子州支伯曰：「予適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」[...] 舜以天下讓善卷，善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休息；日出而作，日入而息，

152 Pines (2005)(a), pp. 283-285.

逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉？悲夫！子之不知余也！」遂不受。於是去而入深山，莫知其處。[...] 舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農曰：“捲捲乎后之為人，葆力之士也。以舜之德為未至也”，於是夫負妻戴，攜子以入於海，終身不反也。[...] 舜以天下讓其友北人無擇，北人無擇曰：「異哉！后之為人也，居於畝之中，而遊堯之門。不若是而已，又欲以其辱行漫我。吾羞見之。」因自投清泠之淵。¹⁵³

Yao cedette il trono a Xu You, il quale non lo accettò. Allora lo offrì a Zi Zhou Zhi Fu, ma questi disse : “Non è irragionevole che mi sia proposto di occupare il trono, ma mi è appena successo di star soffrendo per una profonda e preoccupante malattia. Mentre sono impegnato nel gestire la cosa, non ho il tempo di governare il regno” [...] Shun cedette il trono a Zi Zhou Zhi Bo, il quale [allo stesso modo] disse: “Mi è appena successo di star soffrendo per una profonda e preoccupante malattia. Mentre sono impegnato nel gestire la cosa, non ho il tempo di governare il regno” [...] Shun cedette il trono a Shan Juan, che disse: “Io sono una unità tra lo spazio ed il tempo. D'inverno indosso pelli e pellicce; d'estate lino e canapa; in primavera aro e semino, [la forza del mio] corpo basta al mio lavoro; in autunno mi dedico al raccolto, riesco a riposare e mangiare. All'alba esco a lavorare; al tramonto rientro a riposare. Sono quindi compiaciuto tra il Cielo e la terra e la mia mente è appagata. Perché dovrei avere a che fare con il trono? Ah, che tristezza che tu non mi conosca meglio!” A quel punto declinò l'offerta e andò via tra i monti e nessuno sa dove sia. [...] Shun cedette il trono a un suo amico, un contadino di Shi Hu. Il contadino però disse: “Come ti mostri pieno di vigore e pieno di forza esuberante! Se la Virtù di Shun non è sufficiente (per governare, come potrei farlo io?)”. Con questo prese sua moglie sulle spalle e guidando il figlio per mano se ne andò verso il mare senza mai far ritorno[...] Shun cedette il trono a un suo amico, il settentrionale Wu Zhai, che disse: “Tu sei uno strano uomo! Quando eri un uomo comune vivevi tra i campi, poi sei andato alla corte di Yao, ma non ti sei fermato a questo e ora desideri [estendere] a me la tua sconfinata disgrazia! Mi vergogno di vederti! E con questo si lanciò negli abissi del fiume Qingling.¹⁵⁴

Elencando una serie di aneddoti sui fallimentari tentativi di Yao e Shun di abdicare, non per l'assenza di uomini meritevoli quanto per la scarsa attrattiva esercitata dalla loro offerta, questo capitolo del *Zhuangzi* crea un effetto ironico che

¹⁵³ *Zhuangzi*, “Rang wang”, 28.

¹⁵⁴ Trad. Legge (1891).

va oltre le formulazioni di Mencio, Xunzi o Han Feizi, privando i due sovrani dell'aura di moralità e virtù che normalmente li contraddistinguono nella tradizione ricevuta. Dal punto di vista degli eremiti qui citati, infatti, la loro offerta assume una connotazione altamente offensiva che addirittura porta Wu Zhai al suicidio pur di fuggire tale onta.¹⁵⁵

Tuttavia l'apice della dissacrazione di Yao e Shun nel *Zhuangzi* emerge nel capitolo “Il bandito Zhi” in cui i due sovrani sono dipinti come veri e propri criminali rei di aver condotto l'umanità alla degenerazione attraverso la creazione di istituzioni statali e la loro scelta di abdicare.¹⁵⁶ E' in questo capitolo infatti che si riscontrano descrizioni come:

堯不慈，舜不孝 [...] 堯殺長子，舜流母弟¹⁵⁷

Yao era [un padre] spietato, Shun [un figlio] immorale (non filiale). [...] Yao uccise il suo primogenito, Shun esiliò il fratello di sua madre.

155 Cfr. Pines (2005)(a), pp.283-285.

156 Pines (2005)(a), pp. 285-286.

157 *Zhuangzi*, “Dao Zhi”, 29.

Conclusioni

Come si è visto, un punto fermo del pensiero comune nel periodo degli Stati Combattenti era la necessità di un potere centralizzato che garantisse il ripristino dell'ordine sociale e morale dopo l'esperienza delle Primavere e Autunni, che aveva innescato un inarrestabile processo di disgregazione dell'antico sistema patrilineare su cui si fondava il regno dei Zhou. A dispetto della marcata pluralità di scuole di pensiero e della relativa libertà ideologica, la filosofia politica della Cina pre-imperiale ruota intorno all'assunto che per assicurare la stabilità e l'armonia nel mondo, questo debba essere guidato dall'insindacabile autorità di un potente sovrano. Del resto, citando Graham:

*“No one questions that government is by nature authoritarian; if an alternative is seen to rule by legitimate force it is the abolition or minimalisation of government, leaving people to organise their affairs by custom. There are theoretical anarchists in ancient China, but not democrats”.*¹⁵⁸

Tuttavia, per quanto idealmente incoraggiante, un tale sistema include l'evenienza che il regno possa essere talvolta affidato alle scelte di un despota o di un sovrano inetto, e proprio per tale motivo la ricerca di un valido compromesso tra la necessità di una monarchia assoluta e la garanzia di un buon sovrano al suo apice divenne uno dei principali stimoli alla prolifica speculazione filosofica delle cosiddette “cento scuole” degli Stati Combattenti.

Tra le principali teorie che la tradizione ha offerto alla ricerca di detto compromesso, una delle più influenti è stata quella di un Mandato conferito dal Cielo (*Tianming* 天命), che manifesta la propria volontà attraverso il popolo e si fa garante non solo della buona condotta dei sovrani – di fronte alla possibilità di essere privati del diritto a regnare – ma anche della legittimità di eventuali ed inevitabili detronizzazioni contemplate dall'idea di un perenne ciclo dinastico. Questa teoria si affianca, a seconda dei casi, al valore attribuito alla giusta educazione degli eredi al trono ed allo strumento delle rimostranze da parte di ministri e funzionari.

¹⁵⁸ Graham, pp. 4-5.

Nei testi ricevuti, al di là della tradizione confuciana, una alternativa a questo sistema sembra emergere – in maniera molto marginale – unicamente all'interno del *Mozi* che, attraverso le leggendarie figure di Yao e Shun, propone la possibilità di una diversa forma di successione al trono, quella dell'abdicazione. Purtroppo, la natura frammentaria dei riferimenti alla leggenda di Yao e Shun sparsi tra le fonti, non ha permesso di riconoscere, fino agli ultimi decenni, una chiara filosofia politica che potesse costituire una reale alternativa, durante gli Stati Combattenti, al consolidato sistema ereditario in vigore. Il discorso è cambiato grazie agli importanti scavi archeologici di fine '900 che hanno riportato alla luce, tra gli altri, tre manoscritti su bambù che si distinguono per il loro inconfondibile sostegno alla teoria dell'abdicazione, lasciando ipotizzare che questa rappresentasse – tra il V e il III secolo a.C. – un'idea ben più diffusa di quanto non si pensasse e, almeno per gli autori di questi testi, un ideale da ricercare, incoraggiare e ricreare.

La forza delle teorie esposte all'interno del *Tang Yu zhi Dao*, dello *Zi Gao* e del *Rong Cheng shi*, sta infatti nell'offrire – almeno su un piano ideale – una soluzione alla ricerca del compromesso tanto desiderato nel periodo ricordato dalla tradizione come uno dei più turbolenti della storia cinese; di fatto, agli occhi di questi pensatori, ciò che conferisce alla scelta dell'abdicazione una superiorità sia morale che politica, è la possibilità di non limitare l'autorità del sovrano, di garantire sempre che al trono vi sia un saggio e di favorire la prosperità e l'armonia sociale attraverso la promozione dei meritevoli e l'impiego di ogni uomo secondo le proprie capacità.

Eppure, ben più frequenti nei testi ricevuti, sono le opposizioni e le critiche nei confronti di un meccanismo che, nel migliore dei casi, è inteso come improponibile in un'era diversa da quella della remota antichità, in cui sono ambientate le leggende di Yao e Shun; mentre, nei casi più estremi, esso è persino ridicolizzato e i saggi sovrani del passato sono dipinti come figure assolutamente immorali la cui glorificazione ha condotto al degrado dell'ordine sociale.

Il motivo del fallimento delle idee proposte in questi manoscritti e in eventuali testi simili, è da ricercarsi, secondo Pines¹⁵⁹, nel fatto che nessuno di essi –

159 Pines (2005)(a)

con parziale eccezione del *Tang Yu zhi Dao* – è riuscito a spingersi oltre una discussione puramente teorica, mancando così di fornire delle reali linee guida che potessero permettere la realizzazione di un sistema fondato sul merito e non sul diritto ereditario. Ciò sarebbe dovuto, in particolare, all'incapacità, da parte di queste teorie, di svilupparsi in maniera indipendente dalla leggenda di Yao e Shun e dal caratteristico espediente del ricorso al “passato per servire il presente”, che rendeva facile per gli oppositori coevi la contestazione e la critica attraverso semplici narrazioni contrarie, in grado di minare alla base il modello stesso dell'abdicazione.

Bibliografia

- Allan, Sarah (1981), *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China* (San Francisco, Chinese Materials Center).
- (1991), *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China* (Albany, State University of New York Press).
 - (2015), *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts* (Albany, SUNY Press).
- Andreini, A. (2000), “Analisi preliminare del Laozi di Guodian”, in *Cina*, n. 28, pp. 9-26.
- (2004), “Scrivere, copiare, inventare: la trasmissione testuale nella Cina antica”, in *Annali di Ca' Foscari*, vol. XLIII, pp. 271-292.
 - (2005), “Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti”, in *Litterae Caelestes*, vol. 1, pp. 131-158.
 - (2013), “La trasmissione del sapere. Forme e funzioni del testo”, in Lippiello T. e Scarpari M., *La Cina., Vol. 1.2: Dall'età del bronzo all'impero Han*, pp. 845-899 (Torino, Einaudi).
 - (2015), “The Yang Mo 楊墨 Dualism and the Rhetorical Construction of Heterodoxy”, in *Asiatische Studien*, vol. 69, pp. 1115-1174.
- Arbuckle, G. (1995), “Inevitable Treason: Dong Zhongshu's Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate”, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115, pp. 585-597.
- Blakeley, B. (2004), “ 'On the Authenticity and nature of the Tso Chuan' Revisited”, in *Early China*, vol. 29, pp. 217-268.
- Brook, B., Brooks, T. (1998), *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors* (New York, Columbia University Press).

- Cheng Shude 程樹德 (1990), *Lunyu jishi* 論語集釋 [Raccolta di glosse e delucidazioni sul *Lunyu*], 4 voll. (Beijing, Zhonghuashuju).
- Cho-yun Hsu (1965), *Ancient China in Transition. An Analysis of Social Mobility, 722-221 B.C.* (Stanford, Stanford University Press).
- Chunqiu fanlu* 春秋繁露 [Copiosa rugiada delle Primavere e Autunni], comp. Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104), glosse di Ling Shu 凌曙 (1775-1829), 17 *juan*, 2 voll., *Guoxue jiben congshu* 國學基本叢書, n. 40 (Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1950).
- Chunqiu fanlu zhu* 春秋繁露注 [Edizione annotata del *Chunqiu fanlu*], comm. a cura di Ling Shu 凌曙 (1775-1829) (Beijing, Zhonghua shuju, 1975)
- Creel, H. (1970), *The Origins of Statecraft in China, vol. 1: The Western Chou Empire* (Chicago, University of Chicago Press).
- Crispin, Williams (2005), “A Methodological Procedure for the Analysis of the Wenxian Covenant Texts”, in *Asiatische Studien*, vol. 59, pp. 61-114.
- Crump, J. (trad. a cura di) (1970), *Chan-Kuo Ts'e* (Oxford, Clarendon Press).
- Defoort, Carine (2004), “Mohist and Yangist Blood in Confucian Flesh: The Middle Position of the Guodian text “Tang Yu zhi Dao 唐虞之道” ”, in *Bulletin of the Museum of the Far Eastern Antiquities*, vol. 76, pp. 27-53.
- (2008), “The Profit That Does Not Profit: Paradoxes with Li in Early Chinese Texts”, in *Asia Major*, Third series, Vol. 21, n. 1, pp. 153-181.
- Dobson, W. (1959), *Late Archaic Chinese. A Grammatical Study* (Toronto, University of Toronto Press).
- (1962), *Early Archaic Chinese. A Descriptive Grammar* (Toronto, University of Toronto Press).

- (1963), “Studies in Middle Archaic Chinese: The Spring and Autumn Annals”, in *T'oung Pao*, vol. 50, pp. 221 — 238.
- (1967), “Authenticating and Dating Archaic Chinese Texts”, in *T'oung Pao*, vol. 53, pp. 233 — 242.

Durrant, S., Li, Wai-yee, Schaberg, D. (2016) (trad. e introd. a cura di), *Zuo Tradition / Zuozhuan, Commentary on the “Spring and Autumn Annals”* (Seattle, London, University of Washington Press).

van Ess, Hans (1994), “The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century Got It Wrong?”, in *T'oung Pao*, vol. 80, pp. 146-170.

Fracasso, Riccardo (2013)(a), “Dal mito alla storia: origini, sovrani pre-dinastici e dinastia Xia”, in Lippiello T. e Scarpari M., *La Cina., Vol. 1.2: Dall'età del bronzo all'impero Han*, pp. 5-38 (Torino, Einaudi).

- (2013)(b), “Divinazione e religione nel tardo periodo Shang”, in Lippiello T. e Scarpari M., *La Cina. Vol. 1.2: Dall'età del bronzo all'impero Han*, pp. 547-572 (Torino, Einaudi).

- (2013)(c), “Esordi storici: la dinastia Shang”, in Lippiello T. e Scarpari M., *La Cina., Vol. 1.2: Dall'età del bronzo all'impero Han*, pp. 39-76 (Torino, Einaudi).

Fuller, M. (2004), *An Introduction to Literary Chinese* (ed., riveduta, prima ed. 1999) (Cambridge (Massachusetts), London: Harvard University Asia Center).

Galambos, Imre (2006), *Orthography of Early Chinese Writing: Evidence from Newly Excavated Manuscripts* (Budapest, Department of East Asian Studies, Eötvös Loránd University).

Goldin, Paul (2008), “Appeals to History in Early Chinese Philosophy and Rhetoric”, in *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 35, n. 1, pp. 79-96.

- (2017), “Some Shang Antecedents of Later Chinese Ideology and Culture”, in *Journal of Oriental American Society*, vol. 137, pp. 121-127.
- Gongyang yishu* 公羊義疏 [Esegesi del *Gongyang zhuan*], a cura di Chen Li 陳立 (1809-1869), 76 *juan*, 16 voll., *Guoxue jiben congshu* 國學基本叢書, n. 368 (Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1950).
- Graham, Angus, C. (1989), *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Open Court Publishing Company).
- Granet, Marcel (1959), *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 voll.(Paris, Presses Universitaires de France), (prima ed. 1926, Paris, Felix Alcan).
- Guoyu* 國語 [Discorsi degli Stati], 2 voll. (Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978).
- Han Feizi* 韓非子 [Il Maestro Han Fei], glosse a cura di Chen Bingcai 陳秉才 (Beijing, Zhonghua shuju, 2007).
- Hanshu* 漢書 [Libro degli Han Occidentali (206 a.C. - 8)], comp. 96, Ban Gu 班固 (39-92) et al., 120 *juan*, 12 voll. (Beijing, Zhonghua shuju, 1975).
- Hanyu da zidian bianji weiyuanhui 漢語大字典編輯委員會 (1986- 1990) (ed.), *Hanyu da zidian* 漢語大字典 [Grande dizionario della lingua cinese] (8 voll., Chengdu, Sichuan cishu chubanshe; Wuhan, Hebei cishu chubanshe).
- He Leshi 何樂士 (1988), “Zuozhuan qian bagong yu hou sigong de yufa chayi 《左传》前八公与后四公的语法差异 [Differenze grammaticali tra i primi otto e gli ultimi quattro Duchi nello *Zuozhuan*]”, in *Gu hanyu yanjiu*, n. 1, p. 56-65.

Hou Hanshu 後漢書 [Storia dinastica degli Han posteriori (25-220)], comp. 445, Fan Ye 范曄 (398-445), 120 *juan*, 12 voll. (Beijing, Zhonghua shuju, 1973).

Hucker, Charles (1975), *China's Imperial Past: an Introduction to Chinese History and Culture* (Stanford, Stanford University Press).

- (1985), *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford, Stanford University Press).

Institut Ricci (2001) (ed.), *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* (8 voll., Paris-Taipei, Institut Ricci-Desclèe de Brouwer).

Karlgren, Bernhard (1926), “On the authenticity and nature of the Tso chuan”, in *Göteborgs högskolas årsskrift*, vol. XXXII, pp. 1-65.

- (1929), “The Authenticity of Ancient Chinese Texts”, in *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n.1, pp. 165-184.

- (1946), “Legends and Cults in Ancient China”, in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n. 18, pp. 199-366.

Kennedy, G. (1942), “Interpretation of the Ch'un-ch'iu”, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. XLII, pp. 40-48.

Kern, Martin (2002), “Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China”, in *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 4, pp. 143-181.

- (2005), “Poetry and Religion: the Representation of 'Truth' in Early Chinese Historiography”, in Schmidt-Glintzer, H., Mittag, A., Rüsen, J. (eds.), *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology. Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective* (Leiden-Boston, Brill), pp. 53-78.

- (2015), “Language and the Ideology of Kingship in the “Canon of Yao””, in *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China* (Leiden, Brill), pp. 118-151.
- Kern, M., Meyer, D. (eds.) (2017), *Origins of Chinese Political Philosophy. Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)* (Leiden, Brill).
- Legge, J. (1872), *The Chinese Classics*, Vol. 5.1, *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, rist. 1939 (Hong Kong, London Missionary Society's Printing Office).
- (1875), *The Chinese Classics*, Vol. 2, *The Life and Works of Mencius* (London, Trubner & Co.).
 - (1871), *The Chinese Classics*, Vol. 4, *The She King* (Hong Kong, London Missionary Society's Printing Office), sec. ed., 1991 (Taipei, SMC Publishing Inc.).
 - (1891), *The Writings of Chuang Tzu* (Oxford, Oxford University press).
 - (2015), *Confucius. Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean* (New York: Dover Publications) (prima ed. 1971, rist. dell'edizione riveduta del 1893 in *The Chinese Classics*, vol.1, Oxford, Clarendon Press) .
- Li, Wai-yee (2011), “Pre-Qin Annals”, in Feldherr, A., Hardy, G. (eds.), *The Oxford History of Historical Writing. Volume 1: beginnings to ad 600*, 5 voll., (New York, Oxford University Press), pp. 415-439.
- Loewe, Michael (1993) (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California).

- Loewe, M., Shaughnessy, E. (1999) (Eds.), *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge, Cambridge University Press).
- Luo Junfeng 罗军凤 (2017), “Xiandai yuyanxue fangfa yu zhongguo guji de bianwei yu duandai 现代语言学方法与中国古籍的辨伪与断代 [Il metodo linguistico moderno e le discussioni sull'autenticità e datazione dei testi cinesi antichi]”, in *Xi'an jiaotong daxue xuebao* (Shehui kexue ban) vol. 37, n. 3, pp. 93-101.
- Luo Zhufeng 羅竹風 (1995) (ed.), *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 [Grande dizionario della lingua cinese] (12 voll., Shanghai, Hanyu da cidian chubanshe, 1986-1993, rist. 1995).
- Makeham, J. (1996), “The Formation of *Lunyu* as a Book”, in *Monumenta Serica*, vol. XLIV, pp. 1-24.
- Maspero, H. (1927), *La Chine Antique*, sec. ed. 1965 (Paris, Press Universitaires de France).
- Morohashi, Tetsuji 諸橋轍次 (1955-1960) (ed.), *Dai Kanwa jiten* 大漢和辭典 [Grande dizionario cinese-giapponese] (13 voll., Tokyo, Taishukan shoten).
- Neinhauser, W. Jr. (1986) (ed.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* (Bloomington, Indiana University Press).
- Nylan, Michael (1994), “Chin Wen/Ku Wen' Controversy in Han Times”, in *T'oung Pao*, vol. 80, pp. 83-145.
- (2001), *The Five Confucian Classics* (New Haven, London, Yale University Press).
 - (2009), “Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking”, in *Oriens Extremus*, vol. 48, pp. 1-20.

- Petersen, J. (2001), “The Distribution of ‘于’ and ‘於’ in Zuo zhuan 左傳, a Stylistic Approach”, bozza pubblicata online e consultata il 2/12/17 all'indirizzo: <https://www.academia.edu/32406050>
- Pines, Yuri (2002)(a), *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453* (Honolulu, University of Hawai‘i Press).
- (2002)(b), “Changing Views of *Tianxia* in Pre-imperial Discourse”, in *Oriens Extremus*, vol. 43, pp. 101-116.
 - (2002)(c), “Friend or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-imperial China”, in *Monumenta Serica*, Vol. 50, pp. 35-74.
 - (2002)(d), “Lexical Changes in Zhanguo Texts”, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 122, n. 4, pp. 691-705.
 - (2005)(a), “Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power”, in *T'oung Pao*, second series, vol. 91, pp. 243-300.
 - (2005)(b), “Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the Newly Discovered Manuscripts”, in *Oriens Extremus*, vol. 45, pp. 159-178.
 - (2010), “Political Mythology and Dynastic Legitimacy in the *Rong Cheng shi* Manuscript”, in *Bulletin of the S.O.A.S.*, vol. 73, pp. 503-529.
 - (2013), “Submerged by Absolute Power: The Ruler's Predicament in the Han Feizi”, in Goldin, P. (ed.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, pp. 67-86 (Dordrecht, Springer).
 - (2015), “Ideology and Power in Early China”, in Pines, Goldin, Kern (eds.), *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China* (Leiden, Brill), pp.1-28.

- (2017), “Contested Sovereignty: Heaven, the Monarch, the People, and the Intellectuals in Traditional China.”, in Benite, Z., Geroulanos, S., Jerr, S. (eds.), *The Scaffold of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*. (New York, Columbia University Press), pp. 80-101.
- Pokora, T. (1973), “Pre-Han Literature.”, in Leslie, D., Mackerras, C., Wang Gunwu (eds.), *Essays on the Sources for Chinese History* (Canberra, Australian National University Press.), pp. 23–35.
- Puett, Michael (2001), *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China* (Stanford, Stanford University Press).
- (2014), “Classical Chinese Historical Thought”, in Duara, Murthy, Sartori (eds.), *A Companion to Global Historical Thought*, pp. 34-46 (Chichester, John Wiley & Sons, Ltd).
- Pulleyblank, Edwing G. (1995), *Outline of Classical Chinese Grammar* (Vancouver, UBC press).
- Queen, S. (1996), *From Chronicle to Canon: the Hermeneutics of the Spring and Autumn According to Dong Zhongshu*, “Cambridge Studies in Chinese History, Literature and Institutions” (Cambridge, Cambridge University Press).
- Scarpari, Maurizio (2005), “Aspetti formali e tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi”, in *Litterae Caelestes*, vol. 1, pp. 105-130.
- Schaberg, D. (2011), “Chinese History and Philosophy”, in Feldherr, A., Hardy, G. (eds.), *The Oxford History of Historical Writing. Volume 1: Beginnings to ad 600*, 5 voll., (New York, Oxford University Press), pp. 394-414.

- Shaughnessy, E. (2006), *Rewriting Early Chinese Texts* (Albany, State University of New York Press).
- Shiji sanjia zhu* 史記三家注 [Memorie Storiche, con i commentari dei tre esperti], (Beijing, Zhonghua shuju, 1959).
- Shitong Tongshi* 史通通釋 [Ampio commento al *Trattato sulla Storiografia*], comp. 1752, Pu Qilong 浦起龍 (1679-1762), 20 *juan*, 4 voll., *Guoxue jiben congshu* 國學基本叢書, n. 398 (Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1950).
- Slingerland, Edward (2008), “The Problem of Moral Spontaneity in the Guodian Corpus”, in *Dao*, vol. 7, pp. 237-256 .
- Songshi* 宋史 [Storia dei Song (960-1279)], comp. 1345, Tuotuo 脫脫 (Toghto) et al., 496 *juan*, 40 voll. (Beijing, Zhonghua shuju, 1985-6).
- Suishu* 隨書 [Libro dei Sui (581-618)], comp. 636, Wei Zheng et al., 85 *juan*, 6 voll., (Beijing, Zhonghua shuju, 1973).
- Vankeerberghen, Griet (2005/2006), “Choosing Balance: Weighing (Quan 權) as a Metaphor for Action in Early Chinese Texts”, in *Early China*, Vol. 30, pp.47-89.
- Yang Bojun 楊伯峻 (1980) (ed.), *Lunyu yizhu* 論語譯注 [Edizione tradotta ed annotata del Lunyu], (Beijing, Zhonghua shuju).
- (1960) (ed.), *Mengzi yizhu* 孟子譯注 [Edizione tradotta ed annotata del Mengzi], 2 voll., rist. 1988 (Beijing, Zhonghua shuju).
 - (1981) (ed.), *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注 [Edizione annotata del Commentario di Zuo al Chunqiu], 4 voll., rist. 1995 (Beijing, Zhonghua shuju).

- Watson, B. (1958), *Ssu-ma Ch'ien Grand Historian of China*, rist. 1963 (New York-London, Columbia University Press).
- (1989) (trad. a cura di), *The Tso Chuan. Selection from China's Oldest Narrative History* (New York, Columbia University Press).
- Wilkinson, Endymion (2013), *Chinese History: a New Manual*, Harvard-Yenching Institute, Monograph Series 84 (Harvard, Harvard University Asia Center).
- Zhang Jinghua 张京华 (2007), “ 'Xingu pai, Yigu pai, Shigu pai' lunping '信古、疑古、释古' 论评” [Discussione sulle scuole della Credibilità storica, dello Scetticismo storico, dell'Esegesi storica], in *Xueshujie*, n. 124 (2007.03), pp. 147-155.
- Zhang Lie 張烈 (ed.) (1990), *Zhanguoce zhushi 戰國策注釋* [Edizione annotata del *Zhanguoce*], glosse di He Jianzhang 何建章, 3 voll. (Beijing, Zhonghua shuju).