



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea specialistica (*ordinamento  
ex D.M. 509/1999*)  
in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa  
Mediterranea

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

*All-Under-Heaven:*  
Formazione del concetto tradizionale di  
*Tianxia* e i Suoi Recenti Sviluppi nella  
Filosofia di Zhao Tingyang

**Relatore**

Tiziana Lippiello

**Correlatore**

Franco Gatti

**Laureando**

Andrea Armando Casales  
Matricola 844972

**Anno Accademico**

**2013/2014**

# Sommario

前言 .....	3
Capitolo 1: Il <i>tianxia</i> filologico .....	10
1.1 Dal <i>sifang</i> al <i>tianxia</i> .....	10
1.2 Il <i>tianxia</i> d'epoca Zhou.....	15
1.2.1 <i>Yizhoushu</i> .....	18
1.2.2 <i>Shangshu</i> .....	20
1.2.3 <i>Shijing – Huangyi</i> 诗经皇矣 .....	21
1.2.4 Il <i>Xiangongxu</i> .....	25
1.3 Il <i>tianxia</i> in epoca pre-Qin.....	28
1.3.1 “ <i>Shijing – Beishan</i> ” e l’inizio della monarchia dispotica.....	29
1.3.2 <i>tianxia zhi zhong</i> , la logica del centro nel periodo pre- Qin.....	34
1.4. Disambiguazione dei sinonimi .....	38
1.4.1 <i>Zhongguo</i> .....	39
1.4.2 <i>Sifang</i> .....	43
Capitolo 2: il <i>tianxia</i> concettuale .....	53
2.1 L’occidente e l’impero cinese.....	53
2.2 L’impero e il <i>tianxia</i> .....	59
2.3. La Multiculturalità.....	63
2.4 Lo spazio del <i>tianxia</i> .....	73
2.5 Qual è il valore del <i>tianxia</i> ?.....	78
Capitolo 3: Il <i>tianxia</i> nella filosofia di Zhao Tingyang .....	90
3.1 introduzione.....	90
3.2 Quando il mondo non è più mondo .....	91
3.3 La questione dello stato nazione.....	96
3.4 Le politiche internazionali moderne .....	103
3.5 Il sistema del <i>tianxia</i> .....	106
3.6 Critiche al Sistema.....	116

## 前言

本论文主要讨论“天下”概念的兴起于其在历史上的演变，且探索该概念的现代价值。天下概念源于商代的思想 and 周代的意识形态的联合，该概念也是中国政治思想基础的一大部分，它对中国的政治体系的构建提供了巨大的贡献。

天下观逐渐地代替了属于商朝意识形态的四方观，它满足了周朝政治辩护的需要，这样就兴起了一种严格地构建中国社会与中国政治的每个层次的政治地理与政治哲学的理念。天下观对中国的政治社会提供了一个具有传递性的社会建构，中国政治社会的三个层次，即家、国、天下，都共享同一个政治结构。该结构的基础是家，因为家，当人出生时已经存在，即它先存于人，它就不是由人组织的，而是人出生的时候进入家里面。家里面的结构是全天下的结构，换句话说，国与天下按照家的结构来构建自己的结构。而且，人是在家里学到中国社会的伦理学基础，所以家在这一种哲学框架里面有结构性的和伦理性的价值。

天下一词不仅指一种政治地理的概念，实际上它具有三个不同的含义，每个含义之间存在密切的关系，因此可以说天下是一种浓厚的概念。第一个含义是指政治地理的天下，即天子所支配的地理面积，第二个含义是指政治的天下，即天下帝国，最后一个含义是指社会的天下，即天下的人民。每个含义的存在依靠其他含义的存在，如果没有政治地理的天下，就也没有政治与社会的天下。因此不能忽视天下的任何含义，因为为了彻底理解天下观每个含义都有很重要的职能。

为了了解天下观念本论文引用中国经文的引文来解释天下一词的不同用法与含义，并通过这种的研究解释天下观的兴起与演变。然后，为了更完整的研究天下观，还把中国政治思想与西方政治思想做个比较。天下观跟西方的典型政治体系有十分不同的形而上学框架作为前提，而且天下观的政治体系有独一无二的传递性结构与伦理学的基础，这些要素使天下观远离西方的帝国概念与民族国家概念。因此，研究天下观不

仅会更深刻地了解中国文化的一大部分，也可以进一步地分析中国与西方的政治和哲学区别。

虽然天下属于古代中国的思想，至今为止天下不断地发展，2005 年中国哲学家赵汀阳提出了天下观的一个现代性诠释。本论文简单地介绍该思想家的看法与理论，且提供曼彻斯特大学的 William A. Callahan 教授对赵汀阳的批评。

研究天下观的必要性起源于最近赵汀阳的一本书《天下体系》。在这一本书里，赵汀阳提出天下观的全新职能。赵汀阳认为今天的世界没有政治价值，因此这个世界算是失败的世界。在作者眼里，如果世界无法解决自己的大问题，仅是因为世界的政治哲学缺乏形而上学的基础。如果想解决威胁世界安全的问题，必须尽早建构形而上学的基础，来给世界提供稳定的发展起点。

赵汀阳就认为天下观的哲学成分就是世界需要的形而上学基础。虽然这样，作者从开头就清楚地说明，天下观作为现代世界的形而上学基础，只是一种理想的框架，而不是唯一的方式解决失败世界的问题。所以，天下体系只是哲学理念，它能帮世界超过当前的自私民族国家支配。天下体系的目标不仅是提供一个能够治理世界问题的哲学框架，也是说明为什么威斯特伐利亚民族国家妨碍世界社会的和平与和谐。民族国家基于个体的利益与权力，但两者都不跟共同体的利益调和或协调。如果能够超越民族国家的支配，世界就会有一线希望。

由此得出，天下观至今为止还占有特别重要的位置。研究天下的观念不只是研究一个政治的概念，而是全身进入中国思想，并得出对中国文化更全面的立场。

这篇论文的目标是研究古代天下观的特点、天下政体与帝国和民族国家的区别，并且了解天下观对现代社会的作用。天下观虽然是古代中国的理念，今天还拥有十分重要的政治与哲学价值。无论赵先生的解释有多么清楚与仔细，天下观的意识形态仍

是在古代中国兴起的，因此，为了理解赵汀阳天下体系的真正价值，我们必须先去探索天下观的古代意义与其在中国的政治制度的职能。

古代中国天下观的普遍性依靠经典文献与诸子百家的思想。天下观源于商代的四方观，可是天下实际上跟四方的理念有所不同。本论文对四方观与天下观的区别做了个简单的比较，不仅是为了解释两个观念的差别，也是为了理解商代与周代的不同意识形态需求。

通过经典文献的分析能得出天下观在古代中国的政治作用。诗经、尚书、礼记、周礼等之类的古典经文都记载天下观不同方面的解释。每个文献从不同的角度来对天下进行研究，但结论并不一致。所以，理解天下观不仅是一种文献学的研究，而是需要在进行的过程中做出严格的分析，来显出不同文献的不同说法。总之，为了理解天下观必须研究经典文献的内容，并且，由于天下观的复杂性，还必须对该内容保持一种批评的态度。

关于天下观与西方政治体系的比较，虽然经典文献仍有十分大的贡献，但是，为了了解两者的区别，必须先更深刻地理解西方帝国与民族国家的特点，并在这基础上做出分析。西方学者的研究有很大的帮助，特别是那些研究帝国体系的作品。天下政治体系一直被错误地认为是一种中国式的帝国。虽然帝国与天下有很多共同点，可是两者并不一致，两者之间存在着大规模的文化背景的区别。不过，无论两种政治体系有多么不同，天下被当代学者看作是一种帝国，有中国特色的帝国。

为了理解中国的政治体系，即天下，与西方的政治体系，即帝国与民族国家，作者引用了十七、十八与十九世纪西方哲学家对中国的批评。除了启蒙主义者之外，许多西方哲学家对中国的或对全亚洲的政治存在，有特别负面的看法。特别是因为十九世纪的西方哲学家看不起没有发展出民族国家的亚洲帝国。在他们看来，中国自古以来都没有改变它的政治体系结构，因此它们把中国看成一种落后的政治存在。

谈到论文的结构，这篇论文由三个部分组成的。第一部分有关“天下”一词的兴起与演变，即是一种语言学的研究。这一部分主要讨论经典文献里的天下观念，介绍各个文献对天下观有什么解释或什么理解。而且，这个部分也包括“天下”一词与其像四方、“中国”之类的近义词的的比较来清楚地解释天下观的独特性与特点。第一章也是为我们的探索奠定出发点，并且显示出天下观的最主要特点。中国文化的许多哲学理念的最核心意义反应在它们的书写形式之上，天下观也包括在内，因此研究天下的哲学理念也不脱离研究天下的书写形式。

第二章主要有关天下的意识形态价值，但也讨论西方思想家对中国的政治与哲学的看法和帝国与民族国家的特点。这一部分主要以西方政治的框架来对天下观做出分析。天下观的政治框架是远离西方的，因此我们通过西方人对天下观的理解来分析理解天下观与帝国和民族国家的区别。西方人的框架不仅能够帮我们从一个新的立场去看中国的天下政体，还可以理解西方人对中国政治的错误理解的来源。最后，谈到天下观的理论因素，这一章主要讨论天下的多民族性与天下的空间理解，不过，以多民族性与空间的理解作为出发点，我们再谈天下意识形态的许多因素，比如，政治合法性、天命、政治层次结构、民本、天子等等。

最后一章谈论赵汀阳《天下体系》一本书的哲学思想。这个部分主要介绍赵先生的世界政治思想，但也提供曼彻斯特大学的 William A.Callahan 教授对赵先生的批评。赵汀阳的哲学理念虽然是古代天下观的最新发展，但他的天下体系不仅是指中国的政体，而且是指全世界的政体。赵汀阳使用哲学的思想来解释现代世界的问题，然后采取古代中国的政治体系与意识形态去推荐解决这些问题的方式。这一章完成天下观的历史发展，自古以来天下一直仅跟中国的政治社会有关系，今天它却成为了全世界的有效政体。无论如何，赵先生的思想还需要完善的，因为，虽然他的天下体系只是一种理想的政治体系与形而上学哲学框架，在 William A.Callahan 眼里，天下体系的真

正目标不只是解决世界的问题，而且还是给政治哲学世界提供一个新的、中国的概念，表示中国不只是实力大国，而且仍是能产生文化的国家。他还认为未来学者的政治词汇里面肯定有赵先生的天下体系，这样赵先生证明了中国对世界能够负责任，能够给世界提供前所未有的文化概念。

## Introduzione

Questo lavoro discute la nascita e l'evoluzione del concetto di *tianxia* nella Cina antica e i suoi recenti sviluppi all'interno della filosofia di Zhao Tingyang. Questo studio sul *tianxia* si origina a partire proprio da questa sua moderna interpretazione, la quale presuppone comunque una buona conoscenza del concetto originale di *tianxia* e del contesto filosofico, politico e intellettuale all'interno del quale esso si è originato.

Proprio per via della necessità di comprendere le origini del tema, la presente tesi affronta la questione a partire dal fondamento primo del concetto di *tianxia*: il suo valore filologico. L'analisi filologica del termine "*tianxia*", all'interno dei contesti letterari in cui ha fatto le sue prime apparizioni, permette di comprendere il valore intrinseco di tale concetto, nonché di osservare le varie sfumature che esso prende col cambiare dei periodi storici. Il primo capitolo affronta quindi uno studio di questo genere, col principale fine di presentare le origini filologiche del *tianxia* e di puntualizzare le differenze tra esso e altri termini ad esso affini, quali *zhongguo* 中国 e *sifang* 四方. Questo primo capitolo fornirà al lettore le basi per comprendere le caratteristiche filosofiche e ideologiche che caratterizzano questo concetto e, di conseguenza, le tematiche affrontate nei capitoli successivi.

Il secondo capitolo, forte della contestualizzazione operata nella sezione precedente, propone una prospettiva singolare della questione del *tianxia*. L'idea dietro questo capitolo è di analizzare l'entità politica del *tianxia* partendo da una cornice analitica di stampo occidentale. Dopo aver quindi discusso il modo in cui il sistema politico cinese era considerato dal mondo intellettuale d'occidente, si sfrutteranno la medesima dialettica adottata dai filosofi occidentali per discutere l'identità del concetto di *tianxia*, le sue caratteristiche geopolitiche e culturali, in modo da poter analizzare trasversalmente questa concezione pur partendo da due sole questioni.

Infine, il terzo capitolo si focalizza principalmente sulla filosofia di Zhao Tingyang e alle critiche a lui rivolte da William A. Callahan. In questa sezione verrà data centrale importanza al pensiero filosofico e politico di Zhao Tingyang, il quale con la sua proposta di un *Tianxia System* ha sconvolto, per così dire, gli ambiti di studi internazionali. L'idea proposta da Zhao Tingyang si fonda largamente sul pensiero cinese classico, ma non manca di formulare nuove proposte o riadattamenti moderni della concezione antica. Questo capitolo non si pone certo l'obiettivo di esaltare o

screditare il lavoro di Zhao Tingyang, quanto di presentarlo nella sua totalità, inserendolo per di più all'interno di un contesto più ampio che favorisca la comprensione delle origini della proposta di Zhao. A seguire, vi è inoltre le critiche di W.A. Callahan, il quale non è solo nel criticare il *Tianxia System*, ma è sicuramente uno delle poche voci occidentali nel coro di critiche. L'importanza della provenienza delle critiche è dovuta al tipo di narrativa adottata da Zhao nello spiegare la realtà del mondo politico moderno, vittima delle dispute del sistema vestfaliano degli stati nazione e delle dicotomie tra occidente e oriente.

L'idea principale di questo studio è di seguire il percorso evolutivo del *tianxia*, dalle sue origini agli albori della dinastia Zhou, fino alla moderna filosofia cinese, enfatizzando l'aspetto filologico per la sua fase arcaica, l'aspetto politico nella discussione delle sue caratteristiche ideologiche e l'aspetto filosofico-politico nella presentazione della filosofia di Zhao Tingyang.

Il *tianxia* si presentò come una concezione cosmologica omnicomprensiva, attraverso la quale è possibile poi seguire una miriade di diverse diramazioni che guidano verso diversi aspetti della mentalità filosofica e politica cinese. Oltre a essere un elemento largamente dibattuto in seno all'intellettualità cinese, il *tianxia* ha giocato un ruolo fondamentale anche come sostegno all'ideologia giustificazionista degli Zhou e di altre dinastie e ha contribuito fortemente alla formazione di un sistema statale unitario e centralizzato. Ora, invece, con le moderne proposte filosofiche di Zhao Tingyang il *tianxia* si prepara a diventare un nuovo criterio d'analisi per le questioni relative alla politica mondiale, permettendo alle produzioni intellettuali cinesi di ampliare il varco verso il mondo filosofico occidentale e dare dimostrazione della loro capacità di fare la differenza a livello globale.

## Capitolo 1: Il *tianxia* filologico

In questo primo capitolo si affronterà la nascita e l'evoluzione del *tianxia* 天下 dal punto di vista filologico fornendo delle piccole delucidazioni rispetto all'origine di tale termine e il contesto ideologico che lo circonda. Verranno presi in esame i testi e i reperti all'interno dei quali è presente questo termine o anche i soli due singoli caratteri che lo compongono, quindi *tian* 天 e *xia* 下, fintanto che vi sia una nesso fra i due nella direzione della nostra ricerca. L'importanza di portare avanti una ricerca partendo da questo punto sta nel poter avere, una volta giunti alla conclusione, un chiaro quadro dei contesti letterari dai quali emerge questo concetto e le varie sfumature che esso ha assunto lungo la storia, perché "l'unico modo per poter comprendere un carattere non è sapere la sua definizione, ma intendere il significato espresso dall'unione di tutti i suoi significati."<sup>1</sup> Il termine *tianxia* non fa eccezione, soprattutto se si tiene a mente che nel periodo in cui esso vede la luce il piano politico e quello religioso si sostenevano a vicenda in un gioco di legittimazione messo in piedi dai regnanti Zhou, i quali dovevano giustificare l'ascesa della loro dinastia e la caduta degli Shang. Quello che noi andremo a ricercare e analizzare saranno tutti quegli scritti in cui si fa riferimento, diretto o indiretto, al *tianxia* o ciò a cui esso si riferisce, quindi il territorio, il popolo e le entità politiche a esso relative. Per poter discutere del *tianxia* è necessario però passare prima per il *sifang* 四方, un concetto di natura molto simile a quella del *tianxia*, ma con dei presupposti storici, religiosi e politici differenti che lo rendono sostanzialmente dissimile da quest'ultimo.

### 1.1 Dal *sifang* al *tianxia*

Come già accennato il punto di partenza per lo studio delle origini filologiche del termine *tianxia* presuppone una rapida osservazione di un altro termine in particolare che preesisteva al *tianxia*, sia a livello linguistico che a livello concettuale, e che pian piano a esso lascia la scena ideologica. Il *sifang*, sotto alcuni punti di vista, può essere considerato come il predecessore del *tianxia*, poiché anche esso indicava il

---

<sup>1</sup>HALL, David L., e AMES, Roger T., *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York Press, 1995, p 24

modo in cui gli Shang concepivano la struttura geografica del mondo terrestre e spirituale, ma a differenza del *tianxia* il *sifang* peccava di tutte le connessioni con il resto dell'impianto ideologico legittimante messo in piedi degli Zhou per giustificare la loro presa di potere, nonché la caduta degli Shang stessi.

L'importanza del *sifang* durante i primi periodi degli Zhou occidentali è ancora talmente tangibile che sono molti i testi e le incisioni in cui questo termine fa la sua comparsa, addirittura risulta più diffuso tra i testi di questo periodo che tra le incisioni su ossa oracolari del periodo Shang dal quale proviene<sup>2</sup>.

	<i>Sifang</i>	<i>Tianxia</i>
Shijing	23	1
Yizhoushu	15	2
Zhouli	32	11
Shangshu	21	13
Zuozhuan	14	19
Guoyu	15	30
Liji	17	37
Shanhaijing	10	23
Lunyu	4	17
Guanzi	11	140
Mengzi	5	70

	<i>Sifang</i>	<i>Tianxia</i>
Yichuan	2	30
Gongyangchuan	1	20
Lvshi Chunqiu	8	164
Xunzi	6	137
Zhuangzi	6	144
Mozi	7	170
Hanfeizi	3	117
Zhan Guo Ce	2	263
Gongzunlongzi	0	13
Zhushujinian	0	20
Shangjunshu	0	23
Laozi	0	48

Nella tabella<sup>3</sup> riportata qui sopra vediamo la discrepanza crescente tra il numero di ricorrenze del termine *sifang* rispetto a quello di *tianxia* nei testi a partire dall'epoca Zhou fino agli Stati Combattenti. In particolar modo, all'interno dello *Shangshu* e dello *Yizhoushu* sono presenti diversi testi d'epoca Zhou occidentali, i quali sono piuttosto affidabili come prova della frequenza d'uso del termine *sifang* anche dopo la caduta degli Shang. Oltre che in questi testi, il termine *sifang* si presenta anche in alcune

<sup>2</sup> YOU Yifei 游逸飞, *sifang, tianxia, qunguo*—— *zhouqinhan tianxiaguan de biange yu fazhan* “四方、天下群國——周秦漢天下觀的變革與發展 (*sifang, tianxia, qunguo*; cambiamento ed evoluzione del concetto di *tianxia* in epoca Zhou, Qin e Han), 2009, p. 33

<sup>3</sup> *Ibidem.*, p. 56

incisioni, sempre risalenti ai primi Zhou occidentali, e anche da queste possiamo determinare l'importanza ancora tangibile di questo termine, nonché alcune sue caratteristiche peculiari.

Prendiamo come esempio alcuni artefatti quali il *Lubodong guigai* 录伯冬簋蓋, un recipiente per alimenti e il *Dayuding* 大盂鼎, un tripode d'epoca Zhou occidentali. La prima delle due citazioni riporta la commemorazione degli antenati da parte del conte di Lu, riportando anche la struttura del territorio diviso fra *sifang* e *zhoubang* 周邦 – “有（勳）于周邦，右三（佑闢四）方”， ovvero fra esterno e centro, mentre, nell'ultima parte, spiega che i regnanti Zhou portano sulle loro spalle il mandato celeste – 惠（惠）天令（命）<sup>4</sup>. E anche nel secondo testo si ripresentano argomenti come l'investitura divina e la struttura geopolitica – “丕顯文王受天有大令” e “才武王嗣文乍邦，闢畢慝，敷有四方”<sup>5</sup>. Queste due sole incisioni già fanno capire che durante i primi periodi di regno della dinastia degli Zhou occidentali, addirittura fino alla metà di questa epoca, il concetto di *sifang* era ancora esistente e comune nel linguaggio politico non solo della casata presente sul trono, ma anche di quelle altre entità politiche minori che, in ogni caso, riconoscevano gli Zhou, o la *zhoubang*, come il centro e vedevano loro stessi come una parte limitrofa di questo stesso centro, stanziata all'interno del *sifang*. D'altra parte vediamo la presenza del concetto di *tianming*, il mandato celeste, concezione nata sotto gli Shang ma che con il sorgere della dinastia Zhou si arricchisce di altre sfaccettature teoriche, per la quale ha svolto un importante ruolo nell'impianto ideologico legittimante.

Altri passi letterari d'epoca Zhou in cui è possibile rintracciare il termine *sifang* sono contenuti, come già accennato, nello *Shangshu* e nello *Yizhoushu*. Vediamo alcuni esempi tratti dallo *Shangshu*:

天其永我命于兹新邑，绍复先王大业，氏绥四方。<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> “王若曰：录白（伯），自乃且（祖）考有（勳）于周邦，右三（佑闢四）方，惠（惠）天令（命）”Citato in YOU, *sifang, tianxiam qunguo...*, cit., p 33

<sup>5</sup> “王若曰：“盂！丕顯文王受天有大令，才武王嗣文乍邦，闢畢慝，敷有四方，峻正毕民。才雩御事，[盧又]酒無敢酖，有紫蒸祀，無敢[酉夔]，故天異臨子，法保先王，匍有四方。”Citato in Ibidem.

<sup>6</sup> D.C. Lau (a cura di), *A Concordance to the Shangshu, The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 9*, Hong Kong, The Commercial Press, 1995, p 18

*Heaven will perpetuate its decree in our favour in this new city; the great inheritance of the former kings will be continued and renewed, and tranquillity will be secured to the four quarters (of the kingdom).<sup>7</sup>*

Questo particolare passo dello *Shangshu* estratto dal *Pangeng* riporterebbe le esatte parole del monarca del tardo periodo Shang Pan Geng, le quali potrebbero essere state manipolate in epoche successive, ma che sicuramente conservano le parole di questo personaggio politico<sup>8</sup>. L'intero passaggio descrive un fatto storico conosciuto col nome di *pan geng qian yin* 盘庚迁殷, ovvero Pan Geng e lo spostamento della capitale a Yin<sup>9</sup>, e la citazione da noi presa in esame dice che è per ordine del Cielo che la capitale è stata spostata – 天其永我命于兹新邑 – e che è da lì che si dovranno portare avanti le opere iniziate dai grandi sovrani del passato, mantenendo la pace sui *sifang* – 绍复先王大业, 氏绥四方. Un altro passaggio preso dal medesimo testo, ma questa volta estratto dal *Luogao*, recita:

王若曰：“公！明保予冲子。公称丕显德，以予小子扬文武烈，奉答天命，和恒四方民，居师，惇宗将礼，称秩元祀，咸秩无文。<sup>10</sup>

*The king spoke to this effect: 'O duke, you are the enlightener and sustainer of my youth. You have set forth the great and illustrious virtues, that I, notwithstanding my youth, may display a brilliant merit like that of Wen and Wu, reverently responding to the favouring decree of Heaven; and harmonize and long preserve the people of all the regions, settling the multitudes (in Luo);<sup>11</sup>*

Il contenuto di questo passaggio riguarda degli elogi che il re Cheng fa al duca di Zhou, poiché esso si è dimostrato un servitore fedele in grado di sostenere il proprio giovane sovrano nel perseguire le grandi opere dei re Wen e Wu e grazie al quale esso è stato in grado di poter adempiere ai doveri richiesti dal tianming – 奉答天命– e di far regnare l'armonia sui popoli del *sifang* – 和恒四方民.

---

<sup>7</sup>LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871, p 223

<sup>8</sup>Si veda GU Xiegang 顾颉刚 e LIU Qiding 刘起鈇“*shangshu jiaoshiyulun*” 尚书校释译论(Trattato sui commentari al Classico dei Documenti), Pechino, *Beijing Zhonghua*, 2005

<sup>9</sup>Yin è il termine classico con cui ci si riferisce alla capitale Shang stanziata nello Henan, nei pressi dell'attuale città di Anyang

<sup>10</sup>D.C. LAU, *A Concordance to the Shangshu, cit.*, p 37

<sup>11</sup>LEGGE, James, *The Shoo king, cit.*, p 443

Da questi pochi passaggi presi in esame si possono evincere alcuni tratti caratteristici dell'ideologia dei primi Zhou occidentali che ancora risentiva fortemente dell'influenza della mentalità Shang. Ovviamente la presenza del *sifang* ci dimostra che gli Zhou nei primi tempi non avevano ancora sviluppato definitivamente il concetto di *tianxia* e che la struttura geopolitica Zhou era ancora legata, soprattutto a livello concettuale, a quella della dinastia precedente. A livello geografico con *sifang* si indica genericamente la parte di territorio esterna alla capitale centrale<sup>12</sup>, ma può anche avere una valenza religiosa come discusso ampiamente da Sarah Allan<sup>13</sup> e come avremo modo di vedere successivamente. Il *sifang*, come si può ben vedere, si fonda su una struttura che pone la capitale reale al centro e il resto del regno all'esterno, creando così una geografia costituita da una gerarchia che valorizza coloro che presiedono il centro, mettendo in secondo piano coloro che risiedono al suo esterno, e dalla quale scaturiscono poi dei legami di subordinazione politica tra il sovrano e i suoi signori feudali. Molte delle incisioni su bronzo, quali il già analizzato *lubodong guigai* o anche il *ban gui* e il *fansheng guigai*, testimoniano proprio come questi reggenti ponessero gli Zhou e la loro capitale al centro delle loro concezioni e della realtà geopolitica del tempo, essi ammettevano pertanto il loro ruolo di sottomissione nei confronti della dinastia dominante e accettavano di servirla a dovere. You Yifei 游逸飞 (2009) nota proprio come il conte di Lu, all'interno dell'incisione del *lubodong guigai*, ponga la capitale Zhou al centro dello spazio, piuttosto che porvi la sua di capitale.

Ma per quale motivo gli Zhou erano così universalmente accettati come i detentori del potere politico? Cosa conferiva loro questo potere e cosa legittimava la loro ascesa al trono? Perno centrale di questa dinamica politica è il *tianming*, un concetto che venne sfruttato per giustificare l'ascesa degli Zhou e la caduta degli Shang, e che in questo contesto si palesa come motivo principale per l'accettazione da parte dei subordinati del potere preso dai nuovi sovrani. Li Xiantang ritiene infatti che i regnanti Zhou dovessero, successivamente alla distruzione della capitale Shang, giustificare le loro azioni e legittimare il loro potere politico, e lo fecero fondendo un impianto ideologico che mettesse in diretta connessione la volontà divina e l'esito

---

<sup>12</sup> YOU, *sifang, tianxia, qunguo...*, cit., p. 34

<sup>13</sup> Cfr. ALLAN, Sarah, *Shape of the Turtle*, New York, *State University of New York press*, 1991

degli sconvolgimenti politici<sup>14</sup>. Questo assetto ideologico con il quale gli Zhou difesero la legittimità delle loro gesta attecchì ampiamente all'interno del mondo filosofico e religioso Shang poiché vennero mantenuti i concetti fondamentali della coscienza religiosa di quel periodo. Vediamo, sempre nei primi due esempi di incisione presentati in apertura, che si possono facilmente trovare delle testimonianze dei signori feudali che riconoscono il sovrano Zhou come detentore assoluto del potere politico proprio in quanto egli e la sua casata sono stati scelti dalla divinità del cielo, il *tian*. Yoshinori Matsui spiega in maniera molto efficace la struttura dell'apparato politico dei *sifang* d'epoca Zhou occidentali: *tianming* → Sovrano come individuo → sovrano come posizione politica → casata reale → capitale reale → *sifang*<sup>15</sup>. Il dominio sul *sifang* in epoca Zhou diventa un effetto dell'investitura divina che il Cielo conferisce a un singolo individuo, nelle cui mani si accentrerà gran parte del potere politico e religioso, che è proprio ciò che cerca di comunicare Matsui con questo semplice diagramma lineare, ovvero che il *tianming* una volta giunto nelle mani dell'individuo lo metterà a capo di entità socio politiche via via più grandi ed estese, divenendone esso stesso il centro politico e geografico. Finora abbiamo avuto modo di vedere che il termine *sifang* si caratterizza principalmente per due tratti distintivi: il primo è la divisione del territorio in centro e *sifang*, quindi capitale centrale e territorio al di fuori di essa, operando una scissione fra il dentro e il fuori, mentre il secondo è il bisogno del supporto divino per la conquista del potere politico, e quindi del centro del *sifang*. Ovviamente questa è una fase di transizione che porta dal *sifang* degli Shang al *tianxia* degli Zhou, due facce di una stessa medaglia, ma appartenenti a due contesti filosofici, politici e religiosi sostanzialmente diversi; pertanto saranno evidenti degli stretti legami tra questo *sifang* e l'imminente *tianxia*.

## 1.2 Il *tianxia* d'epoca Zhou

Il *tianxia* comincia ad assumere il suo valore reale in termini filosofico politici man mano che l'eredità intellettuale Shang all'interno del mondo Zhou si va assottigliando.

---

<sup>14</sup>LI Xiantang 李宪堂, "*tianxiaguan*" de *luoji qidian yu lishi shengcheng* "天下观"的逻辑起点与历史生成 (l'origine logica e la nascita storica della concezione di *tianxia*), in *Academic Monthly*, 44, 10, 2012, p. 133

<sup>15</sup>Yoshinori MATSUI 松井嘉德, *xizhou guozhi de yanjiu* 西周国制的研究 (Studio sui sistemi statali d'epoca Zhou Occidentali), Tokyo, *Kyukokushoin*, pp. 25 – 54

Prendiamo ad esempio un passo dello *Yizhoushu*, un'opera che contiene sia testi d'epoca degli stati combattenti, se non addirittura degli Han, sia testi risalenti ai primi periodi degli Zhou occidentali che possono essere considerati tra i più antichi tra quelli attualmente conosciuti<sup>16</sup>.

Un estratto di questo testo riporta estratto riporta il discorso rivolto dal re Wu di Zhou al popolo Shang dopo la sconfitta della loro casata: il sovrano Zhou evidenzia come egli abbia obbedito al volere del Cielo e che essi non possono ribellarsi a ciò, poiché la volontà del Cielo rappresenta anche la sua punizione verso gli Shang. La narrazione del sovrano si fa forte della figura di Houji, antenato degli Shang, il cui contributo allo sviluppo dell'agricoltura caratterizzò profondamente le condizioni della dinastia Shang, la quale ne ricavo grande ricchezza, ma che poi venne sprecata dai crudeli tiranni Shang che il Cielo volle punire<sup>17</sup>. Il re Wu in questo contesto rappresenta esattamente ciò che i sovrani Zhou incarnaeranno da questo momento in poi, ovvero un individuo che parla e agisce secondo volontà divina, un uomo che incarna il più alto potere spirituale e politico di tutto il regno. Il re Wu dapprima presenta al popolo l'origine divina delle sue gesta rivoluzionarie e ammonisce l'intero popolo che ogni sua singola parola scaturisce da *shangdi*<sup>18</sup>. Successivamente prosegue ripercorrendo la storia della casata Zhou partendo da Hou Ji 后稷, mitico fondatore degli Zhou, il quale contribuì grandemente al sostentamento degli Xia grazie alle sue conoscenze agricole, arrivando fino agli ultimi sovrani Shang, i quali, a sua detta, avrebbero messo in pericolo il *tianxia*, dominando tramite la tirannia e rinunciando ai doveri imposti dal *tianming* – 昏忧天下，弗显上帝，昏虐百姓，奉天之命. Ed è per questi motivi che il re Wen, padre di Wu, ricevette l'ordine dalla divinità suprema di porre fine all'esistenza del peccaminoso re Zhou di Shang, e lì dove la spada del re Wen non è riuscita ad arrivare, vi è giunta quella del figlio, il re Wu, il quale ammette il timore che prova nei confronti della violazione del patto divino.

---

<sup>16</sup> KUAN Yang 宽杨, *xizhoushi* 西周史 (storia degli Zhou occidentali), Taipei, *Taiwan Shangwu*, 1997, pp. 821 – 833

<sup>17</sup> , D.C. LAU, *A Concordance to the Yi Zhou Shu, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial Press, 1993, p 19

<sup>18</sup> *Shangdi* è un altro termine che, assieme a *sifang*, appartiene originariamente alla religione Shang, mentre per i Zhou si parla formalmente di *tian* o *shangtian*. In questo caso tuttavia ci troviamo di fronte a una circostanza specifica, dislocata a livello temporale nel momento di passaggio da una dinastia a un'altra, quindi sembrerebbe che entrambi i termini vengano usati con un medesimo significato.

Troviamo qui radunati tutti i principali termini funzionali ai fini della nostra analisi: *tianming*, *tianxia*, *shangdi* e via dicendo. Ciò testimonia che gli Zhou avevano sin dal principio la concezione del *tianxia* e che essa faceva parte di una logica più grande che accorpava anche altri elementi peculiari e la finalità di questo impianto era la legittimità politica della dinastia. In questo contesto, tuttavia, notiamo che *tianxia* non ha alcun connotato spaziale specifico come centralità o eccentricità, questo termine sembra indicare qui la totalità di tutta quell'area sottoposta a un controllo politico da parte degli Shang e che ora è passata sotto il controllo degli Zhou. In questo e anche negli altri esempi che vedremo sarà opportuno fare attenzione al contesto ideologico e alla dialettica usata dal parlante, il re Wu in questo caso, per rendersi conto di come tutta la terminologia Zhou non sia volta ad altro che a vincere il favore dei popoli conquistati, utilizzando delle rivisitazioni di alcuni loro elementi religiosi per creare una nuova identità senza distruggere il ricordo di quella passata, poiché la caduta della dinastia precedente è funzionale all'ascesa di quella successiva.

*Tian*, *tianming* e *tianxia* sono degli strumenti che gli Zhou impiegano contro il valore identitario e politico della dinastia caduta. La logica innescata dalle relazioni dinamiche di questi elementi legittima l'ascesa della dinastia in virtù della caduta della dinastia precedente. Il popolo Shang che vede con i propri occhi la fine della loro casata comprende che gli Zhou non sono solo i nuovi detentori del mandato celeste, ma sono anche gli esecutori della volontà di una nuova – per così dire – entità divina: “si potrebbe dire che questa [nuova entità divina] sia come una colonna celeste che si erge da questo centro inamovibile e che spinge in alto le originarie concezioni di cielo inteso come volta celeste, e da lì *tian* si avvale delle sue qualità divine per vegliare su tutti gli esseri e per fare del *tianxia* un'unità indivisibile circoscritta<sup>19</sup>. Quindi, in quanto tali, essi non costituiscono un cambiamento divergente rispetto allo *status* politico e culturale che aveva regnato fino ad allora, ma viene visto – poiché così viene comunicato – come un passaggio voluto dal divino e necessario per il bene del *tianxia*. *Tian* rispetto a *shangdi* risulta agli occhi del popolo come una divinità più imponente e meno umanizzata, ed essa si mostra anche come elemento fondamentale per l'evoluzione della storia politica del *tianxia*. Quindi gli Zhou fanno leva su questa nuova identità connessa a questa nuova immagine religiosa, che pone tutto il *tianxia* sotto il controllo diretto di una divinità più potente, in

---

<sup>19</sup> LI, “tianxiaguan” de luoji qidian yu lishi shengcheng ..., in *Academic Monthly*, 44, 10, 2012, p. 132

termini di potere decisionale, per ottenere il consenso dei vassalli e dei sudditi della dinastia passata e quindi imporre il proprio dominio sul *tianxia*.

### 1.2.1 *Yizhoushu* 逸周书

Lo *Yizhoushu*, come riportato nella tabella presente nella sezione precedente, presenta il termine di *tianxia* solo due volte, e in questo<sup>20</sup> passo estratto dallo *Yizhoushu–Ruiliangfu* 芮良夫 riporta le parole del ministro della corte Zhou Liang Fu, conte del paese di Rui, uomo politico sagace e lungimirante che, senza alcuna remore, mette in guardia il sovrano Zhou riguardo il suo governare<sup>21</sup>. Il ministro fa notare al sovrano come gli alti ufficiali abbiano perso il rispetto nei confronti del *tianzi* e l'interesse verso la morale, e come tutto ciò porti allo scontento nel popolo e al caos. Nel caso di specie fa presente al regnante come il popolo reagisca diversamente ai diversi modi di governare, pertanto, finché il sovrano permetterà che tra lui e i suoi alti ufficiali vi siano rapporti basati sulla corruzione e sugli interessi personali, nel popolo si faranno strada moti di rabbia e insoddisfazione, oltre che si permetterà il proliferare delle difficoltà economiche e sociali, trascinando il paese nel disordine. L'umile Liang Fu ammonisce poi il suo sovrano che fintanto che il suo valore morale non sarà ampio non sarà possibile mantenere viva la dinastia e che il suo vero male proviene dai suoi alti ufficiali.

Anche il *tianxia* presente in questo esempio indica il regno come entità politica unitaria appartenente a un solo sovrano – Zhou in questo caso. A differenza dell'esempio precedente, ritenuto risalente a un periodo più antico rispetto a questo secondo estratto, il *tianxia* qui è specificatamente terra di un sovrano, mentre nel primo esempio ciò non veniva esplicitato in maniera chiara e diretta, quindi possiamo lasciarci, almeno per il momento, il beneficio del dubbio riguardo eventuali discrepanze in termini di spazialità. Altra differenza piuttosto evidente è l'impianto circostante il termine *tianxia*; mentre nel primo caso l'intero passaggio era corredato con termini relativi all'ideologia di cui *tianxia* fa parte, qui troviamo unicamente il valore morale del sovrano come altro elemento ideologico, non figurano invece

---

<sup>20</sup>“呜呼！□□如之。今尔执政小子，惟以贪谀为事，不勤德以备难。下民胥怨，财力单竭，手足靡措，弗堪上，不其乱而。以予小臣良夫，观天下有土之君，厥德不远，罔有代德。时为王之患，其惟国人。”，D.C. LAU, *A Concordance to the Yi Zhou Shu*, p 39

<sup>21</sup> ZHAO Fengrong 赵奉蓉, “*cong boya duoshi dao fenkai zhijian – Rui Liangfu xingxiang zai “yizhoushu” zhong de zhuanbian*” 从博雅多识到愤慨直谏——芮良夫形象在《逸周书》中的转变 (dalla erudizione al ammonimento diretto, la trasformazione della figura Rui Liangfu all'interno dello *Yizhoushu*), in *Journal of Daqing Normal University*, 31, 2, 2011, p. 60

elementi solitamente presenti quali il *tianming*, *tian* o *shangdi* e *sifang*. Ovviamente, essendo questo esempio risalente a una fase successiva della dinastia Zhou è inevitabile che si sia verificato un distacco maggiore con la dinastia Shang a livello di influenza culturale. Come abbiamo ben discusso *shangdi* e *sifang* sono derivanti proprio da questa cultura anteriori agli Zhou. Per quanto riguarda il *tianming* e il *tian*, non figurano assolutamente all'interno di tutto il *Ruilia ngfu*, anche se, a mio avviso, si tratta molto probabilmente di una semplice casualità, in quanto l'argomento centrale di questa sezione dello *Yizoushu* è la morale, un elemento fondamentale per l'ottenimento e il mantenimento del mandato celeste da parte del sovrano. L'apertura di questo capitolo recita per l'appunto come il conte di Rui individui nel re Li un penuria in termini di moralità e pertanto lo ammonisce portandogli gli esempi della dinastia Xia e della dinastia Shang e cerca di suscitare in lui un sentimento di onore ricordando le gesta virtuose del re Wen e Wu di Zhou.<sup>22</sup> L'arte di governo ruota principalmente attorno alle virtù morali del sovrano, che il re Li dovrà apprendere dalle gesta dei suoi predecessori, poiché solo grazie ad esse si potrà avere il rispetto del popolo.

Notiamo qui un elemento importante riguardo le questioni legate ai discorsi circa il *tianxia*, il modo in cui Liang Fu appella il sovrano è *tianzi* 天子, figlio del Cielo. Questa non è di certo la prima volta che il termine *tianzi* fa la sua comparsa a livello letterario, difatti il più antico esempio si riscontra all'interno dello *Shangshu – Xibokanli* e in alcune poesie contenute nelle sezioni *Ya* e *Song* dello *Shijing*<sup>23</sup>, però è la prima volta che compare fra gli esempi presi in esame, pertanto è bene accennare una spiegazione a riguardo. Il termine *tianzi* è uno degli elementi nucleari di tutta la concezione del *tianxia*, in quanto il *tianzi*, il figlio del Cielo, è l'emissario della divinità suprema, il Cielo, e per il suo volere – ma soprattutto grazie al suo volere – diviene anche colui che domina sul popolo del *tianxia*. *Tianming*, *tianxia*, *tianzi*; è evidente che l'elemento condiviso da tutti questi termini sia *tian*, il Cielo, la divinità più importante del pantheon Zhou, ed è quindi evidente che questi tre elementi condividano una matrice religiosa. Il *tianzi* infatti era difatti principalmente una figura religiosa facente capo direttamente al Cielo, il quale lo scelse per il suo valore morale

---

<sup>22</sup> 芮伯若曰：“予小臣良夫，稽道谋告，天子惟民父母，致厥道，无远不服，无道，左右臣妾乃违。民归于德，德则民戴，否则民讎。in *Ibidem*.

<sup>23</sup> CHEN Yongming 陈咏明, “*ruxue yu zhongguo zongjiao chuantong*” 儒学与中国宗教传统 (Confucianesimo e religioni tradizionali della Cina), Pechino, *Zongjiaowenhua Chubanshe*, 2003, p. 141

– esattamente come Liang Fu fa notare al re Li di Zhou – e che lo riteneva il più adatto a soddisfare la sua volontà e quella del popolo, e a portare l'ordine sul *tianxia*.

### 1.2.2 *Shangshu* 尚书

Riprendiamo ora un esempio tratto dallo *Shangshu* – *Zhaogao*, il quale è di per sé molto vicino, in termini contenutistici, al passo appena affrontato:

“其惟王勿以小民淫用非彝，亦敢殄戮用乂民，若有功。其惟王位在德元，小民乃惟刑用于天下，越王显。上下勤恤，其曰我受天命，丕若有夏历年，式勿替有殷历年，欲王以小民受天永命。<sup>24</sup>

*'In the position of king, let him not, because of the excesses of the people in violation of the laws, presume also to rule by the violent infliction of death; when the people are regulated gently, the merit (of government) is seen. It is for him who is in the position of king to overtop all with his virtue. In this case the people will imitate him throughout the kingdom, and he will become still more illustrious. Let the king and his ministers labour with a mutual sympathy, saying, "We have received the decree of Heaven, and it shall be great as the long-continued years of Xia; yea, it shall not fail of the long-continued years of Yin." I wish the king, through (the attachment of) the lower people, to receive the long-abiding decree of Heaven.'*<sup>25</sup>

L'oratore in questo caso è il duca di Zhou, il quale cerca di ammonire il re Cheng riguardo l'importanza della virtù morale nell'attuazione dell'arte di governo. Il duca di Zhou implora il suo sovrano di non governare usando la tirannia e le punizioni corporee nei confronti del suo popolo, ma di esercitare il suo ruolo di guida morale sui suoi ministri, affinché il popolo ne possa seguire l'esempio e attuarlo su tutto il *tianxia*, perpetuando la morale. Inoltre augura al suo sovrano e ai suoi ministri che il mandato conferitogli dal Cielo possa essere lungo quanto quello degli Shang, se non addirittura quanto quello degli Xia. Questo brano si presenta come un parallelismo con quello visionato poco sopra, soprattutto per la somiglianza di contenuti. In entrambi ritroviamo un ministro dalla grande saggezza che consiglia a dovere il suo sovrano riguardo l'arte di governo, dimostrando una certa conoscenza di importanti eventi e figure storiche. Ovviamente il duca di Zhou è un personaggio ben più

---

<sup>24</sup> LIU e CHEN, *A Concordance to the Shangshu...*, cit., p 36

<sup>25</sup> LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 3*, Hong Kong, The Author, 1871, p 431

rilevante da un punto di vista culturale rispetto al duca di Rui, poiché, come ben sappiamo, è il duca di Zhou a comparire in sogno a Confucio:

子曰：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公。”<sup>26</sup>

*Il maestro disse: “Sono invecchiato veramente molto, è da così lungo tempo che non sogno il duca di Zhou”<sup>27</sup>.*

Anche qui il termine *tianxia* non presenta alcuna accezione particolare se non quella di regno, e quindi di superficie geopolitica sottoposta al controllo del re Zhou. Il *tianming* anche qui si dimostra essere la parte più formale della legittimità Zhou. In entrambi i casi, ovvero il presente e quello appena precedente, il *tianming* è in possesso del sovrano, nonostante il suo regno non risplenda per virtù morali, quindi se ne può dedurre che non è sempre immediata la revoca del mandato in seguito alla decadenza morale di una dinastia. Certamente alla morale spetta una posizione di rilevanza poiché quella è la causa scatenante per il crollo di una dinastia, mentre il *tianming* ne è l'effetto.

### 1.2.3 *Shijing* – *Huangyi* 诗经皇矣

Due degli esempi più interessanti e pregnanti sono contenuti all'interno dello *Shijing* – *Huangyi* 诗经皇矣 e nell'incisione riportata su un reperto bronzeo dell'epoca degli Zhou occidentali denominato *Xiangongxu* 夔公须 (si veda il paragrafo seguente), l'unico del suo genere che presenta al suo interno il termine *tianxia*. In entrambi gli esempi si racconta una storia riguardante il conferimento del mandato celeste da parte della divinità nei confronti di un individuo che ha dimostrato di avere tutte le carte in regola per governare sul *tianxia*.

Nel caso dello *Huangyi* l'individuo in questione è il re Wen, colui che mosse il primo passo verso la destituzione della dinastia Shang, anche se, in realtà, la poesia non tratta prettamente la figura del re Wen, ma è un vero e proprio inno alla dinastia Zhou, e ne narra difatti le gesta dei suoi fondatori. Nel *Maoshixu* si dice che sia stata scritta dagli Zhou stessi e che si racconti di come il Cielo abbia scelto gli Zhou per

---

<sup>26</sup>Confucio, traduzione e cura di T. Lippiello, *Dialoghi*, Testo cinese a fronte, Torino, Einaudi, 2006, pp 66 – 67

<sup>27</sup>*Ibidem*.

rimpiazzare gli Shang e il re Wen per ristabilire la moralità<sup>28</sup>. Questa lunga poesia è composta da otto stanze, la prima metà di esse loda le gesta di Tai Wang, Tai Bo e Wang Ji, mentre la seconda metà pone al suo centro gli attacchi sferrati dagli Zhou Mi e Chong, elogiando quindi la capacità di Wang Ji e del re Wen di aver portato la propria dinastia alla gloria tramite le vittorie militari e il progressivo ingrandimento del suo territorio<sup>29</sup>. Uno dei passaggi più importanti dal punto di vista della concezione di *tianxia* è l'apertura:

皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。  
维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。  
上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。  
[...] 以笃于周祜，以对于天下。<sup>30</sup>

*Great is God,  
Beholding this lower world in majesty.  
He surveyed the four quarters [of the kingdom],  
Seeking for some one to give settlement to the people.  
Those two [earlier] dynasties,  
Had failed to satisfy Him with their government;  
So throughout the various States,  
He sought and considered,  
For one on which he might confer the rule.  
Hating all the great [States],  
He turned His kind regards on the west,  
And there gave a settlement [to king Da].[...]  
To consolidate the prosperity of Zhou;  
To meet [the expectations of ] all under heaven.<sup>31</sup>*

Parafrasando la prima stanza potremmo dire che *Shangdi*, che scruta il mondo a sé sottostante e veglia sui *sifang*, alla ricerca di un punto di stabilità per il suo popolo,

<sup>28</sup> RUAN Ke 阮刻, *Maoshi zhengyi* “毛诗正义” (interpretazione del Maoshi), Pechino, *Zhonghua Shuju*, 1980, p 615

<sup>29</sup> YAO Xiao'ou 姚小鸥 e ZHENG Lijuan 郑丽娟, “*daya – huangyi yu wenwang zhi de kaobian*”, “大雅 – 皇矣” 与 “文王之德” 考辨 (Discussione circa la morale del re Wen e lo Shijing – Huangyi), *Academic Journal of Zhongzhou*, 158, 2, p 189

<sup>30</sup> LEGGE, James, *The She king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871, pp 448 – 449

<sup>31</sup> *Ibidem*.

per via del cattivo governo di Xia e Shang volge il suo sguardo verso il popolo a occidente, gli Zhou, gli unici ai quali affidare il governo del *tianxia*. Innanzitutto, il significato principale attribuibile al termine *tianxia* come presentato in questo esempio è “il mondo umano sottostante dominato dal *tian*”, probabilmente il significato più antico di questo termine, il quale pone un certo accento sulla sfera divina e religiosa, a differenza di altri esempi che invece mettono in evidenza la dipendenza del territorio dal sovrano, come ad esempio l'esempio *Shangshu – Zhaogao*<sup>32</sup> Come si può già vedere da questo passo ci viene mostrata una certa dimensione all'interno della quale il *tianxia* assume il ruolo prospettivo di un elemento ben preciso: *shangdi*. *Shangdi*, successivamente *tian*, è un po' l'elemento fulcro di tutto questo impianto, poiché egli è sempre il punto di partenza per le varie speculazioni e formulazioni di concetti teorici religiosi e politici. La prospettiva del *tianxia*, in questo caso, vediamo che è verticale e discendente, quindi da *shangdi* verso ciò che c'è sotto di lui, e si crea pertanto l'idea che *shangdi* sia il punto fisso da cui si parte per la mappatura della geografia universale: se *shangdi* è in alto, di conseguenza avremo *tianxia*, *xiamin* 下民, *xiaguo* 下国, *xiatu* 下土, ergo una serie di elementi caratterizzati per essere dislocati sotto al cielo; difatti nella sesta stanza di questa stesa poesia troviamo:

万邦之方，下民之王。<sup>33</sup>

*The centre of all the States,  
The resort of the lower people.*<sup>34</sup>

Dopo aver sconfitto il paese di Mi, il re Wen nei pressi del monte Qi, nelle vicinanze del corso meridionale del fiume Wei, mise in piedi un nuovo paese, e dando ordini alle diecimila nazioni, divenne il re del “popolo sottostante”, ovvero il popolo del *tianxia*<sup>35</sup>. Il popolo viene quindi definito *xiamin*, “popolo sottostante”, in virtù della loro dislocazione al di sotto del cielo ed esso è dominato da un re che fa invece da tramite tra *tianxia/xiamin* e il *tian*. Abbiamo quindi l'immagine di una divinità che

<sup>32</sup> ZHANG Qixian 张其贤, “zhongguo”yu “tianxia” gainian tanyuan “中国”与“天下”概念探源 (Formazione dei concetti di “zhongguo” e “tianxia”), *Dongwu zhengzhi xuebao*, 2009, 27, 3, p 193

<sup>33</sup> LEGGE, James, *The She king...*, cit., pp 448 – 449

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> YAO e ZHENG, “daya – huangyi” yu “wenwang zhi...”, cit., p. 190

dall'alto – *shang* 上 di *shangdi* si presuppone stia per *shangtian* 上天, l'alto dei cieli – scruta in basso, e quell'area in basso, sottostante al *tian*, viene pertanto denominata *tianxia*. Il *tianxia* è abitato dallo *xiamin*, il quale si suddivide tra le *wanbang* 万邦, le diecimila nazioni. A capo di tutto ciò c'è il re Zhou, detentore del *tianming*, del quale è entrato in possesso grazie alle sue doti e virtù morali<sup>36</sup>.

In questa leggenda del re Wen sono molti gli elementi appartenenti al sistema ideologico del *tianxia*, ma sono presenti anche molti elementi derivanti dalla cultura Shang. You Yifei fa notare infatti che in questo brano dello Shijing non vi è differenza semantica tra *tian* e *sifang*, vengono entrambi usati come se fossero due sinonimi<sup>37</sup>. Quello che si può ipotizzare sia avvenuto a livello linguistico è probabilmente piuttosto simile a ciò che Gan Huaizhen 甘怀镇(2010) ha ipotizzato per spiegare i rapporti tra *tian* e *di*. Secondo Gan, il quale tiene sempre presente il forte margine d'incertezza di queste asserzioni, *tian* e *di* erano presenti contemporaneamente in tempi antichi ed entrambi assumevano il significato di *shangtian*, dopo che questi termini si fissarono nella loro forma scritta, divennero più o meno utilizzate all'interno di gruppi umani diversi e separati, i quali poi utilizzarono quel termine per esprimere la loro propria concezione di *shangtian*.<sup>38</sup> Quello che si può di conseguenza ipotizzare, prendendo per valida la teoria di Gan, è che anche *tianxia* e *sifang* fossero sinonimi in uno stadio arcaico e poi, successivamente alla dipartita un gruppo culturale umano che condivideva uno stesso impianto ideologico, essi si siano conseguenzialmente diversificati, per poi ricongiungersi nuovamente in seguito alla presa di potere degli Zhou. Infatti, potremmo supporre che la lunga permanenza tra i popoli dell'ovest, che ha caratterizzato la vita del popolo Zhou dopo la caduta degli Xia, abbia permesso una minore influenza da parte della fervente mentalità Shang e una migliore conservazione di concezioni risalenti a un periodo a essi antecedente. Sebbene gli Zhou possano aver subito l'influenza dei popoli nomadi coi quali hanno convissuto, risulta comunque poco plausibile che questi popoli possano aver influenzato concezioni quali il *sifang* e il *tianxia*, il cui elemento fondante sono la centralità e la presa di potere all'interno di un impianto politico stabile e oggettivamente accettato. Ovviamente questa ipotesi è di per sé molto

---

<sup>36</sup> GAN Huaizhen 甘怀镇, *tianxia gainian chengli de zai tansuo* 天下概念成立的再探索 (Riesplorazione dell'istituzione del concetto di *tianxia*), in *Beijing daxue zhongguo guwenxian yanjiu zhongxin jikan*, 9, 6, p. 5

<sup>37</sup> YOU, *sifang, tianxia, qunguo...*, cit., pp. 42 - 43

<sup>38</sup> GAN, *tianxia gainian chengli...*, in *Beijing daxue zhongguo...*, cit., p. 4

labile, soprattutto se si considera che parte prendendo spunto da una teoria elaborata sulla base di congetture linguistiche relative a un periodo di cui si hanno ben poche fonti certe, ma rimane comunque lecito interrogarsi sulle capacità di ritenzione e conservazione culturale di un popolo che sceglie di autoemarginarsi, ma che soprattutto vede in quel periodo storico antecedente le sue origini umane e culturali.

Tra tutti gli esempi visti finora, escludendo anche il successivo, possiamo affermare che il contesto presentato dallo Huangyi è sicuramente quello più esauriente riguardo la questione dell'origine del *tianxia*. Mentre gli altri passaggi fanno riferimento al *tianxia* dando per assodate tutta una serie di precondizioni necessarie alla comprensione dell'origine di questo concetto, nello Shijing troviamo invece tutti gli elementi utili alla determinazione del processo ideologico creativo che ha portato allo sviluppo del *tianxia* come un concetto a sé, distaccato da forme embrionali di *tianxiaante litteram*. In questo contesto il *tianxia* viene compreso non solo per il suo valore geopolitico, ma anche per il ruolo fondamentale che esso svolge all'interno della politica ideologica messa in atto dagli Zhou per legittimare la loro ascesa. Come vedremo nella sezione dedicata alla disambiguazione dei termini di *tianxia* e *sifang*, *sifang* è di per sé nettamente diverso dal significato che gli viene attribuito in questa circostanza, quindi possiamo immaginare che gli Zhou abbiano effettuato questa accomunanza semantica per mantenere un linguaggio più vicino al vecchio lessico politico degli Shang. Quindi qui, sia *tianxia* che *sifang*, sono entrambi termini relativi tanto a una realtà geopolitica estesa, dipendente a sua volta dalla prospettiva ottica del Cielo, quanto a un impianto di dipendenza del divino sul terrestre e a un'ideologia di legittimità politica facente capo alla morale del sovrano.

#### 1.2.4 Il *Xiangongxu* 夔公盃

L'ultimo esempio che prenderemo in considerazione per questa sezione è l'incisione del *Xiangongxu* 遂公盃, un recipiente del tardo periodo Zhou, l'unico che riporta un'incisione contenente il termine di *tianxia*, ma che, comunemente all'esempio appena precedente, presenta una estensiva esposizione degli elementi fondamentali dell'impianto ideologico Zhou relativo al *tianxia*. Purtroppo l'affidabilità scientifica di questo reperto è tutt'ora un argomento largamente dibattuto e pertanto non può essere impiegato come prova fondante di una qualsiasi teoria, anche se comunque

resta un interessantissimo reperto archeologico che fornirà alla nostra ricerca una nuova prospettiva di studio. Principalmente, i dubbi in questione, sollevati dagli studiosi giapponesi Hirase Takao e Yasuhiro Takeuchi, sono principalmente relativi all'autenticità dell'oggetto; sembrerebbe infatti che l'uso linguistico dei termini *de* 德 e *fumu* 父母 che sembra essere molto simile alle modalità in uso durante gli stati combattenti, lasciando dubitare che l'oggetto, o anche solo la sua incisione, non sia risalente alla tarda epoca Zhou, ma appunto al periodo degli stati combattenti. Ad ogni modo neanche i dubbi espressi da questi due sinologi hanno basi sufficientemente fondate per mettere completamente in dubbio la validità dell'iscrizione dell'oggetto stesso.

L'argomento centrale trattato dall'iscrizione presente su questo manufatto bronzeo riguarda la leggenda di Yu il grande che domina le acque; una leggenda che vede come protagonista l'imperatore della dinastia Xia, Yu, prendere possesso del *tianming* grazie alla sua spiccata moralità, nonché capacità pratica dimostrata con l'attuazione di un piano efficace per il controllo e la gestione delle acque fluviali. Il testo originale di questa incisione recita:

天令禹尊（敷）土、隴山、濬川，廼（擣）方、執（设）征。降民监德，廼自作配卿（享）。民成父女（母），生我王，作臣。皋頹（贵）唯德，民好明德，（憂，读優）才（在）天下。用皋邵好，益□懿德，康亡（娛）不（丕）楸（懋），老（孝）友（）明，至（经）齐好祀，无（頁兇，讀凶）心。好德，婚媾亦唯协，天釐用考，申（神）復用友首（髮，讀祓）泉（祿），永孚于（寧）。鬲公曰：民唯克用兹德，亡悔（悔）。<sup>39</sup>

*Il Cielo diede a Yu l'ordine di delimitare i nove Zhou, aprendo vie tra i monti e dragando le acque, al fine. Egli accettò anche le spedizioni di guerra e l'imposizione sugli altri popoli. Gli venne affidato il compito di monitorare sul perseguimento della morale tra il suo popolo e adempiendo ai doveri a lui affidati, ottenne il favore del Cielo. Quando il sovrano divenne tale, giunsero al suo seguito i suoi ministri, i quali avevano la morale come unico valore da seguire nel giudicare il loro operato.*

---

<sup>39</sup> LIAN Shaoming 连劭名, *xianggongxu mingwen kaoshu* 鬲公盨铭文考述 (Ricerca testuale sull'iscrizione dello Xiangongxu), *Zhongguo Lishi Wenwu*, 4, 2003, p 51

*Quando anche il popolo ha occhi solo per la morale, il tianxia non può che trarne grande giovamento. Quando ciò sarà raggiunto, da lì si potrà proseguire verso una morale ancora più alta e solo allora il regno sarà pacificato e vittorioso in ogni circostanza. Prima della celebrazione dei riti sacrificali, si devono eseguire le abluzioni necessarie ed eseguire il rito con devozione. Anche i matrimoni devono essere stabiliti secondo la morale, poiché solo così si può essere in accordo con i principi celesti. Rimostrando pietà filiale verso i più anziani e gli antenati, scacciando il male tramite i riti si raggiungerà la pace. Il duca di Xian disse: “se il popolo riuscisse ad applicare questa morale, ogni calamità verrà scongiurata”<sup>40</sup>.*

Il *tianxia*, così come lo ritroviamo in questo contesto letterario, è parte di una dimostrazione giustificazionista operata da parte degli Zhou, i quali vogliono dimostrare come le dinamiche che portarono la loro casata a trionfare sul re Wu di Shang furono le stesse che portarono Yu il grande sul trono della dinastia Xia. Come argomentato da Qiu Xigui 秋夕贵, questo genere di artefatti in bronzo non era certamente un tipo di supporto pensato per istruire i possessori, se a questo si aggiunge anche che la leggenda era sicuramente precedente all'incisione stessa, si può facilmente supporre che questa fosse considerata come una leggenda storica, e quindi che riporta i fatti così come sono avvenuti<sup>41</sup>. Per supportare la teoria che questa incisione avesse un valore totalmente ideologico si può prendere in esame la trattazione che Sima Qian fece della questione di Yu il grande. Oltre allo *Xiangongxu*, anche le sezioni *Lüxing* e *Hongfan* mostrano un nesso fra l'operato di Yu e la volontà divina espressasi tramite il *tianming*, nello *Shiji*, invece, opera di uno storico ligo quale Sima Qian, questa componente sovranaturale viene alleggerita e a conferire il *tianming* a Yu il grande non era più il Cielo o Shangdi, bensì Shun<sup>42</sup>. Probabilmente a favorire questo tipo di visione storica fu anche la distanza che intercorreva sia a livello temporale, sia a livello culturale, fra gli Han e gli Xia: mentre gli Han e gli Xia non avevano alcun legame, gli Zhou vedevano in questa grande dinastia la loro progenie, tale nesso fu ovviamente sfruttato dagli Zhou per ottenere ciò che loro volevano. La visione di Sima Qian risulta quindi più distaccata e neutrale, poiché non era possibile per loro sfruttare questa leggenda a supporto della loro ideologia.

---

<sup>40</sup> Traduzione dal cinese di ZHU Fenghan 朱凤瀚, *xiangongxu mingwen chushi* 夔公盃铭文初释 (Prime note riguardo il *Xiangongxu*), in *Zhongguolishi wenwu*, 2002, 6, pp 28 – 34

<sup>41</sup> QIU Xigui 秋夕贵, *zhongguo chutu guwenxian shijiang* 中国出土古文献十讲 (Dieci discussion circa gli antichi reperti letterari cinesi), Shanghai, Fudan University Press, 2004, p 153

<sup>42</sup> ZHU, *xiangongxu*..., cit., pg. 34

Così come venne affidato a Yu, il *tianming* giunse nelle mani degli Zhou. Ciò su cui ci ammonisce questa incisione è l'importanza della morale in questo gioco di potere. Yu infatti non è stato solo in grado di portare a termine quei compiti – di per sé ardui – richiestigli dal divino quali il dominio sulle acque e la sottomissione dei popoli, ma è stato anche in grado di far discendere la morale su tutto il *tianxia*, recando benefici a tutto il popolo. La morale è lo standard su cui il sovrano e i suoi ministri si basano per portare avanti le loro politiche e per giudicare il loro stesso operato ed essi devono assicurarsi che anche il popolo persegua questo valore morale, poiché la ricerca perpetua della morale innesca un circolo virtuoso che porta l'intero regno all'ordine e alla pace. Come avevamo detto precedentemente, la morale si palesa soddisfacendo i bisogni e prendendosi cura del proprio popolo, il popolo, invece, contribuisce all'accrescimento della morale seguendo quei precetti esposti su questo recipiente: officiare i riti accostandosi con la giusta impostazione emotiva e sentimentale, rimanendo rispettosi nei confronti degli antenati, e seguendo le norme rituali, e anche i matrimoni devono essere basati sulla morale.

Il concetto di *tianxia* contenuto all'interno di questo bronzo ha anche qui una valenza prettamente geopolitica: il passaggio in cui esso è contenuto - “[...]il *tianxia* non può che trarre grande giovamento.” – enfatizza infatti l'immagine del *tianxia* come un'entità geografica all'interno della quale si intrecciano dinamiche politiche e sociali, le quali pongono il popolo al loro centro e strettamente dipendenti dall'operato del sovrano. Non si tratta quindi il *tianxia* in un'ottica strettamente religiosa come abbiamo visto nello Shijing, ma viene piuttosto inquadrato in una prospettiva subordinata alle circostanze relative alla morale; il benessere del *tianxia* dipende solamente da come viene espletato il dovere morale del sovrano, dei ministri e del popolo. Anche in questo caso non si discutono le caratteristiche fisiche del *tianxia*, quali le dimensioni o i confini, ma possiamo comunque evincere che i suoi limiti siano quelli del potere temporale del sovrano e religiosi del Cielo.

### **1.3 Il *tianxia* in epoca pre-Qin**

In questo periodo il concetto di *tianxia* raggiunge decisamente il suo zenit evolutivo, da questo momento in poi non sarà semplicemente un termine che compare all'interno delle iscrizioni o delle opere letterarie come sostituto di *sifang* o come parte integrante dell'ideologia Zhou, ma comincerà a divenire un argomento fondamentali per le discussioni filosofico politiche in seno alle cento scuole. Molti

pensatori, dal periodo delle primavere e autunni, fino alla fine degli stati combattenti, tratteranno il *tianxia* in maniera ben più dettagliata di come era stato fatto fino a quel momento. Il *tianxia* in quest'epoca risponde infatti ai bisogni di conquista che i sovrani feudali avevano cominciato a sentire man mano che ci si avvicinava alla fine del periodo degli Zhou occidentali, caratterizzato da un sistema feudale all'interno del quale non esistevano lotte per l'ingrandimento territoriale, quanto per il rafforzamento di un sistema basato sul riconoscimento formale dell'autorità religiosa Zhou e ci si addentrava invece in un periodo in cui le lotte tra i vari stati erano principalmente finalizzate all'annessione e alla distruzione degli altri stati<sup>43</sup>. Quindi l'autorità Zhou comincia a divenire sempre più un potere prettamente religioso, piuttosto che politico. Soprattutto dopo lo spostamento della capitale a Luoyi, l'odierna Luoyang, sotto il re Ping, i Zhou dovettero sfruttare l'appoggio offertogli dal regno di Zheng, poiché essi stessi non erano neanche in possesso di una forza militare propria. Si palesava in questo periodo che ben presto il potere in senso lato si sarebbe accentrato tra le mani di chi avrebbe avuto la maggiore forza militare. Molti testi di quest'epoca predissero che ci sarebbe stato un *zhongguo* che avrebbe preso il potere a scapito dei suoi avversari<sup>44</sup>.

Ciò che tratteremo qui sarà un breve *excursus* del termine *tianxia* nell'epoca delle Primavere ed Autunni e degli Stati Combattenti, poiché questo periodo storico ha fornito ben più ampi spunti di discussione sul fronte concettuale, soprattutto in virtù della fissazione all'interno della coscienza cinese del termine "*tianxia*" e del suo valore filosofico-politico.

### 1.3.1 "*Shijing – Beishan*" e l'inizio della monarchia dispotica

Molti studiosi rintracciano nella poesia Beishan 北山 dello *Shijing* una delle più importanti fonti storiche riguardanti il sorgere di una mentalità monarchica. Un passo in particolare di questo brano è stato spesso citato decontestualizzato da autori dell'epoca per poterne manipolare il contenuto arbitrariamente e fare il proprio gioco. La sezione *Xiaoya*, dove troviamo collocata questa poesia, viene fatta risalire al tardo periodo Zhou occidentali, il che significa che una concezione di monarchia unitaria esisteva già in questo periodo, se non da prima, ma ciò a cui si dovrà prestare attenzione nel nostro caso è la differenza che intercorre tra una monarchia unitaria

---

<sup>43</sup> SABATTINI, Mario e SANTANGELO, Paolo, *Storia della Cina*, Roma, Laterza, 2005, p 89

<sup>44</sup> YOU, sifang,tianxia, qunguo..., cit., p 67

ancora influenzata dalla mentalità del *sifang* come avveniva in questo periodo e una puramente volta al *tianxia* come sarà di lì a poco. Inoltre, la monarchia in questa poesia non è solo lo sfondo sulla quale essa si pone, ma è anche l'oggetto della sua satira, mirata principalmente a contestare i risultati e le politiche del sovrano Zhou.

Il passo in questione recita:

薄天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣<sup>45</sup>

*Under the wide heaven,*

*All is the king's land.*

*Within the sea-boundaries of the land,*

*All are the king's servants.*<sup>46</sup>

Il verso sembra fin qui essere una specie di ode al potere politico del sovrano, al quale appartengono tutte le terre del *tianxia* – le aree che si estendono al disotto del cielo – e il quale domina su tutti gli individui inclusi entro i confini del *tianxia*. Essendo però questa una poesia satirica, capiamo bene che queste parole sono soltanto quella velata patina di scherno che differenzia la critica dalla satira. Gli studiosi presumono che l'autore volesse criticare l'attuale re Zhou, rimpiangendo, per così dire, i tempi del re Cheng e del re Kang<sup>47</sup> e che, di conseguenza, il *tianxia* a cui egli fa riferimento non apparterebbe al sovrano a lui contemporaneo.

La questione fondamentale riguardo questo verso della poesia è che molto probabilmente è in realtà già una citazione di per sé. Tutti gli autori che successivamente citarono questo passaggio usarono la formula *shiyue* 诗曰, letteralmente “la poesia recita” o anche “lo Shijing recita”, quando l'autore della poesia sembrerebbe effettivamente aver citato le parole di Shun e ciò è riportato chiaramente nel *LüshiChunqiu*:

---

<sup>45</sup> LEGGE, James, *The She king...*, cit., pp 360 – 361

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> ZHANG Qicheng 张启成, “*Shijing*” *zhong de Shun shi* – “*Xiaoya – Beishan*” “*botianzhixia*” *siju jiedu* 《诗经》中的舜诗 – 《小雅 – 北山》 “薄天之下” 四句解读 (Le poesie di Shun nello Shijing – Analisi del passo a quattro caratteri dello Xiaoya – Beishan “*botianzhixia*”), in *wenshi zaizhi*, 2010, 145, pg. 56

“其遇时也，登为天子，贤士归之，秀士从之，丈夫女子振振殷殷，无不戴说（悦）。舜自为诗曰：‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’所以见尽有也”。<sup>48</sup>

*Then he encountered the right time and ascended to the position of Son of Heaven. Worthy scholar-knights joined him, the myriad of peoples praised him, men and women applauded and cheered, and everyone honored him and delighted in him. Shun himself composed a*

*lyric:*

*all that is under the sky*

*Is the king's land*

*All within the borders of this land*

*Are the king's subject*<sup>49</sup>

Vediamo chiaramente che qui è Shun in persona a recitare quello stesso verso contenuto nel Beishan, ma anche Mencio e Hanfeizi collegano questo passaggio con la figura di Shun; Mencio la propone in questo modo:

孔子曰：「天無二日，民無二王。」舜既為天子矣，又帥天下諸侯以為堯三年喪，是二天子矣。」咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣如何？」曰：「是詩也，非是之謂也，勞於王事而不得養父母也。」<sup>50</sup>

*According to Confucius, "there cannot be two kings for the people, just as there cannot be two suns in the heavens" If Shun had already become Emperor, then for him to lead the feudal lords in the observance of three years' mourning for Yao would have meant two emperors.'*

*'That Shun did not treat Yao as a subject,' said Hsien-ch'iu Meng, 'is now clear to me. But the odes say,*

*There is no territory under Heaven which is not the king's;*

*There is no man on the borders of the land*

*Who is not his subject.*

*Now after Shun became Emperor, if the Blind Man was not his subject, what was he?'*

*This is not the meaning of the ode, which is about those who were unable to minister to the needs of their parents, as a result of having to attend to the king's business*<sup>51</sup>

<sup>48</sup> KNOBLOCK, Johnny e RIEGEL, Jeffrey, *The Annals of Lü Buwei*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p 324

<sup>49</sup> *Ibidem*

<sup>50</sup> MENCIO, *Chinese Classics: Chinese-English Series: Mencius*, Traduzione e cura di D.C. Lau, Hong Kong, The Chinese University Press, 1979, vol 2, pg 184 – 187

<sup>51</sup> *Ibidem*

Mencio non smentisce che sia Shun ad aver composto o recitato questa poesia, anzi lascia piuttosto intendere che fra questa poesia e questo sovrano sussista uno stretto legame. Hanfeizi invece la propone in questo modo, dandone una prospettiva completamente diversa:

瞽瞍为舜父而舜放之，象为舜弟而（舜）杀之。放父杀弟不可谓仁。妻帝二女而取天下，不可谓义。仁义无有，不可谓明。《诗》云：‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’信若《诗》之言也。是舜出则臣其君，入则臣其父，妾其母，妻其主女也。<sup>52</sup>

*Ku-sou was Shun's father but Shun exiled him; Hsiang was Shun's brother, but Shun killed him. Who exiled his father and killed his brother, could not be benevolent. Nor could one who married the emperor's two daughters and took the rule over All-under-Heaven be called righteous. Who was neither benevolent nor righteous, could not be called enlightened. It is said in the book of poetry:*

*Under the whole heaven,  
Every spot is the sovereign's ground;  
To the borders of the land,  
Every individual is the sovereign's minister.*

*As against the principle in this poem, Shun in public made his ruler a minister, and in private his father a man-servant, his mother a woman-servant, and his master's daughters wives.<sup>53</sup>*

La prospettiva divergente tra confucianesimo e legismo risiede nel giudizio espresso nei confronti delle gesta di Shun e dalla conseguente lettura parziale della questione. Per i legisti, infatti, Shun avrebbe peccato in superbia, passando con la violenza sui legami familiari, completamente cieco rispetto la pietà filiale che lega i rapporti all'interno della famiglia e con ciò si sarebbe dimostrato un esempio negativo per la società, la quale seguendolosarebbe stata condotta al caos. Se invece avesse realmente seguito l'insegnamento contenuto in quella poesia, avrebbe reso suoi sudditi anche coloro che ha piuttosto preferito cacciare o mettere a morte. È inoltre significativo che il termine usato per indicare il modo tramite cui Shun prende il potere sia "usurare", "prendere con le proprie mani", piuttosto che "ottenere".

---

<sup>52</sup> D.C. LAU (a cura di), *A Concordance to the Hanfeizi*, Cuhk Ics the Ancient Chinese Texts Concordance Series, Philosophical Works No. 42, Hong Kong, The Commercial Press, 2000, p 153

<sup>53</sup> Hanfeizi, *The Complete Works of Han Fei Tzu: a Classical of Chinese Political Science*, traduzione e cura di W.K Liao, Londra, Arthur Probsthain, 1959, Vol 2, p 314

Ci sono altri esempi relativi alle citazioni del Beishan, Hanfeizi stesso cita una seconda volta questo verso:

温人之周，周不纳。客即对曰：“主人也。”问其巷而不知也，吏因囚之。君使人问之曰：“子非周人，而自谓非客何也？”对曰：“臣少而诵《诗》，《诗》曰‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣’。今周君天下，则我天子之臣，而又为客哉？故曰主人。”君乃使吏出之。<sup>54</sup>

*Once a man of Wen went to Chou, but the Chous would not admit any alien. “An alien?” asked a Chou official. “No, a native” was the reply. The official then asked him about the alley he was living in, but he did not know. Therefore he put him under arrest. The ruler of Chou then sent men to ask him, “You are not a native of Chou, but why did you say you were not an alien?” In reply the man said: “Since thy servant was a child, he has been reciting the poem saying:*

*Where'er their arch the heavens expand,  
The King can claim the land below,  
Within the seabounds of the land,  
At his summons come or go.*

*Now that Your Majesty is the Son of Heaven, the servant is one of his subjects. The can thy servant be both a subject and an alien to His Majesty? So, thy servant said he was a native.” Thereupon the Ruler ordered him to be released.<sup>55</sup>*

Questo racconto, presente sia nello Hanfeizi che nello Zhan Guo Ce, evidenzia particolarmente l'idea di unità e centralità del potere politico nella Cina dell'epoca. In questo caso, l'uomo di Wen è il personaggio virtuoso che dimostra una grande padronanza della cultura classica, nonché una spiccata sagacia, armi che usa per dimostrare al sovrano Zhou il *tianxia* è un corpo geopolitico unitario, diviso solo da confini statali formali che non dividono a livello concreto i gruppi mani sotto nessun aspetto della vita politica o sociale. Lo stato di Zhou, dal punto di vista del sovrano e dei suoi abitanti, era in una posizione più elevata rispetto agli altri stati del regno, ma in realtà, come ben spiegato dall'uomo di Wen, tutti gli stati e tutti gli abitanti del *tianxia* sono uguali, proprio perché è nelle trame ideologiche del *tianxia* l'idea di un corpo geopolitico e sociale unitario. In questo aspetto troviamo anche un distacco fra il *tianxia* e il *sifang*, mentre il primo punta all'unità dei popoli e degli stati, ponendoli su un piano di eguaglianza, il secondo invece seziona le zone in base alla loro

<sup>54</sup>D.C. LAU (a cura di), A Concordance to the Hanfeizi..., cit., pp 47 – 48

<sup>55</sup>Hanfeizi, *The Complete Works of Han Fei Tzu...*, cit., p 233

collocazione all'interno di una struttura ben precisa e le fa corrispondere a una scala di valori relativa alle singole posizioni. Anche se il *tianxia* rimane intriso dell'ideologia della centralità ereditata dagli Shang, il centro in quanto tale perde il suo valore aggiunto, soprattutto per via della perdita di quelle dinamiche religiose inerenti al centro che appartenevano alla spiritualità Shang. You fa notare a riguardo che, nonostante il sistema politico e strutturale dei *sifang* fosse crollato e praticamente inesistente, le concezioni ideologiche relative a esso erano però ancora in vigore e sezionavano il regno in due aree: Zhou, quindi l'area dello stato centrale appartenente al sovrano, e i *sifang*, ovvero l'area in cui risiedevano tutti gli altri stati. Zhou aveva quindi due significati diversi, uno stretto e uno ampio, dove quello stretto indicava Zhou come la sola area dello stato di Zhou, mentre quello ampio vede Zhou come l'insieme dello stato centrale e degli stati vassalli. In base a questa analisi, You afferma che in questo passaggio dello Hanfeizi si può rintracciare la forte influenza che l'ideologia dei *sifang* continuava ad avere sugli Zhou<sup>56</sup>.

In tutti questi esempi viene quindi messa in risalto l'unità territoriale e sociale proveniente dalla ideologia del *tianxia*, nonché la capacità di questo sistema di accogliere e assimilare nuove entità geopolitiche, soprattutto se confrontato col *sifang*. Potremmo infatti considerare centrifuga la forza che caratterizza il *tianxia* e centripeta quella caratteristica del *sifang*. Difatti la concezione di *tianxia* sarebbe stata sviluppata dai pensatori e dai sovrani degli stati combattenti per superare il limite del "*guo*", il paese, e aumentare le possibilità di assimilazione di nuove entità<sup>57</sup>. Ed è difatti ciò che avviene realmente, se consideriamo che l'uomo di Wen dà per scontata una uguaglianza fra gli uomini di un medesimo regno, seppur appartenenti a stati diversi. Si tratta quindi di una uguaglianza che è già discesa fino al popolo.

### 1.3.2 *tianxia zhi zhong*, la logica del centro nel periodo pre- Qin

Si era precedentemente accennato a come i *sifang* avessero una struttura interna costruita sugli spazi presenti all'interno del territorio del regno, ai quali era poi aggiunto un valore proprio in base alla loro dislocazione. Conseguentemente, si erano considerate le differenze che intercorrono su questo piano tra il *sifang* e il *tianxia* degli stati combattenti, risultanti in una tendenza all'unità in termini geopolitici e sociali all'interno dell'ideologia del *tianxia*. Nonostante ciò il *tianxia* rimane parte di

---

<sup>56</sup>YOU, *sifang,tianxia, qunguo...*, cit., pg 62

<sup>57</sup>YOU, *sifang,tianxia, qunguo...*, cit., pg. 63

una struttura fondamentale per la coscienza identitaria del regno Zhou, sebbene non fosse di matrice geografica.

Proprio a partire da questo punto di vista diventa più nitida la dinamica che trasforma il *tianxia* da un concetto di fondo sul quale vengono illustrate teorie politiche e filosofiche, come avvenne fino alle primavere ed autunni, a un vero e proprio tema centrale delle speculazioni filosofiche dell'intelligenza cinese dell'epoca<sup>58</sup>. La struttura a cerchi concentrici a cui ci riferiamo è limpidamente esposta da Mencio, il quale schematizza gli elementi compenetranti facenti parte di questo impianto, sottolineandone il legame fondamentale:

孟子曰：“人有恒言，皆曰，‘天下国家。’天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”<sup>59</sup>

*Mencius said, ‘there is a common expression “the Empire, the state, the family”. The Empire has its basis in the state, the state in the family and the family in one’s own self.’*<sup>60</sup>

*Mencio disse: ‘Gli uomini spesso dicono ‘il tianxia, il paese, la famiglia’. Il fondamento del tianxia è il paese, il fondamento del paese è la famiglia, il fondamento della famiglia è l’individuo.*

La struttura tripartita si costituisce quindi dal *tianxia*, la fascia più esterna delle tre, onnicomprensiva e unitaria. Il *tianxia* trova il suo fondamento nel paese, il *guo*, poiché esso non è altro che la denominazione di un gruppo di più *guo*, i quali, a loro volta, sono fondati su di un altro elemento: la famiglia. La famiglia è il più piccolo dei tre gruppi di cui parla mencio, ed esso si forma sul singolo individuo. Questo ingrandimento verticalizzante, che si origina dall'individuo e culmina col *tianxia*, lascia intendere immediatamente l'importanza che la tradizione filosofico politica cinese attribuiva al lavoro del singolo individuo nei confronti del benessere che esso poteva apportare al *tianxia*.

Già da questo esempio di Mencio vediamo che anche nel *tianxia* esistono delle dinamiche di dipendenza centripete che accentrano il potere nelle mani di un solo individuo, genericamente identificato con il sovrano, il *tianzi*, anche se non è da sminuirsi il ruolo che giocano tutti gli individui del *tianxia*. A tal proposito, riprendendo lo schema riguardante la struttura politica dei *sifang* formulato da Matsui, notiamo

<sup>58</sup> YOU, *sifang, tianxia, qunguo...*, cit., p 64

<sup>59</sup> MENCIO, *Chinese Classics...*, cit., Vol 1, pp 140 – 141

<sup>60</sup> *Ibidem*

che esso è lo stesso *iter* di interdipendenza descritto da Mencio. Inoltre esso ricalca anche l'*iter* di potere che discende dal Cielo su di un singolo individuo e poi si sviluppa in verticale raggiungendo i vari livelli della stratificazione geopolitica, quindi prima raggiungono la famiglia, poi il paese e infine l'intero *tianxia*. Questo importante ruolo giocato dalla centralità rimane quindi vivo anche durante il periodo degli stati combattenti e continua a essere un argomento spesso discusso dai letterati dell'epoca.

Dietro l'interdipendenza centripeta dei gruppi c'è quindi un discorso di accentramento, sia del potere, sia geografico; quest'ultimo, ovvero il centro del *tianxia*, veniva genericamente identificato con una zona, più o meno ampia, situata all'interno del medio corso del fiume Giallo. Il più delle volte questa zona veniva identificata con l'area dei *sanjin*, 三晋 denominazione di gruppo usata per i tre paesi di Zhao, Wei e Han degli stati combattenti, o con Luoyi, l'odierna Luoyang:

“今韩、魏，中国之处，而天下之枢也。”<sup>61</sup>

*Oggi Han e Wei sono l'area del zhongguo, ovvero l'asse del tianxia*<sup>62</sup>

Lo *Zhan Guo Ce* afferma in questo passaggio che Han e Wei sono l'asse centrale del *tianxia*. Questi stati, due dei tre paesi che formano i Sanjin, sono in realtà situati attorno all'area di Luoyang, quindi risulta comprensibile il perché tale città fosse spesso considerata il centro del regno.

Per quanto riguarda l'accentramento a livello concettuale, troviamo alcuni esempi che identificano il centro del *tianxia* come il luogo in cui risiede il sovrano. Questa concezione non è di certo nuova, anzi trae piuttosto le sue origini dalla dinastia Shang – o addirittura dalla dinastia Xia, sin dalla quale al sovrano spettava la posizione di massima centralità geografica. Questa idea del centro come residenza del sovrano è presente in opere quali lo *Xunzi*:

---

<sup>61</sup> D.C. LAU (a cura di), *A Concordance to the Zhan Guo Ce, The Ancient Chinese Text Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial press, 1992, p 31

<sup>62</sup> Traduzione dal cinese di WANG Shouqian 王守谦, “*zhan guo ce quany*” 战国策全译 (Traduzione completa del *Zhan Guo Ce*), Guizhou, *Guizhou Renmin Chubanshe*, 1992, p 146

欲近四旁，莫如中央。故王者必居天下之中，礼也。<sup>63</sup>

*If one wants to be near the Four Sides, no location is better than the heartland. Thus, one who is king must dwell in the center of the world. This accords with ritual principles.<sup>64</sup>*

*Per poter essere vicini ai quattro lati, niente è meglio del centro. Perciò il sovrano risiede al centro del tianxia, è la ritualità.*

Le radici della centralità vengono rintracciate all'interno della storia della dinastia Xia, la quale si sarebbe stanziata nella zona del monte Song a ovest di Luoyang dopo aver sconfitto la tribù di Yan, la quale si ritirò disperdendosi in tutte le direzioni. La zona passata sotto il controllo della tribù di Huang venne sacralizzata come il centro dello spazio universale, zona da cui era possibile controllare e dominare tutto il regno. Istituito questo valore della centralità gli Xia crearono la dinamica di dominio radiante che dal centro si espande verso i *sifang* e, assieme allo sviluppo di altre dinamiche quali l'assimilazione delle diverse culture dei *sifang* e alla pratica del controllo delle acque, sorse il primo regno della Cina<sup>65</sup>.

Come vedremo nella sezione dedicata alla disambiguazione del termine *sifang*, l'idea di centro che determina le zone al suo esterno in opposizione a esso sussiste anche durante l'epoca degli Shang e viene poi riproposta in maniera esplicita dal duca di Zhou proprio in riferimento a Luoyi. Già dopo la vittoria del re Wu sugli Shang egli fece un discorso al popolo vinto, a noi giunto grazie a una iscrizione conservata su di un artefatto denominato *hezun* 何尊, nel quale il sovrano Zhou afferma che la terra su cui essi vivono è il *zhongguo* e con ciò si riferisce proprio a Luoyi. Successivamente, come riporta lo Shiji, il re Cheng portò a compimento la volontà del re Wu ed edificò una nuova città sulle rovine della dinastia Shang e questa divenne il polo per la guida economica e politica del paese e con l'apporto del duca di Zhou assunse una valenza culturale e rituale notevole. Il passo dello Shiji in questione riporta come segue:

---

<sup>63</sup> XUNZI, *A Translation and Study of the Complete Works*, traduzione di John Knoblock, Stanford, Stanford University Press, 1994, Vol 3, p 207

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> LI Jiuchang 李久昌, "*tianxia zhi zhong yu liechaodu luo*", 天下之中与列朝都洛, in *Henan Social Science*, 15, 5,7, 2007 pg. 114

“成王在丰, 使召公复营洛邑, 如武王之意。周公复卜申视, 卒营筑, 居九鼎焉。曰:‘此天下之中, 四方入贡道里均。’”<sup>66</sup>

*King Ch'eng stayed at Feng and had the Duke of Shao revive construction of Lo City, as King Wu intended. The Duke of Chou again consulted the oracle and [went there] to inspect. Finally, when they finished construction he put the Nine Tripods there. He said, “this is the center of the world. When people from the four quarters pay tribute, the distance will be equal for them”*<sup>67</sup>

Lo *Shiji* ci conferma qui l'importanza per il sovrano, ma soprattutto possiamo notare che dietro la scelta del *tianxia* vi è una prassi analitica ben precisa volta a determinare alcune caratteristiche geografiche, geomantiche, spirituali e identitarie, che stabiliscono quale sia il centro del *tianxia*. A tal proposito nel *Zhouli* sono spiegati nel dettaglio quali sono i requisiti minimi a cui deve rispondere la zona candidata affinché si possa considerare centro del *tianxia* o dei *sifang* stando alle misurazioni del duca di Zhou, queste analisi confermano Luoyang come centro esatto del regno, pienamente in linea con le tradizioni culturali delle due dinastie precedenti. Xunzi e lo *Zhan Guo Ce* hanno quindi riportato separatamente due tratti distintivi del centro del *tianxia*, ovvero il centro come sede del sovrano e il centro come area di Luoyi.

In definitiva, da un punto di vista filologico il *tianxia* di epoca pre-Qin è un tema trattato ben più frequentemente dai letterati dell'epoca e non più una semplice denominazione usata in memorie storiche. Il *tianxia* assume quindi un valore diverso durante questo periodo storico, soprattutto per via dei forti cambiamenti sociopolitici che investono tutto il regno Zhou man mano che si affretta la lotta per la conquista dell'egemonia politica.

#### **1.4. Disambiguazione dei sinonimi**

In questa sezione si cercherà di determinare le differenze sostanziali fra il termine “*tianxia*” e gli altri termini a lui genericamente accostati quali: *sifang* e *zhongguo*; annunciando brevemente il loro profilo linguistico e filosofico.

---

<sup>66</sup> SIMA Qian, *Shiji* 史记 (Memorie Storiche), Pechino, *Zhonghua Shuju*, 1979, p 133

<sup>67</sup> SIMA Qian, *The Grand Scribe's Records*, traduzione di Tsai-Fa Cheng, Zongli Lu, William H. Nienhauser, JR. e Robert Reynolds, a cura di William H. Nienhauser, JR., Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1994, vol 1, p 65

### 1.4.1 *Zhongguo* 中國

Discutendo circa l'origine del termine "*zhongguo*" 中國, che ad oggi indica la Repubblica Popolare Cinese e che viene letteralmente tradotto come "paese di mezzo", e le sue differenze con "*tianxia*", si prosegue quel discorso di centralità affrontato pocanzi, partendo però da un diverso punto di vista.

Si era accennata l'esistenza di un manufatto, risalente ai primi periodi Zhou, denominato *hezun*, il quale presentava una incisione riguardante il discorso fatto dal re Wu al termine della guerra contro Shang al popolo sottomesso contenente il termine *zhongguo* in riferimento alla città di Luoyi, sulla quale egli avrebbe voluto edificare la propria capitale, *chengzhou*. Luoyi era stata successivamente definita dal duca di Zhou come "il centro del *tianxia*", per via delle sue caratteristiche geofisiche e geomantiche che la rendevano conforme agli standard richiesti. Inoltre, tale città era anche simbolo di un'identità che legava gli Zhou alla dinastia Xia, dalla quale discendevano, e che era stata il centro del regno lungo tutto il periodo precedente alla presa di potere degli Zhou.

Analizzando ora la questione a partire dal punto di vista del termine "*zhongguo*", considerando l'odierna traduzione di questo sorge spontaneo il dubbio su cosa intendesse veramente il re Wu quando lo pronunciò davanti alla popolo sconfitto. Se il re Wu avesse veramente inteso *zhongguo* come paese di mezzo avrebbe posto al centro della sua discussione l'intero regno Shang, quando invece è globalmente accettata l'idea che *zhongguo* stesse a indicare la sola Luoyi. Alcune teorie filologiche riguardanti il termine particolare usato dal sovrano Zhou sembrerebbero confermare questa teoria secondo cui *zhongguo* non indichi un paese, quanto una città.

Il termine *guo* nella sua forma non semplificata 國 presenta al suo interno il carattere 或, il quale è costituito da *ge* 戈 e *kou* 口. Il carattere di *huo* è stato approfonditamente studiato da filologi giapponesi e cinesi i cui studi hanno genericamente concluso che il significato basilare del termine *guo* si sia evoluto da "territorio delimitato da confini" a "città circondata da terre a essa connesse"<sup>68</sup>. La spiegazione filologica di questo termine è probabilmente la più diffusa, ma stando a Zhang, non è in realtà il senso più diffuso di questo termine. Tra le altre possibili

---

<sup>68</sup> ZHANG, *zhongguo yu tianxia...*, cit., 177

spiegazioni di questo termine, quella più frequente sembra essere “corpo politico costituito da più città”, rintracciata nello *Shangshu* e in altre incisioni d'epoca Zhou occidentali. Ciò non toglie che l'esempio analizzato estratto dallo Hezun assuma il primo di questi due significati, ovvero “città posta al centro di tutte<sup>69</sup> le entità politiche della sua epoca in una posizione equidistante da ognuna di queste”.

Sebbene avessimo detto che *zhongguo* nel primo periodo Zhou venne usato per indicare Luoyi e non il regno Shang, vi è comunque la possibilità che un altro significato di questo termine fosse proprio quest'ultimo. Sin dalla presa di potere da parte degli Zhou, il popolo della nuova dinastia continuò per lungo tempo a riferirsi a sé come il popolo occidentale *xiren* 西人 proveniente dalle terre occidentali *xitu* 西土. La concezione spaziale degli Shang pose al centro della realtà geografica la dinastia regnante, mentre gli Zhou rimasero all'interno della loro area originaria situata nella zona ovest dello Henan. Difatti, dopo la fine della dinastia Xia, gli Zhou cominciarono un periodo di nomadismo a metà fra il regno Shang e le terre dei nomadi dell'ovest, finché poi non tornarono nelle loro terre originarie per cominciare la loro lotta per la presa del centro e del potere. Testimonianze a riguardo sono conservate nello *ShuangshuDagao*, *Kanggao* e *Jiugao*, mentre nello *Shangshu Zicai* è contenuto il passo contenente *zhongguo* inteso come “regno Shang”:

皇天既付中国民越厥疆土于先王，肆王惟德用，和怿先后迷民，用怿先王受命。已，若兹监！”  
惟曰：“欲至于万年，惟王子子子孙孙永保民。”<sup>70</sup>

*Great Heaven having given this Middle Kingdom with its people and territories to the former kings, do you, our present sovereign, display your virtue, effecting a gentle harmony among the deluded people, leading and urging them on; so (also) will you comfort the former kings, who received the appointment (from Heaven).*<sup>71</sup>

Questo stesso significato è rintracciabile anche in una poesia dello Shijing intitolata Tang, in cui l'autore imita in maniera satirica il tono con cui il re Wen di Zhou condannava il re Zhou di Shang, fatta risalire al tardo periodo Zhou. Anche in questo caso *zhongguo* indicherebbe lo stato Shang in quanto esso è il corpo politico che risiede al centro esatto del regno, equidistante da tutte le altre strutture politiche e dai

<sup>69</sup> ZHANG, *zhongguo yu tianxia...*, cit., pg.179

<sup>70</sup> D.C. Lau (a cura di), *A Concordance to the Shangshu*, cit., p 35

<sup>71</sup> LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 3*, Hong Kong, The Author, 1871, p 418

gruppi umani. Difatti, checché si rintracci il significato di questo termine, la spiegazione più corretta che si possa trovare è in realtà proprio questa di centro di un'area geografica con un determinato valore politico, che si viene poi a concretizzare nei termini di una singola città o stato a seconda del periodo storico in cui si colloca o a cui fa riferimento.

Nel successivo periodo delle primavere ed autunni “*zhongguo*” subì una sorta di ampliamento semantico, continuando però a rispondere a quel principio regolatore che aveva determinato i suoi significati nelle epoche precedenti. Durante le primavere ed autunni questo termine andò a indicare uno spazio geopolitico nettamente più ampio, arrivando a comprendere tutti gli stati vassalli del regno Zhou. All'interno dello *Zuozhuan*, in particolar modo, troviamo un gran numero di esempi in cui *zhongguo* indica l'insieme degli stati vassalli; in uno di questi si dice che per ottenere il servizio degli stati vassalli bisognava esercitare la morale, mentre per tenere a bada i quattro popoli barbari esterni al regno Zhou si doveva usare la forza - 德以柔中國，刑以威四夷<sup>72</sup>. Il gruppo di stati vassalli di Zhou si identifica in una sola entità, il *zhongguo*, alla quale si contrappone *siyi*, le quattro popolazioni barbare stanziate nei territori esterni al regno Zhou.

Zhang Qixian individua sette diversi significati di *zhongguo* durante il periodo degli Stati Combattenti<sup>73</sup>. Tuttavia, in linea di massima, i principi di questi significati non sono poi divergenti da quelli delle epoche passate; generalmente sono sempre strettamente correlati all'idea di centralità intesa come zona in cui risiede il sovrano, di conseguenza alla zona di Luoyi e dei Sanjin, per poi ampliarsi e raggiungere le dimensioni dell'area del *zhongyuan*. Procedendo proprio in questo ordine, Mencio e lo Zhengyi riportano *zhongguo* come luogo di residenza del sovrano, rimanendo sulla linea di pensiero che durante il primo periodo Zhou inseriva *zhongguo* nel contesto della capitale imperiale, come Chengzhou o Haojing. Lo stesso avvenne per i Sanjin, ovvero gli stati di Han, Zhao e Wei, che erano sempre stati considerati come il centro del *tianxia* in quanto area circostante Luoyi. Durante gli stati combattenti questi tre stati erano ancora al centro fisico del regno, pertanto continuarono a essere considerati come il centro; gli esempi a tal proposito che ci sono pervenuti sono però per la maggior parte provenienti frutto di autori originari di quelle zone, quali Hanfeizi, ad esempio.

---

<sup>72</sup> D.C. LAU, *A Concordance to the Chunqiu Zuozhuan, The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial Press, 1995, p 105

<sup>73</sup> ZHANG, *zhongguo yu tianxia...*, cit., pp. 218 - 234

Un'altra serie di esempi attribuisce a *zhongguo* diversi significati, principalmente relativi a un'area molto ampia che si configura soprattutto per la sua appartenenza al regno Zhou o in contrasto all'idea delle popolazioni barbare. L'identità del centro si crea proprio a partire dalla presenza di zone marginali e lo stesso avviene per i popoli che vi abitano. Anche in questo caso troviamo riproposto un significato che *zhongguo* aveva già assunto durante l'epoca delle Primavere ed Autunni, ovvero il significato di "gruppo di stati vassalli del sovrano Zhou" e viene rintracciato prevalentemente nel *Gongyangchuan* e nel *Guliangchuan*. Di superficie equivalente a questi stati vassalli vi è il concetto di *jiuzhou*, originatosi principalmente in seno alla leggenda di Yu il grande che domina le acque. *Jiuzhou*, tra tutti i suoi usi, mostra una certa tendenza a indicare sia i territori compresi all'interno delle aree di dominio cinese, sia i territori presieduti dai barbari, quindi può indicare tanto il *tianxia*, quanto il *tianxia* con l'aggiunta dei territori dei *siyi*. Molti pensatori dell'epoca degli Stati Combattenti usarono in termine *zhongguo* per indicare i *jiuzhou*, tra essi vi erano Zhuangzi, Xunzi, Guanzi, ma anche il Liji si riferiva ai *jiuzhou* usando questo termine. Altre volte però, un gran numero di filosofi hanno utilizzato il termine *zhongguo* per esprimere il concetto di *zhongyuan*, ovvero l'area della pianura centrale che pone l'odierno Henan al suo centro, ma che in termini di geografia politica degli Stati Combattenti significa che erano inclusi tutti gli stati vassalli, tranne che gli stati di Qin, Chu e Wu, i quali erano stanziati nelle aree più marginali del territorio.

La differenza sostanziale fra *zhongguo* e *tianxia* è che il primo di questi due termini aveva una doppia valenza, una indicante un'area geografica e un'altra relativa a una opposizione identitaria che contrapponeva *zhongguo* e *siyi*, mentre il *tianxia* era privo di questa ultima implicazione. Infine *zhongguo* può essere rivisitato come la parte centrale di un *tianxia* geograficamente più ampio che abbraccia anche i *siyi*, oltre che la parte contenuta tra essi, ovvero il *zhongguo*. 'Dal punto di vista semantico *tianxia*, *zhongguo* e *guo* non sono affatto equivalenti, indicano piuttosto entità territoriali diverse poste a tre livelli gerarchici completamente diversi'<sup>74</sup>. *Zhongguo*, a differenza di *tianxia*, è privo della componente ideologica e religiosa che inserisce il *tianxia* all'interno di un sistema di pensiero ben strutturato da cui è dipesa la legittimità politica degli Zhou e delle dinastie a venire.

---

<sup>74</sup>SCARPARI, Maurizio, 'Sotto il cielo': la concezione dell'impero nella Cina antica, in *Semantiche dell'Impero*, 2008, p 25

#### 1.4.2 *Sifang* 四方

*Sifang* è un elemento che precede in termini in cronologici la venuta dell'idea di *tianxia*, e che molto probabilmente può essere anche indicato come la sorgente dalla quale questo stesso concetto è emerso. Come si ha avuto modo di osservare, quella del *tianxia* è una concezione che risale al periodo degli Zhou occidentali, e proprio da questo momento in poi aumenterà progressivamente il numero di volte in cui esso si riscontra all'interno dei testi e delle incisioni dell'epoca, comunque di gran lunga inferiori rispetto a quelle dei successivi periodi delle Primavere e Autunni e degli Stati Combattenti, quando il *tianxia* sarà parte integrante dei discorsi filosofici e politici della società monarchica feudale dell'epoca. Tuttavia, prima degli Zhou occidentali, il *tianxia*, anche solo come termine, è pressoché introvabile, questo sia nei reperti delle ossa oracolari che in molte incisioni su bronzo. Genericamente più facile da rintracciare su questi reperti è invece il termine *sifang* – o altri termini a esso relativi, che come già discusso potrebbe essere il predecessore del concetto di *tianxia*. Il punto di questa sezione dedicata alla disambiguazione del termine *sifang* sarà appunto di descrivere il percorso evolutivo di questo concetto, inquadrando fase per fase le sue caratteristiche prime e, di conseguenza, sottolineare le differenze sostanziali che intercorrono fra *tianxia* e *sifang*.

Volendo approcciare la questione seguendo un percorso cronologico, il primo passo sarà quindi quello di prendere in analisi le ossa oracolari della dinastia Shang, sulle quali sono rintracciabili le prime apparizioni di *sifang* e da qui si potrà poi far partire un primo studio approfondito delle caratteristiche prime di questa concezione.

La prima questione da affrontare trattando il *sifang* di epoca Shang è capire se questo sia un concetto di geografia terrestre o divina, poiché stando alle incisioni oracolari sembrerebbe che il *sifang* sia un elemento polivalente, nel senso che questo può svolgere entrambe le funzioni di riferimento geografico terrestre e celeste senza che uno escluda necessariamente l'altro, ma anche senza una chiara distinzione tra i casi. Inoltre questo termine viene spesso messo a confronto con un altro termine molto presente all'interno delle iscrizioni oracolari ritenuto suo sinonimo, *situ* 四土, il quale contribuisce a rendere ancora più difficoltosa la disambiguazione dei casi riguardanti il *sifang*.

Le ossa oracolari Shang presentano principalmente domande poste dall'oracolo alla divinità per sapere l'esito di raccolti e guerre o avere previsioni riguardanti questioni importanti, tra cui quelle climatiche, pertanto su gran parte di queste incisioni sono presenti i caratteri dei punti cardinali (*dong* 东 est, *xi* 西 ovest, *nan* 南 sud, *bei* 北 nord). Tali caratteri possono essere trovati da soli, così come seguiti da *tu* 土 o *fang* 方, in tutti e tre i casi c'è sempre un ampio margine di incertezza quando si tratta di dover affermare se il concetto geografico presente sia di natura divina o terrestre. Si può tuttavia affermare con una certa sicurezza che *situ* indichi principalmente il regno terrestre:

己巳王卜贞，今岁商受年？王卜曰：吉。

东土受年？吉。

南土受年？吉。

西土受年？吉。

北土受年？吉。<sup>75</sup>

In questo esempio l'oracolo chiede se i raccolti saranno abbondanti, ma specifica le zone di interesse, ovvero est, sud, ovest e nord. Oltre alle quattro direzioni troviamo anche, all'interno della prima riga, Shang, nome della dinastia, ma che in questo caso indica la capitale Yishang (邑商), mettendo in luce due elementi importanti: il primo è che gli Shang si vedevano come il centro dal quale si estendono le quattro direzioni, chiarendo quali fossero le loro concezioni geografiche, mentre il secondo è che *situ* indichi le quattro aree della geografia terrestre esterne all'area centrale<sup>76</sup>. Essendo però queste domande rivolte alla divinità, significa che essa aveva un certo grado di controllo sulle tali aree, possiamo quindi concludere che le aree terrestri sono comunque sotto il controllo divino<sup>77</sup>. Un esempio pressappoco identico, ma che coinvolge il termine *fang* dice:

癸卯，贞东受禾？

北方受禾？

---

<sup>75</sup> Citato in YOU, *sifang, tianxia, qunguo...*, cit., p 50

<sup>76</sup> YOU, *sifang, tianxia, qunguo...*, cit., p 50

<sup>77</sup> *Ibidem*.

西方受禾？<sup>78</sup>

Notiamo subito che i punti cardinali sono qui seguiti da *fang*, eccezion fatta per il primo caso, e che la struttura e il contenuto delle divinazioni sono pressoché identici al precedente esempio, possiamo pertanto prendere in considerazione l'ipotesi che, in questo caso, *fang* e *tu* abbiano lo stesso significato e che siano impiegabili allo stesso modo<sup>79</sup>. Genericamente, le consultazioni divinatorie di questo tipo, inerenti al raccolto, sono interpretabili sia come riguardanti aree geografiche del mondo umano, sia come indirizzate ai luoghi sotto il controllo delle divinità; Chen Mengjia ritiene che il seguente esempio possa essere interpretato come una preghiera rivolta alle divinità della pioggia dei *sifang*, con la richiesta di predire quale divinità di quale *fang* porterà le precipitazioni<sup>80</sup>:

癸卯卜，今日雨。  
其自东来雨？  
其自西来雨？  
其自南来雨？  
其自北来雨？<sup>81</sup>

L'ipotesi di Chen non esclude che questa domanda possa essere una richiesta per sapere su quale zona piovierà, piuttosto che quale delle quattro divinità manderà la pioggia<sup>82</sup>.

Uno studio ben dettagliato e completo a riguardo della comprensione geografica della dinastia Shang è stato condotto da Sarah Allan e presentato all'interno del suo *Shape of the Turtle*<sup>83</sup>, nel quale l'autrice non solo spiega esaurientemente il significato di *fang*, ma arriva a presentare la struttura portante su cui si reggevano le conoscenze e le credenze geografiche degli Shang, comprovando il tutto tramite a un uso consistente di esempi tratti dai classici letterari, dalle ossa oracolari e dai ritrovamenti archeologici. Gli studi di Allan affermano che genericamente *fang* fosse

---

<sup>78</sup> Citato in *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*

<sup>80</sup> CHEN Mengjia 陈梦家, *yinxu buci zongshu* 殷墟卜辞综述(Sommario delle iscrizioni divinatorie di Yin Xu), Pechino, *Beijing Zhonghua*, 1988, pp 599 – 603

<sup>81</sup> Citato in YOU, *sifang, tianxia, qunguo...*, cit., p 50

<sup>82</sup> *Ibidem*

<sup>83</sup> Le nozioni presenti in questa sezione provengono da ALLAN Sarah, *The Shape of the Turtle* (La forma della tartaruga), Albany, *State University of New York Press*, 1991, capitoli 1 – 4

strettamente legato all'ambito religioso, e che in alcuni casi la geografia divina si sovrapponesse con quella terrestre.

Nel lavoro di Allan, *fang* viene preso nella sua traduzione di quadrato<sup>84</sup>. La differenza che soggiace tra il quadrato e la direzione, termine col quale solitamente si intende *fang* nei contesti geografici, è che il quadrato indica una superficie, un'area, mentre la direzione è un concetto lineare<sup>85</sup>; quando si parla di *Sifang*, pertanto, si parlerà di quattro aree o zone poste in direzione dei quattro punti cardinali. Allan porta diversi esempi che confermano il valore di quadrato di *fang*, tutti principalmente di natura filologica, andando a investigare sull'origine di questo carattere, presente già sulle ossa oracolari di epoca Shang. Una delle ipotesi da lei ritenuta più plausibile è che *fang* fosse uno strumento simile a quello utilizzato dai carpentieri per tracciare un quadrato, principalmente basandosi su fonti Zhou, quali lo Zhou Bisuan Jing, nel quale si dice che "il cerchio viene dal quadrato (*fang*) e il quadrato dal quadrato del carpentiere"<sup>86</sup>. In epoche successive a quella degli Shang, i testi classici descrivono la terra come di forma quadrata mentre il cielo rotondo, e lo scopo dello studio di Sarah Allan è proprio quello di capire se questa stessa visione cosmologica fosse già presente in epoca Shang e se *fang* sia o meno l'elemento chiave per dare una forma alla cosmografia di questa stessa epoca. Un'altra pista che Allan segue per concludere che il significato di *fang* fosse relativo a uno spazio esteso, in questo caso un'area geografica, parte da termini come *hufang* 胡方, ovvero termini indicanti popolazioni esterne all'area degli Shang e con le quali essi erano sempre in lotta. In questi contesti *fang* viene tradotto da alcuni come *bang* 邦 o *guo* 国, ma l'autrice contesta la diversità dell'organizzazione politica di questi popoli, e ritiene che una più corretta traduzione potrebbe essere quella di "terra", pertanto *hufang* sarebbe traducibile come "popolo della terra Hu". Sempre inerente alla questione territoriale è la traduzione di *fang* come *pang* 旁, lato, con la quale si andrebbero a indicare le popolazioni limitrofe agli Shang<sup>87</sup>.

L'importanza di *fang* come quadrato, anche più di area o spazio geofisico, sta nella struttura di cui esso si presenta come fondamento. Pensare che le quattro aree a nord, sud, est e ovest siano di forma quadrata, comporta due cose: innanzitutto l'area totale si presenterà come a forma di croce, che nel caso di specie sarebbe più

---

<sup>84</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p 76

<sup>85</sup> *Ibidem*

<sup>86</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p77

<sup>87</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., pp 78 – 79

giusto chiamare a forma di carattere *ya* 亞, in secondo luogo, ci risulta che l'area centrale sarà anch'essa quadrata, con dei quadrati costruiti su ogni singolo lato, ovvero i *sifang*. Risulta evidente anche dalle testimonianze scritte che gli Shang si vedessero posti proprio in quest'area centrale ai *sifang*, tant'è che nel primo esempio di iscrizioni oracolari che abbiamo visto in apertura alla sezione lo sciamano chiedeva anticipazioni sul raccolto sia riguardo ai quattro quadrati, sia riguardo a "shang", pertanto possiamo supporre che *shang* fosse un'area separata dai *sifang*, e che quindi noi possiamo ricondurre tranquillamente all'area centrale.

Allan prende in considerazione alcune delle teorie dello storico delle religioni Mircea Eliade per giustificare il perché dell'importanza che gli Shang davano a questa loro centralità geografica, la quale resterà un elemento fondamentale della cultura delle dinastie successive<sup>88</sup>. Secondo Eliade il centro è la zona del sacro, la zona in cui tutto si bilancia e tutto si armonizza, permettendo l'accesso al mondo degli spiriti. La maggior parte delle tradizioni religiose e spirituali, spiega poi Allan citando Levi-Strauss, si fonda su un certo dualismo, a volte visto come complementare, altre come dualismo di elementi in opposizione, ma comunque sempre di ideologie binarie si tratta, pertanto in queste società il centro rappresenta l'armonia fra gli opposti, guadagnando un ruolo di fondamentale importanza per tutto l'assetto culturale di queste società. Questa concezione sarà ancora più evidente con il sorgere degli Zhou, i quali si presenteranno come i proscrittori della dinastia Xia e il cui principale obiettivo sarà quello di riconquistare il *dizhong* 地中, poiché nella e zona centrale del territorio che si incarna la legittimità politica a livello oggettivo. La conquista del centro fa quindi parte degli stessi discorsi filosofici sulla linea del *tianming* e del *tianxia*<sup>89</sup>. Il Zhouli descriverà poi il *dizhong* come il luogo dove cielo e terra si uniscono, dove le quattro stagioni si incontrano, dove vento e pioggia si radunano e dove *yin* e *yang* si armonizzano<sup>90</sup>. Per gli Zhou il centro non è solo il luogo della legittimità del potere politico, ma è anche il luogo d'origine dell'universo e dei suoi esseri. Mircea spiega infatti che spesso in queste zone centrali vengono individuati degli elementi di connessione fra i vari piani dell'universo dai quali il mondo ha avuto origine, ovvero l'albero e la montagna: tramite questi sarebbe possibile ascendere al

---

<sup>88</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p 99 – 101

<sup>89</sup> LI, "tianxiaguan" de luoji..., cit., pg. 135

<sup>90</sup> 以土圭之法测土深，正日景（影），以求地中。……日至之景（影）尺有五寸，谓之地中：天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所和也。然则百物阜安，乃建王国焉，制其畿方千里而封树之。Estratto da D.C. LAU, *A Concordance to the Zhou Li, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series, Classics No 4*, Hong Kong, The Commercial Press, 1993, p 20

cielo o agli inferi. È indubbio il valore spirituale e ascetico che la montagna ha avuto nella storia del pensiero cinese, in particolar modo quello taoista, tuttavia è un valore comprovato soltanto a partire dal periodo degli stati combattenti, mentre l'albero come *axis mundi* è legato direttamente alla tradizione culturale Shang, come trattato approfonditamente da Allan<sup>91</sup>. Un indizio riguardo l'importanza della montagna per gli Shang, il quale amplia anche le prospettive cosmografiche da analizzare, è che gli Shang erano soliti offrire il sacrificio *di* 禘, il più importante tra i riti officiati, ai quattro *fang*, a *yue* 岳, il picco, e *he* 河, il fiume, tutte aree caratterizzate dal loro forte valore spirituale. I *fang*, come vedremo, sono strettamente connessi alle dimensioni divine in quanto case dei venti, mentre *yue* e *he* sono le vie che portano, rispettivamente, al cielo e agli inferi<sup>92</sup>.

*Yue* e *he* aggiungono due dimensioni al piano geografico che avevamo riscontrato analizzando unicamente i *fang*: oltre alla dimensione terrestre ora si aggiungono anche quella divina e infernale, da intendersi solo per la loro valenza geografica e non culturale. La montagna permette l'accesso alla dimensione divina poiché essa, dislocata nella zona sacra al centro dei *fang*, è simbolo dell'origine della terra e porta ascensionale, luogo di asceti prediletto dalla tradizione taoista, i fiumi invece conducono nelle profondità della terra fino alle sorgenti gialle, luogo in cui riposano i morti. Sarah Allan ritiene che il fiume corrispondente a questi *he* sia il fiume Giallo, mentre esclude che sia il Kunlun – fondamentale per la cosmologia Han – il monte centrale della tradizione Shang, in quanto esso era fuori dalla sfera d'influenza di questa dinastia, molto più plausibile è la centralità del monte Song, il quale dominava su Zhengzhou, capitale durante il periodo medio Shang<sup>93</sup>. Una possibile riproposizione di questa tradizione l'autrice la individua nel capitolo Zhaohun del Chuci. In questa sezione dell'opera, Shangdi ordina a uno sciamano di riportare l'anima del poeta di Chu sulla terra, prima che sia troppo tardi. Lo sciamano, Wu Yang, si addenterà nelle lande misteriose situate a nord, sud, est e ovest per ricercare l'anima di Qu Yuan, morto suicida. Innanzitutto troviamo i quattro *fang*, lande misteriose popolate da strane e pericolose creature. In un primo momento lo sciamano richiama a sé l'anima ammonendola dei pericolosi uomini estremamente alti e golosi delle anime umane così come dei dieci soli che si alternano nel cielo, il cui calore trasforma il metallo in liquido e rende le pietre magma. Lo stesso schema

---

<sup>91</sup> Riguardo gli alberi si veda ALLAN, *The Shape...*, cap 1

<sup>92</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p 78

<sup>93</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p 100

si ripete per ognuno dei quattro *fang*, tutti però con caratteristiche diverse, in accordo con la loro posizione geografica. In secondo luogo troviamo lo sciamano che implora l'anima di non ascendere al cielo e di non discendere nella *youdu* 幽都, la città oscura, poiché anche in questi territori non avrebbe modo di sopravvivere<sup>94</sup>

Dalle analogie tra la realtà cosmografica descritta nel Chuci e le tradizioni spirituali Shang, Allan conclude che le zone di interesse spirituale per la cultura Shang fossero sei: i quattro *fang*, il cielo e la terre sottostanti<sup>95</sup>.

Abbiamo spiegato come *yue* e *he* fossero spiritualmente rilevanti in quanto verticalizzazioni geografiche che permettono l'accesso a realtà spirituali, ma un altro motivo per cui si ritiene che i *fang* avessero un valore principalmente spirituale è che in essi venivano individuate le case dei venti, ovvero ciò da cui principalmente dipendono le condizioni metereologiche che influenzano il raccolto. Questo legame è esplicito in alcune iscrizioni oracolari nelle quali è presente il nome di ogni *fang* e a ognuno di questi viene accostato il nome di un vento:

東方曰析、鳳曰協；  
南方曰因、鳳曰彭；  
西方曰彝、鳳曰夷；  
北方曰夬、鳳曰役。<sup>96</sup>

Tutti questi nomi sono stati riportati anche nel capitolo Yaodian dello *Shangshu*, tutti quasi invariati, altri testi classici come lo *Shijing* ne riportano solo alcuni. Allan afferma che per la quasi totalità dei casi analizzati, *fang* non indica mai un territorio meramente geografico, ma c'è sempre una forte componente spirituale a determinarlo<sup>97</sup>; Chen Mengjia ritiene che, originariamente, la differenza fra *sifang* e *situ* era che *situ* indicava un'area di terra, mentre *sifang* una direzione, e

<sup>94</sup> 魂兮歸來！東方不可以托些。長人千仞，惟魂是索些。十日代出，流金鑠石些。彼皆習之，魂往必釋些。歸來兮！不可以托些。魂兮歸來！君无上天些。虎豹九关，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。燭狼从目，往来侏々些。悬人以娛，投之深渊些。致命于帝，然后得瞑些。归来归来！往恐危身些。魂兮归来！君无下此幽都些。土伯九约，其角鬻々些。敦脰血拇，逐人駉々些。参目虎首，其身若牛些。此皆甘人，归来归来！恐自遗灾些。D.C.LAU, *A Concordance to the Chu Ci, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series, Collected Works No 2*, Hong Kong, The Commercial Press, 2000, pp 22 – 23

<sup>95</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p 84

<sup>96</sup> Citato in YOU, *sifang, tianxia, qunguo...*, cit., p 48

<sup>97</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., pp 84 – 86

successivamente da nome di direzione è diventato anch'esso nome di un'area, o ancor più nome di divinità. La stessa Allan individua questa caratteristica come principale differenza tra tu e *fang*, ritiene che probabilmente le terre reali e quelle dei *fang* fossero sovrapponibili, ma comunque il termine in se faceva riferimento a una realtà principalmente spirituale. *Fang* sta quindi a indicare una realtà geografica spirituale, ma comunque relativa alla geografia terrestre.

Il discorso di Allan si concentra principalmente attorno al carattere di ya 亞, figura geometrica che secondo lei meglio rappresenta l'idea che gli Shang avevano della geografia terrestre e che aveva una posizione centrale all'interno del loro immaginario simbolico. Come era stato accennato in precedenza, ya rappresenterebbe una croce voluminosa, se così vogliamo definirla, costituita da quattro quadrati posizionati alle estremità più una zona centrale. Allan rintraccia in più ambiti della realtà culturale Shang, testimonianze che confermerebbero l'importanza per tale cultura di questa figura, rendendo più plausibile l'idea che essa avesse effettivamente un vero valore geografico. La teoria proposta dall'autrice non è comunque scampata alle critiche di alcuni studiosi che non credono che la figura della croce sia congeniale alla rappresentazione delle cognizioni geografiche degli Shang, essi propongono invece una struttura a carattere *hui* 回<sup>98</sup>. Questi studiosi sono d'accordo con Sarah Allan sull'affermare che gli Shang, o la loro capitale, fossero posti al centro dello spazio, ma lo strutturano a fasce concentriche, probabilmente perché essi danno un medesimo valore a tutti e otto i punti cardinali, cosa che non fa Sarah Allan ponendo l'accento sui *sifang*; Chen Mengjia ritiene che la geografia Shang fosse strutturata con la capitale al centro, nella prima fascia posizionava i *dian*, nella seconda *situ* e *sifang*<sup>99</sup>. Sarah Allan giustifica la sua tesi sottolineando che sebbene si abbiano testimonianze riguardanti i punti cardinali intermedi, nord-est, sud-est, sud-ovest e nord-ovest, ad essi non ci si rivolge mai utilizzando un nome collettivo, come accade invece per i *sifang*, in realtà non venivano proprio chiamati *fang*, e ad essi non è neanche officiato il rito di, ma piuttosto il rito *ji* 載<sup>100</sup>. Non viene esclusa quindi la possibilità che gli Shang concepissero veramente la loro espansione come direzionata verso tutti e otto le direzioni, ma si tiene anche conto del valore rilevante che avessero i *sifang* rispetto agli altri elementi geografici. Le tesi di Allan si poggiano molto sul valore simbolico

---

<sup>98</sup> Cfr. YOU, *tianxia, sifang, qunguo...*, pg. 52

<sup>99</sup> CHEN, *yinxu...*, 9, pg. 319

<sup>100</sup> ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., pp 75

della figura di *ya* che viene riscontrata longitudinalmente all'interno delle testimonianze fisiche della dinastia Shang.

Ci sono diversi dubbi riguardo al significato primo di questo *ya*, ma principalmente fa riferimento a un gruppo sociale ben definito; Allan dice che *ya* indica evidentemente un certo tipo di *hou* 侯, ma “non tutti gli *hou* sono *ya*”. Altri studiosi ritengono sia un titolo ufficiale o un grado. Come abbiamo già detto, ciò che Allan ritiene importante non è *ya* in quanto carattere, ma *ya* in quanto figura a forma di croce, poiché questa figura è stata ritrovata incisa o scavata sulla base di diversi bronzi rituali, si ritiene principalmente che fossero ornamenti decorativi e non fori per il sostegno. Sembra inoltre essere la forma che seguono le strutture delle tombe Shang, le quali oltretutto erano anche orientate in direzione dei quattro *fang*. *Ya* viene usato anche come simbolo al cui interno vengono iscritti dei nomi. Questa questione può comunque essere approfondita maggiormente nel testo di Sarah Allan, *Shape of the Turtle*. L'idea generale è che questa forma *ya* sembrerebbe avere una tangibile importanza all'interno della cultura Shang e pertanto è altamente plausibile che questa fosse anche la struttura fondamentale per la cognizione geografica di epoca Shang, in quanto rimane comunque in linea con le teorie sviluppate a riguardo dei *sifang*<sup>101</sup>.

Ciò che è stato discusso finora aveva come principale scopo presentare piuttosto brevemente quali fossero stati i primi chiari segni di coscienza e conoscenza geografica e strutturalizzazione del territorio relativi alla dinastia Shang, ergo alla civiltà cinese in generale. Si è quindi visto che il concetto di *sifang* aveva un valore più spirituale che meramente geografico, e che quindi ciò che esso indica è un'area geografica che è in qualche modo connessa col mondo degli spiriti, se non il mondo degli spiriti stesso; non sono rari comunque i casi in cui *sifang* si confonde con *situ*, anche se genericamente a quest'ultimo viene attribuita una valenza molto più terrena. Abbiamo anche visto l'importanza che gli Shang attribuivano alla centralità e quanto la centralità abbia un grosso valore spirituale per delle culture il cui pensiero filosofico-spirituale si fonda sul dualismo. Il centro era inoltre zona sacra per via della presenza dell'ascisse verticale che connette la dimensione terrestre con quella divina e infernale, ovvero col mondo in alto e quello in basso, le cui tracce sono evidenti all'interno del Chuci. E infine abbiamo tirato le somme dando una forma – quella del carattere *ya* 亞 – a tutto questo assetto cognitivo, accettando le posizioni proposte da Sarah Allan.

---

<sup>101</sup>ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., pp 88 – 98



## Capitolo 2: il *tianxia* concettuale

In questo capitolo verrà affrontata l'idea di *tianxia* a partire dal suo lato concettuale, sia filosofico che politico, analizzando le caratteristiche che distinguono il *tianxia* dalle altre forme di governo alle quali viene solitamente accostato o con le quali viene tradotto, al fine di poter discernere se il *tianxia* sia o meno un impero o uno stato nazione, se si può parlare di monarchia composita o despotismo monarchico, o se, eventualmente, "*tianxia*" possa essere l'unico termine che realmente descrive e definisce questo peculiare sistema politico prettamente cinese.

Si discuteranno inoltre le caratteristiche peculiari del *tianxia* a partire dalle descrizioni classiche giunte fino a noi, in modo da poter dare allo studio una accezione ortodossa, in linea con il pensiero cinese classico.

### 2.1 L'occidente e l'impero cinese

Per lungo tempo, le realtà sociopolitiche dell'emisfero orientale vennero considerate politicamente arretrate per via di un'ottica parziale che individuava in esse il passato della storia del mondo, mentre il futuro della società umana si andava creando fra l'Europa e gli Stati Uniti. Questa mentalità, figlia principalmente del pensiero ottocentesco, si palesò negli scritti di diversi autori che hanno contribuito alla formazione del pensiero moderno, ma essa nacque soprattutto in virtù di alcuni cambiamenti economici e politici che si stavano concretizzando durante il secolo XIX e che misero in diretto contrasto ideologico e politico l'oriente e l'occidente. Molti pensatori occidentali si interrogarono sulla natura politica dei popoli orientali, sin da quando cominciarono dei contatti concreti con essi. Già dal XVII e XVIII, grazie alle missioni di evangelizzazione e agli scambi commerciali, in Europa si cominciò ad avere una immagine nettamente più nitida del volto della Cina, così come del resto dell'oriente, tuttavia l'arroganza di alcuni pensatori non si fece attendere e cominciarono così le critiche negative allo stato d'essere della politica e della società orientale – poiché essa era indistinta dal Medio Oriente al Giappone, con il solo scopo di legittimare il processo evolutivo che l'Europa stava portando avanti e giustificare l'espansionismo e l'imperialismo colonialista che voleva 'civilizzare' i popoli delle terre conquistate.

Dal punto di vista filosofico, il pensiero cinese fu largamente denigrato in seno alle accademie occidentali. Raramente preso in considerazione e spesso accorpato alla filosofia delle altre culture orientali, esso trovò una difesa solamente all'interno della corrente illuminista, la quale ne esaltava la forte componente morale e umanista, a scapito di quella religiosa. Voltaire ne esaltò appunto la centralità della morale, da lui definita come la prima delle scienze, che prendeva il posto del dogmatismo teologico. Tuttavia, nel secolo XVII fu invece Louis Lecomte, missionario gesuita francese che operò in Cina fra gli anni ottanta e novanta di quel secolo, che prese le sue difese dopo essere stato a contatto per lungo tempo con il pensiero confuciano, concludendo poi nelle sue *Nouveaux Memoire sur l'état présent de la Chine*, pubblicate nel 1696, che "la ragione è di tutti i tempi e di tutti i luoghi". Anche Leibniz conferì una posizione di rilievo all'universalità della ragione e a tal proposito prese in gran considerazione la morale cinese e condannò ampiamente ogni genere di presunzione che avesse potuto screditare o ignorare il pensiero cinese. A scagliarsi contro la filosofia cinese e la sua 'Sagesse' – come la definì Marcel Granet, furono personaggi eminenti del pensiero europeo protagonisti del panorama filosofico dal diciassettesimo al diciannovesimo secolo. Particolarmente fervida è la critica mossa da Hegel, non tanto nei confronti delle dottrine filosofiche cinesi, quanto alla capacità della cultura cinese stessa di poter produrre filosofia. Hegel riteneva difatti che la lingua cinese non fosse adatta alla speculazione filosofica per via della sua scrittura ideografica e la sua mancanza di flessione, dettagli che appunto precludevano ai parlanti la riflessione. Nella fattispecie, poi, si esprime nei confronti della filosofia confuciana dicendo che essa non è assimilabile alla filosofia propriamente detta, poiché la sua morale di stato formalista impedisce lo sviluppo di una libertà soggettiva.

Hegel è rappresentativo di una forma di pensiero largamente diffusa in occidente durante il diciannovesimo secolo. Mentre per gli illuministi la Cina e la sua filosofia rappresentavano un grande innovazione, soprattutto per via della mancanza di una religione monoteistica dogmatica che dominasse l'uomo, il quale veniva anzi posto al centro della speculazione filosofica stessa, per i filosofi del secolo successivo, tra idealisti e positivisti, vedevano nella Cina la figura di un fallimento evolutivo, uno stadio superato del progresso umano, filosofico e politico. Pensatori quali Hegel, Marx, Smith e Montesquieu immaginavano la politica cinese, e di conseguenza anche il suo pensiero, come sottomessa al potere di un tiranno dispotico che

dominava sull'impero cinese, privando ogni suo cittadino di libertà e diritti. A guidare il pensiero di questi personaggi è l'assunzione che dietro alla storia dell'Europa, se non del mondo, vi fosse un preciso percorso teleologico che culminava con lo stato nazione a livello politico e il commercio e l'industria a livello economico. Montesquieu fu appunto il primo ad affermare che la Cina fosse un regno dispotico fondato sulla paura e credeva anche che essi non avrebbero mai mutato i loro tratti culturali perché l'immobilismo culturale era proprio una sua caratteristica distintiva, mentre Hegel in particolar modo presenta una teoria teleologica, coerente con gli studi di Alan Smith e con le allora recenti scoperte linguistiche che individua l'asia come la culla della civiltà, e da essa inizia il lungo cammino dell'uomo che giunge a compimento con la realizzazione dello stato nazione germanico, emblema della modernità. Il "mondo tedesco" è pertanto il culmine dello sviluppo dello spirito assoluto, il quale passa attraverso il mondo "orientale", in primo luogo, successivamente passa per il "mondo greco" e il "mondo latino" e infine raggiunge il "mondo tedesco"<sup>102</sup>:

La storia mondiale procede da Oriente a Occidente, poiché l'Europa è la fine della storia, l'asia il suo inizio. [...] La storia possiede un Oriente ben preciso e questo è l'Asia. [...] L'oriente sapeva e sa soltanto che *uno solo* è libero; il mondo greco e romano sapevano che *solo alcuni* sono liberi; il mondo germanico sa che *tutti* sono liberi. Perciò la prima forma che vediamo nella storia è il *dispotismo*, la seconda sono la *democrazia* e *aristocrazia*, la terza è la *monarchia*.<sup>103</sup>

Mentre la narrazione proposta da Hegel si concentra evidentemente sull'aspetto politico della storia della civiltà, quella proposta da Alan Smith, pur mantenendo una progressione decisamente simile a quella di Hegel, sposta però il baricentro verso la questione economica della storia mondiale. Se per Hegel il punto d'arrivo del percorso è la Nazione, per Adam Smith è la società di mercato, e l'Europa ne incarna la manifestazione concreta. Adam Smith propone, all'interno del suo "Il Benessere delle Nazioni", uno schema evolutivo discriminante basato sulle realtà economiche attuate in diverse civiltà della storia del mondo; ogni stadio rappresenta una fase più o meno arretrata dell'evoluzione storica e ciò si determina dal tipo di economia

---

<sup>102</sup> WANG Hui, Impero o Stato Nazione? La Modernità Intellettuale in Cina, Milano, Academia Universa Press, 2009, p 28

<sup>103</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, Laterza, Bari, 2003, pp. 90 – 91 citato in WANG, Impero o stato nazione?, cit., p 18

attuata in quel dato momento da una data civiltà. La prima di queste fasi è la associata alla caccia, incarnata dai popoli nativi del Nord-America, la seconda è la fase della pastorizia, per la quale vengono portati i tartari e gli arabi come esempio, i romani, i greci e anche i cinesi sono invece le civiltà accostate alla coltivazione della terra, la terza delle fasi, e, infine, le “Nazioni civili” rappresentano la fase del commercio. Ognuna di queste civiltà viene, in base al suo assetto economico, considerata più o meno civile, pertanto le Nazioni civili della fase commerciale sono niente meno che le nazioni europee, così come anche aveva inteso Hegel.

In Smith l'idea di leggi di mercato ha quindi una doppia valenza, da una parte indica le regole che guidano lo sviluppo storico, in quanto culmine teleologico del progresso, da un altro esse sono il frutto di questo stesso sviluppo storico, in quanto non sono altro che il prodotto dell'evoluzione della civiltà umana, il cui principio guida è l'economia e i movimenti di capitale. Il commercio, in tutto ciò, rappresenta inevitabilmente il punto d'arrivo pratico di tutto questo cammino. Wang Hui (2009) ritiene che il sistema proposto da Smith si poggi su di una astrazione che, come proponeva anche Hegel, si fonda sull'intreccio dei fattori di spazio e tempo, dove con spazio si indica l'espansione territoriale tramite l'imperialismo e il colonialismo, nonché la divisione in classi della società, mentre il tempo rappresenta un ciclo di scansione diviso in tre fasi: produzione, circolazione e consumo. Laddove i fattori spaziali si creano solo a partire dall'attivazione di questo ciclo continuo di produzione, diffusione e consumo delle merci, quelli temporali si attuano solo passando attraverso l'estensione dello spazio territoriale, quindi l'imperialismo coloniale, o sociale, ergo la diversificazione e specializzazione del lavoro. Con la scoperta delle Americhe questo sistema di relazione ebbe una forte spinta evolutiva, poiché il territorio dei mercati sul quale far sfogare il ciclo temporale aumentò a dismisura, e più questo ciclo compiva il suo moto, più aumentava il bisogno di stratificare la società in base alla diversificazione del lavoro e la necessità di espandere gli orizzonti commerciali.

Nel diciannovesimo secolo, Karl Marx diffonderà una teoria basata sulla sintesi delle concezioni hegeliane e smithiane, la quale presenterà sempre un'idea di progressione evolutiva degli assetti politici ed economici del mondo, discriminando tra fasi arretrate e fasi moderne, e che fonderà le sue speculazioni sui modi di produzione relativi a ogni epoca, un po' come venne proposto da Adam Smith. Il materialismo storico proposto da Marx divideva la storia del mondo in base a dei

modi di produzione – asiatico, antico, feudale e borghese – e si differenziava dall'analisi idealista dalla storia poiché prende in esame degli elementi strutturali di natura economica o tecnologica. Il modo di produzione asiatico viene considerato come il modo che per primo caratterizzò l'economia delle più antiche società umane; esso era diffuso in Egitto, Mesopotamia, India e Cina, per citare gli esempi più rilevanti.

Questo genere di modo di produzione si caratterizza principalmente per dei mezzi di produzione di proprietà pubblica, per delle grandi opere di irrigazione a supporto della grande economia agricola sulla quale si fondano questi imperi, mentre a livello politico vi è un forte dispotismo. Marx stesso afferma all'interno del capitale che sebbene la terra non sia di nessuno, essa appartiene di fatto al colui che si innalza a rappresentante di questa comunità, o comunque colui che riesce a ottenere una posizione di rilievo. Pertanto, Marx inquadra questo modo di produzione come il più temibile della storia poiché un'intera società era assoggettata al potere politico dispotico di un singolo individuo che stringeva nelle sue mani i mezzi politici ed economici, e mentre gli altri elementi della comunità erano costretti a lavorare una terra che a loro non apparteneva, il massimo rappresentante ne godeva i frutti; inoltre, essendo i sudditi dei semplici occupanti del terreno era di conseguenza impossibile che all'interno di queste società si sviluppassero dei movimenti commerciali, tratto che motiva il tardivo incontro delle società 'asiatiche' con il capitalismo. Rispetto al modo di produzione asiatico, il modo di produzione antico, relativo principalmente alle società dall'antichità classica, si caratterizza per un certo grado di diffusione della proprietà privata, la quale consiste nella suddivisione delle terre tra tutti i membri della comunità, anche se una parte di queste terre viene lasciata alla comunità o allo stato, il quale ricopre il ruolo di connettore e protettore dei membri comunitari.

Marx indica quindi col termine "asiatico" quei regni che si sono caratterizzati per dei modi di produzione diametralmente opposti al capitalismo e al conseguente socialismo. Queste nazioni si presentano come entità il cui dominio era totalmente in mano a un singolo individuo, al quale appartenevano di diritto tutte le terre e i loro frutti del territorio, peculiarità che impediscono a queste società di sviluppare i presupposti necessari affinché vengano mossi i primi passi verso la formazione di una società capitalista. L'idea di despotismo che ha Marx fa in realtà capo a una tradizione nettamente più antica di quello che si può immaginare; già con Aristotele troviamo l'idea di società asiatiche poco civilizzate che fanno un uso smodato della

schiavitù, superando di gran lunga l'uso che se ne faceva presso i greci, pertanto essendo essi accostumati a un così vigoroso sistema schiavistico, la schiavitù non poteva essere altro che intrisa nella loro natura, spianando la strada al sorgere di un dominio dispotico. E questa stessa mentalità si ripresenta nuovamente verso il quindicesimo secolo, poco più tardi difatti Montaigne si espresse a riguardo affermando che l'Asia era un territorio sottomesso da una mentalità schiavista, e che non vi erano memorie di alcuno spirito di libertà che avesse mai tentato una comparsa in quelle terre. La sintesi Marxista non comprende solo Hegel e Smith, ma ingloba anche dei tratti tipici del pensiero occidentale, il quale guarda all'Asia con un certo occhio critico, mettendo tendenzialmente in luce i suoi difetti ed errori di percorso.

Con Lenin la visione dell'Asia, e quindi della Cina, nel contesto evolutivo storico non cambiò poi molto rispetto alla visione marxista. Anche Lenin riteneva la Cina un paese di stampo feudale, appartenente all'antichità più remota, ma successivamente alla rivoluzione del 1911, Lenin comprese l'importanza delle rivoluzioni ai fini dell'autodeterminazione nazionale e di contrastare l'imperialismo europeo, nonché il capitalismo stesso. La rivoluzione Xinhai permise alla Cina non solo di emanciparsi dall'imperialismo occidentale, ma anche di poter autodeterminarsi a livello nazionale, prendendo pieno controllo dei propri modi e mezzi di produzione, nonché del proprio impianto politico. Lenin notò inoltre che la riforma agraria di Sun Yatsen, nonostante andasse contro la retta direzione della storia, sanciva ancora una volta l'appartenenza della Cina al modo di produzione asiatico, nonché all'omonima fase storica, e che il capitalismo si sarebbe sviluppato più velocemente una volta che il momento asiatico avesse raggiunto il suo compimento.

Agli occhi degli occidentali, la Cina ha sempre assunto le sembianze di un stato altamente dispotico che depriva i suoi sudditi di ogni sorta di libertà e che si fonda su di un forte impianto agricolo, le cui terre appartengono esclusivamente all'imperatore, il quale le affida ai suoi sudditi affinché essi le coltivino. Quindi l'agricoltura e il despotismo del sovrano sono le caratteristiche peculiari degli imperi d'oriente, dall'Egitto fino alla Cina. Si nota peraltro come il termine "impero", usato in riferimento alle realtà socio-politiche d'oriente, abbia un'accezione altamente negativa, sia che si tratti dei discorsi pronunciati da Hegel, sia che si tratti delle analisi condotte da Marx. Ma la questione da porsi riguardo questa definizione data dagli studiosi occidentali all'impianto politico cinese è effettivamente corretta e

accettabile? Si prenderanno ovviamente in considerazione i contesti ideologici da cui i suddetti studi si originano, ma confrontando le analisi degli occidentali e la realtà cinese si può forse comprendere dove *tianxia* e impero si congiungono e dove divergono. Inoltre, pensatori come Montesquieu, Hegel, Marx, Du Halde, riconoscevano un certo principio di fissità insito nella storia cinese che impedì al suo sistema imperiale di cambiare, modificarsi o evolversi; sarebbe quindi opportuno distinguere il modo in cui l'impero cinese mutò nel tempo, e come invece il concetto di *tianxia* rimase pressoché invariabilmente legato a determinati aspetti della realtà geopolitica cinese.

## 2.2 L'impero e il *tianxia*

Attribuire ai termini di impero e imperialismo una definizione chiara e inequivocabile è estremamente complesso, poiché la complessità delle sue stesse dinamiche impedisce una comprensione a comparti stagni delle dinamiche di questo fenomeno politico. Doyle (1986) si premura di offrire una definizione che possa chiarire l'entità dinamica dell'impero e il suo rapporto con l'imperialismo:

*"Empires are a relationship of political control imposed by some political societies over the effective sovereignty of other political societies. Imperialism is the process of establishing and maintaining an Empire"*

Con questa esauriente descrizione, Doyle chiarisce come l'imperialismo sia quel processo che porta alla creazione di un impero e che serve per mantenerlo in vita, mentre l'impero stesso è di per se l'esercizio di una coercizione politica da parte di uno stato nei confronti di un altro. Doyle inoltre teorizza tre diversi modelli di impero riconosciuti lungo la storia<sup>104</sup>, ma individua nel primo di questi tre, il modello *metrocentrico*, quello più rappresentativo dell'idea di impero così come si presenta nell'ottica generale. Il modello metrocentrico porrebbe una metropoli, una polo centrale, come suo fulcro di partenza. Tale metropoli, rispondendo alle sue spinte socio culturali, economiche, politiche, militari, nonché alle condizioni in cui versano le società politiche a essa limitrofe e alla circostanza internazionale generale, inizia la sua espansione verso l'esterno, sottomettendo le società circostanti. Sebbene il termine impero sia stato a lungo sinonimo di tirannia domestica, ha sempre però

---

<sup>104</sup> Si veda DOYLE, Michael W., *Empires*, New York, Cornell University Press, 1986

sottointeso questa caratteristica espansionistica di dominio, formale o informale che fosse verso le altre entità politiche a esso stesso esterne.

Personaggi quali Hobson e Lenin, spiega Doyle, presentano chiaramente il modello metrocentrico dell'impero. Entrambi riconoscevano un legame tra l'imperialismo e il capitalismo. Hobson, ad esempio, riteneva che fossero i bisogni dell'alta finanza a richiedere l'espansione, Lenin invece, come discusso in precedenza, riteneva che l'imperialismo fosse un elemento intrinseco al capitalismo, il quale necessitava per sua natura l'espansione col solo scopo di ottenere nuovi materiali, risorse o mercati. Altri studiosi quali Schumpeter ritengono invece che non vi sia alcuna origine economica dietro al capitalismo, quanto una necessità intrinseca di espansione, la quale nasce da delle "istituzioni militaristiche e ataviche"(Doyle; 1986). Wang Hui (2009) offre un quadro più chiaro delle teorie relative all'imperialismo: dividendo il tutto in due scuole di pensiero, pone da una parte gli studiosi come Smith e altri Marxisti che vedono nell'imperialismo l'appropriazione di risorse economiche e naturali, e rintracciano nel capitale finanziario e industriale il seme che dà origine all'imperialismo, mentre un altro filone, rappresentato da Macchiavelli, Bacone, Mussolini e Hitler, ritiene che l'espansione imperialista sia insita nell'istinto di sopravvivenza degli uomini e degli stati.

Anche Mattingly (2011) definisce l'impero come una manifestazione delle relazioni di controllo che uno stato esercita su di un altro. E anche lui sottolinea come il controllo venga esercitato da un'entità centrale su dei territori o entità, nel senso di culture, popoli o etnie, periferiche. Il concetto di controllo svolge un ruolo chiave all'interno delle dinamiche di potere imperiale, poiché con esso si sottintende anche l'annessione di territori e l'annessione di territori comporta anche la differenziazione culturale in seno all'impero. Mattingly si sofferma però di più di Doyle sulla questione della multietnicità, elemento caratteristico degli imperi. L'idea di metrocentricità implica che la centralità sia data non solo a una singola entità politica, ma anche a una singola nazione, a un singolo popolo e a una singola cultura. Definendo l'impero come un *processo mutevole*<sup>105</sup>, Mattingly si riferisce sia alla sua forma, ovvero a come un'entità politica si trasforma in impero, si espande e si solidifica come tale, sia ai suoi contenuti, nel senso che l'impero subisce dei cambiamenti dovuti agli incontri e agli scontri con le altre società e culture periferiche.

---

<sup>105</sup> MATTINGLY, David J., *Imperialism, power and identity: experiencing the Roman empire*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p 6

La multietnicità è una di quelle caratteristiche che differenzia l'impero dallo stato nazione. Sebbene uniti da un legame indissolubile, l'impero e lo stato nazione sono però due entità caratterizzate da elementi quasi diametralmente opposti. L'impero è per sua natura universalistico e tende a una espansione verso l'esterno, lo stato nazione invece è particolaristico e "il suo peso è solitamente fissato alla superiorità, o almeno all'insostituibilità, dei valore culturali, i quali possono essere preservati e sviluppati solo tramite la coltivazione della peculiarità del gruppo"<sup>106</sup>. Weber inoltre ha osservato come "non tutte le strutture politiche sono egualmente 'espansive'. Non tutte lottano per una estensione del proprio potere verso l'esterno, o mantengono le loro forze sull'allerta per acquisire potere politico su altri territori e comunità inglobandoli o rendendoli dipendenti. Pertanto, come strutture di potere, le organizzazioni politiche variano nella misura in cui esse sono rivolte verso l'esterno"<sup>107</sup>. In questo senso, lo stato nazione risulta essere introspettivo, nella misura che esso è interessato principalmente con la sua questione e la sua causa, senza alcun riguardo verso gli altri stati nazione, quasi a sottintendere un certo senso di superiorità rispetto alle altre nazioni. Inoltre lo stato nazione si caratterizza per una sua anima nazionale che si fonda proprio sui principi primi dell'ideologia nazionalista, sulla quale lo stato nazione si fonda: l'unicità del popolo, della sua lingua e della sua cultura, chiudendo quel gap tra potere e cultura che si presentava in seno agli imperi, in cui una nazione dominava una moltitudine nazioni, senza avere con esse alcun legame culturale. Queste idee di eguaglianza, all'interno delle nazioni si concretizzano in un "profondo e diffuso cameratismo"<sup>108</sup>. L'impero invece è caratterizzato da una forte eterogeneità sul piano culturale, soprattutto fra l'élite dominante e le culture periferiche dominate, inoltre vi è una forte gerarchia, opposta all'egualitarismo degli stati nazione, pertanto le dinamiche sono verticali, fra dominante e dominato.

L'idea che l'impero appartenesse a una fase superata della storia dell'uomo e che esso incarnasse un aspetto brutale, impulsivo e irrazionale della mente politica umana era in realtà ben diffuso e accettato dai pensatori del diciannovesimo secolo. Essi si basavano su di una visione che poneva l'impero in contrasto con lo stato nazione proprio sulla base di questa sua presunta irrazionalità, inoltre vi era l'ideache

---

<sup>106</sup> WEBER, Max, *Economy and Society*, Berkley, University of California Press, 1978, Vol 2, p 925

<sup>107</sup> Ibidem, p 910

<sup>108</sup> BENEDICT, Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the origin and spread of nationalism (revised edition)*, Londra, Verso, 1983, p 7

essi fossero l'uno la naturale evoluzione dell'altro. Sarebbe però possibile identificare queste realtà politiche non come fasi a sé stanti della storia umana, quanto "possibilità alternative che sono state offerte alle élite politiche in base alle circostanze del tempo"<sup>109</sup>, difatti lo stato nazione e l'impero sono stati due modelli politici coesistenti per alcuni secoli, il passaggio dall'uno all'altro non è altro che il frutto delle scelte autonome dei politicanti alla guida degli stati. Quindi lo stato nazione e l'impero, pur essendo due fenomeni caratterialmente diversi, sembrerebbero comunque essere due diverse manifestazioni di una medesima entità. Le divergenze fra i due sono sostanziali, se non antitetiche, dove uno persegue l'esaltazione della singolarità del popolo e della cultura, l'altro ricerca la diversificazione della cultura e quindi l'universalismo. Però è possibile comunque identificare impero e stato nazione come due elementi paralleli e non consequenziali, come affermava Hegel, una evoluzione dell'altro.

Bartlett (1999) ha discusso come l'Europa stessa non sia altro che il prodotto dell'aggregazione e della disgregazione degli imperi a partire dal medioevo, e a sostegno di ciò Kumar (2010) fa notare come dal sedicesimo secolo al ventesimo secolo il numero degli stati presenti sul territorio europeo scese da cinquecento a venticinque. Sebbene il significato più moderno di impero sia quello di un'entità politica che domina su di un vasto territorio, comprendente una moltitudine di culture, tuttavia nel sedicesimo secolo esso era ancora percepito nel suo senso classico del termine, ovvero quello di *imperium*, sovranità o autorità suprema, pertanto molti stati nazione si consideravano imperi. Questo è solo uno dei casi presentati da Kumar (2010) per dimostrare la compenetrazione tra stati nazione e imperi. Un altro esempio è quello delle monarchie composite, nelle quali un solo monarca regnava su di un diversi stati, i quali contenevano pluralità di genti e di culture, esattamente come nel caso degli imperi. Christopher Bayly (2004) disse riguardo lo stretto legame tra impero e stato nazione che essi fanno parte di un medesimo fenomeno e che l'uno reagiva sull'altro per ridividere il mondo e le sue genti. L'impero, considerati questi presupposti, sembra quindi essere nient'altro che una naturale estensione di un nazionalismo assetato di potere. Kumar conclude ribadendo che gli imperi e gli stati nazione sono delle alternative e che gli imperi non sono le naturali premesse degli stati nazione, in quanto non vi è alcuna evoluzione teleologica nella storia delle forme politiche.

---

<sup>109</sup> KUMAR, Krishan, Nation-states as empires, empires as nation-states: two principles, one practice?, *Theory and Society*, 39, 2, 2010, pg. 120

### 2.3. La Multiculturalità

La questione relativa alle dinastie cinesi è però ben diversa da questa. Il *tianxia* inteso come spazio territoriale politico ha sempre abbracciato una moltitudine di culture diverse e ognuna di esse ha sempre occupato uno spazio ben definito all'interno del territorio del *tianxia*, nonché svolto una precisa mansione, determinata dalle politiche di controllo della casata imperiale.

Una linea di pensiero che distinguesse un popolo dall'altro è sempre esistita. Le civiltà presenti sulla pianura del medio basso corso del fiume Giallo, quello che abbiamo avuto modo di identificare come il *zhongguo*, si ponevano al centro dello spazio geografico da essi conosciuto ed edificarono un'ideologia che li poneva in contrasto coi popoli genericamente nomadi che occupavano le zone di frontiera. *Huayi zhi bian* 华夷之辨, distinzione fra Hua e Yi, è il modo in cui ci si riferisce a questo concetto di differenziazione fra i popoli del *zhongyuan* e quelli dei *sihai* 四海, ovvero le zone circostanti il *zhongyuan*.

La concezione discriminatrice del *huayi zhi bian* rimase viva dagli albori del mondo cinese fino alla dinastia Qing. Il popolo del *zhongguo* rimase sempre quello posizionato al centro e allo stesso modo restò invariato il suo compito di dover controllare e contrastare la minaccia dei popoli che si aggiravano lungo i confini del regno cinese. Nonostante ciò, lungo il corso della storia, le dimensioni del *zhongguo* andarono ampliandosi, inglobando società che prima erano considerate appartenenti al mondo barbaro. Ad esempio, durante il periodo delle Primavere e Autunni con il termine *zhongguo* si indicavano inizialmente i paesi di Jin, Zheng, Qi, Lu, Song e Wei, escludendo di fatto i paesi di Qin, Chu, Wu e Yue, i quali erano definiti barbari; successivamente però, quando Qin unificò gli stati in guerra il *zhongguo* si ingrandì, finendo per inglobare anche quei popoli che prima erano considerati *yidi* 夷狄, ergo barbari.

I testi classici riportano diverse descrizioni di questi popoli, offrendo importanti informazioni a riguardo. Il Classico dei Riti, ad esempio, riporta le denominazioni, le posizioni, le abitudini alimentari, il vestiario e le sistemazioni di questi popoli, fornendo un dettagliato resoconto circa questi popoli e le loro differenze con i popoli del *zhongyuan*:

中國戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。東方曰夷，被發文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被發衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。<sup>110</sup>

*Il zhongguo, i di e gli yi, i popoli delle cinque zone, ognuno ha le sue caratteristiche e sono immutabili. A est vi sono gli yi, i quali si tingono il corpo e mangiano cibi crudi. A sud vi sono i man, i quali si colorano di tinture verdi e rosse, non usano calzature e non cuociono i loro alimenti. A ovest vi sono i rong, i quali indossano abiti di pelle e non si cibano di cereali. A nord vi sono i di, i quali vestono piume d'uccello e pellicce animali, abitano nelle grotte e non si alimentano coi cereali.<sup>111</sup>*

In questa descrizione fornitaci dal classico dei riti vengono distinte cinque popolazioni che popolano il tianxia, quella del zhongyuan, gli yi dell'est, i man del sud, i rong dell'ovest e i di del nord, ognuno con delle caratteristiche culturali specifiche che lo contraddistinguono. Insieme questi quattro popoli barbari vengono definiti siyi 四夷, i quattro yi. Inoltre, nello erya 尔雅 si legge:

九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海。<sup>112</sup>

*nove yi, otto di, sette rong e sei man, essi sono denominati sihai*

Le quattro popolazioni in questione sono quindi stanziate in direzione dei quattro punti cardinali e ognuna di esse rappresenta in realtà un grande raggruppamento di un gran numero di popolazioni diverse accomunate da una medesima cultura matrice. I popoli del *zhongyuan* riconoscevano in loro stessi una manifesta superiorità rispetto ai popoli nomadi. L'elemento fondamentale su cui si basava questa supposizione era la presenza all'interno della cultura del *zhongguo* di un sistema di riti ben definito, il quale era supportato anche da una forte capacità produttiva, di cui i nomadi erano totalmente sprovvisti, che permetteva la creazione di oggetti rituali in bronzo. Xianlei Chen e Li Chen (2006) hanno affermato come la distinzione fra il popolo del centro e quelli periferici fosse la contrapposizione fra *wen* 文, la civiltà, e *ye* 野, il selvaggio, e che questa distinzione si palesasse su tre piani fondamentali della società umana: a livello culturale la superiorità del popolo cinese si manifestava appunto nella presenza di un sistema di riti ben strutturato, al punto che officiare dei riti era di per sé necessario per determinare chi fosse *huaxia* e chi fosse *manyi* 蛮夷, altro termine che indica i *siyi*; a livello politico era evidente invece la fondamentale importanza del

<sup>110</sup> SUN Xidan 孙希旦, *lijì jijie* 礼记集解 (Raccolta di commentari al Classico dei Riti) Taipei, *Wenshizhe Chubanshe*, 1990, pp. 359 – 360

<sup>111</sup> *Ibidem*

<sup>112</sup> D.C. LAU, *Concordance to the Erya Xiaojing, The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: Classical Works No. 16 & No. 17*, Hong Kong, The Commercial Press, 1995, p 83

popolo cinese in quanto popolo che presiedeva sul centro dello spazio e, di conseguenza, il loro sovrano era il vicario del Cielo ed esso aveva il compito di civilizzare le popolazioni barbariche, le quali invece dovevano adempiere ai loro doveri tributari; infine, sul piano economico, gli scambi commerciali tra le due fazioni non erano assolutamente un reciproco rifornirsi di beni necessari, piuttosto si trattava di una specie di sostegno di favore che la Cina offriva ai popoli limitrofi.

L'importanza reciproca che le due realtà culturali avevano l'una nei confronti dell'altra si manifesta lungo tutta la storia della Cina dinastica. Le stesse dinastie Shang e Zhou, dalle quali proviene quella che si potrebbe definire come la cultura autoctona del *zhongyuan*, erano in realtà strettamente legate al mondo degli *yi*, la prima, e dei *rong*, la seconda, e lo stesso fu per i Qin che rimasero a lungo fuori dal gruppo di paesi della pianura centrale. Successivamente, le dinastie che si succedettero al trono dimostrarono una forte tendenza verso la fusione di culture sostanzialmente diverse con quella del *zhongyuan*. Yongchun Zhao (2012) illustra come l'opzione di una Cina con una cultura ortodossa unitaria e invariata sia sempre stata esclusa a priori, anche nei casi in cui quello era l'obiettivo politico dei regnanti. Parallelamente a questa tendenza, vi erano diversi orientamenti, inclusivi o esclusivi, nei confronti delle popolazioni barbare.

Alcune dinastie di origine Han, come gli Han o i Tang, vedevano gli *hua* e gli *yi* come due elementi di un singolo corpo, ma in entrambi i casi si rispondeva al concetto preesistente di *zunhua jianyi* 尊华贱夷, onorare gli *hua* e disprezzare gli *yi*, che conferiva una certa superiorità innata agli *hua* e che giustificava il loro status di etnia e cultura dominante. Lo *hanshu* 汉书 riporta due esempi significativi, il primo paragona gli *hua* alla testa del corpo e gli *yi* ai piedi, il secondo propone invece una serie di parallelismi sulla base del concetto dualistico di *yin* e *yang* e per ogni elemento *yang* trova un corrispondente *yin* ad esso intrinsecamente connesso, quindi si avrà il suddito come parte *yin* e sovrano parte *yang*, così per figlio e padre, moglie e marito, fino a giungere a *hua* e *yi*. Durante la dinastia Tang venne proposta la metafora di un albero, le cui radici rappresentavano gli *hua*, mentre le foglie stavano a simboleggiare gli *yi*.

Quando a salire al trono furono popolazioni di etnie diverse, quali i Liao, i Jin, gli Yuan e i Qing, si rese evidente una certa ricerca della cinesizzazione, la quale però sfociava per sua natura in una mistura di culture diverse. Per fare un esempio, i Liao furono i primi a sovvertire un ordine ormai consolidato che vedeva gli *hua* come

detentori del potere politico e del centro geografico; dopo che essi presero il potere fecero firmare ai Song settentrionali il “trattato di Shanyuan” del 1004, un patto di fratellanza che riconosceva per la prima volta la compresenza di due sovrani, l’uno accettato dall’altro, e tale patto prevedeva che i Song pagassero un certo tributo ai Liao, senza però palesare alcuna idea di sottomissione di uno verso l’altro. I due *zhongguo* avevano stabilito un rapporto tendenzialmente paritario. La compresenza di queste due entità politiche non fece altro che aumentare gli ingredienti all’interno del mix culturale: entrambi cercavano di rimanere il più possibile fedeli alla cultura tradizionale, ma inevitabilmente oltre a contagiarsi a vicenda, finirono con subire l’influenza di altre realtà culturali minoritarie.

Anche la dinastia Jin, di etnia *nüzhèn*, dopo aver sconfitto i Song settentrionali e i Liao riconobbe in base ad alcuni principi l’esistenza di due *zhongguo*, il proprio e quello dei Song meridionali e anche in questo caso venne firmato un trattato che a differenza del precedente sanciva l’effettiva sottomissione tributaria dei Song verso i Jin, che tornò a essere puramente formale in seguito alla firma di un secondo trattato. I Jin portarono a compimento ciò che era stato iniziato dai Liao, poiché questa dinastia dimostra che una dinastia di origine non Han possa elevarsi a un livello politico superiore a quello di una dinastia *hua*.

Con la successiva dinastia Yuan si ebbe per la prima volta un dominio interamente barbarico, comprensivo di popolazioni autoctone della pianura centrale. Gli Yuan, di origini mongole, compresero l’importanza di portare avanti delle politiche di cinesizzazione, al fine di poter essere accettati dalla popolazione locale. Peraltro, la divisione dei gruppi etnici da essi attuata all’interno della società non permise loro di assimilare a fondo la cultura autoctona.

La realtà che si presentò di fronte alla dinastia Ming, che prese il potere durante la seconda metà del quattordicesimo secolo, fu quella di una irreversibile condizione di intreccio culturale causato dal passaggio della dinastia Yuan. I Ming erano ampiamente intenzionati a riportare in auge la mentalità *hua*-centrica, ma dovettero affrontare la realtà dei fatti e accettare l’idea che sebbene i mongoli fossero stati scacciati verso gli altipiani dai quali erano venuti, la presenza di rappresentanti della loro etnia, così come anche di altre minoranze etniche, all’interno del territorio cinese era incontrastabile. La dinastia Ming sembrerebbe aver percorso due strade aventi direzione uguale e contraria, da un lato si orientava verso una completa resurrezione della cultura cinese tradizionale, creando un legame ideologico con la dinastia Song,

da un altro lato però sembra avesse accettato la realtà storica lasciata in eredità dagli Yuan e che si fosse fatta carico proprio di questo bagaglio culturale, piuttosto che di quello classico.

Anche la dinastia Qing conservò la multiculturalità come elemento fondamentale del proprio ordine imperiale. I Qing attuarono alcuni provvedimenti al fine di mantenere vive alcune tradizioni culturali del mondo mancese, tra queste vi era il *guoyuqishe* 国语骑射, lingua nazionale e arcieri a cavallo, che richiedeva a tutti i componenti degli otto standardi, l'organizzazione amministrativa militare mancese, di saper parlare il mancese e tirare con l'arco stando in groppa a un cavallo, seguendo la tradizione di caccia dei mancesi. Lo stesso Nurhaci si pronunciò così a riguardo: “满汉一家，华夷一体” (Han e Man parte di una medesima famiglia, Hua e Yi parte di un medesimo corpo) mentre Huang Taiji 皇太极 affermò che mancesi e Han appartengono a una medesima unità, “满汉之人，均属一体”<sup>113</sup>. Parole di coesione etnica e politica rimasero un *letti motif* all'interno della corte Qing durante i secoli successivi, anche Yongzheng e Qianlong promossero l'unità territoriale e culturale all'interno del loro regno, facendo leva su degli ideali quali “un *tianxia* coeso, *hua* e *yi* come un'unica famiglia”. Zhao (2006) precisa inoltre come i Qing avessero creato una nuova divisione amministrativa per quanto riguarda i territori posti sotto il loro controllo, essa comprendeva delle Dipendenze interne, *neifan* 内藩, ed esterne, *waifan* 外藩, le quali erano amministrate dalla sovrintendenza per le Dipendenze, *lifanyuan* 理藩院 e comprendevano i nuovi territori conquistati dalla dinastia Qing, ovvero il Tibet, il Xinjiang, il Qinghai e la Mongolia. Il governo Qing intrattenne rapporti con molte culture che vennero poi inglobate nella sinosfera, e tenendo fisso l'obiettivo di creare un *unicum* culturale e etnico avvicinando le diverse culture del *tianxia*, i Qing contribuirono fortemente alla creazione della Cina multi-etnica e multiculturali che conosciamo oggi.

Zhao ritiene che proprio dallo scontro e dalle contraddizioni dovute alla compresenza di due realtà culturali a se stanti siano emerse le basi per una evoluzione interna ai rapporti fra *hua* e *yi*, al punto che anche il sistema arcaico che privilegiava a priori gli

---

<sup>113</sup> Le parole di Nurhaci e Huang Taiji sono entrambe citate in ZHAO Yongchun 赵永春, “*guanyu zhongguo gudai huayi guanxi yanbian guilüde lixing sikao – huayi guanxi de lishi dingwei, yanbian guji yu wenhua xuanze*” 关于中国古代华夷关系演变规律的理性思考 – 华夷关系的历史定位、演变轨迹与文化选择 (riflessione razionale sul cambiamento delle strutture relazionali tra cinesi e le popolazioni limitrofe della Cina antica), *Xuexi yu Tansuo*, 198, 1, 2012, p 151

*hua* venne a crollare. L'incontro e lo scontro tra culture permise l'alternarsi delle etnie al potere, senza che però venisse giù anche l'intero impianto culturale che le dinastie cinesi avevano creato lungo il corso dei secoli. L'evoluzione culturale seguì un percorso evolutivo incentrato sull'assimilazione delle novità che l'esterno aveva da offrire al centro, creando una entità che faceva della multiculturalità, dell'assimilazione e del cambiamento la propria forza.

Zhao Tingyang (2005) a tal proposito distingue chiaramente due termini che potrebbero descrivere questo atteggiamento della cultura cinese, ma di cui solo uno può veramente esprimere la *forma mentis* che si nasconde dietro ciò. I termini che Zhao presenta sono *kuanrong* 宽容, tolleranza, e *dadu* 大度, magnanimità. La tolleranza è manifestazione di un'intolleranza che viene soffocata; Zhao parafrasa le parole di Derridà, il quale affermò che si può parlare di tolleranza solo quando si ha a che fare con qualcosa che non si tollera. La magnanimità, al contrario, non presuppone alcun genere di intolleranza a priori, poiché accetta e assimila qualsiasi cosa, e per questo motivo l'autore accosta a questo concetto il termine *hua* 化, termine che indica il cambiamento e la trasformazione. Secondo Zhao la Cina, intesa come fenomeno politico, culturale e sociale, si trasformerebbe in ciò che è al suo esterno, affinché ciò che esiste al suo esterno si trasformi in essa, fondendosi in una singola entità, e questa singola entità, per quanto singola, racchiudeva in sé una grande varietà di tratti culturali.

In questa magnanimità assimilativa del *tianxia*, Zhao Tingyang riconosce il grande potenziale del *tianxia* come realtà politica, ma soprattutto possiamo individuarvi un forte elemento di contrasto con le realtà imperiali genericamente note al mondo occidentale. Anche se sia il *tianxia* cinese, sia i vari imperi propriamente detti della storia<sup>114</sup> furono caratterizzati per una forte compresenza di diverse realtà culturali, gli imperi basarono l'assimilazione di altre culture sull'espansione militare, mentre il *tianxia* ha come caratteristica peculiare la sua forte attrattiva verso le culture barbariche che circondano il suo territorio e le capacità di assimilarle, trasformarle, inglobarle e fare altrettanto a sua volta, lasciando addirittura che queste prendano il potere, senza che però il regno crolli di conseguenza.

---

<sup>114</sup> Niall Ferguson afferma che esistono N tipologie diverse di impero, pertanto va qui specificato che con impero si intendono quelle realtà politiche tendenzialmente simili al modello di impero fornito dall'impero romano.

La storia politica del rapporto fra gli *hua* e gli *yi* è parte integrante della cultura cinese, a partire dalle antiche leggende. Ad esempio, la leggenda di Yu il grande, narra come Yu ereditò dal padre il compito di porre sotto controllo le acque che del fiume Giallo e del fiume Azzurro che spesso straripavano e colpivano molte delle popolazioni stanziate nelle zone ad essi limitrofe, causando disastri naturali di grande portata e procurando la morte di molti individui<sup>115</sup>. Yu il grande, per portare a compimento l'opera di gestione delle risorse idriche, indette innanzitutto una grande riunione coi rappresentanti dei vari clan e culture, la riunione del monte Tu *tushan zhi hui* 涂山之会. Ognuno dei nove Zhou 州<sup>116</sup> mandò circa trentamila rappresentanti come forza lavoro, tra manovali e coordinatori, la cui somma totale ammontava a circa duecentosettantamila individui, i quali erano tutti subordinati a Yu. Ricerche relative all'ampiezza dei territori ricoperti da questi nove Zhou indicano che, molto probabilmente, in essi erano comprese anche le minoranze etniche del nord est e dell'est: il Zhou denominato "Ji" 冀, situato nella zona centrale del territorio cinese e all'interno del quale era situata la capitale, raggiungerebbe tutta la zona del nord est cinese, fino a inglobare le zone delle minoranze etniche<sup>117</sup>, mentre in base ai testi classici si può affermare con una certa sicurezza che tra le fila della forza lavoro di Yu ci fossero degli esponenti delle minoranze etniche orientali. Lo shiji, a tal proposito, riporta la presenza di Qi 契, esponente di una tribù dell'est che Sima Qian ritiene essere antenato della dinastia Shang<sup>118</sup>. Inoltre, per quanto riguarda le popolazioni dell'ovest, anche Ji 稷 antenato fondatore della dinastia Zhou sembrerebbe aver preso parte ai lavori di gestione delle acque.

Grazie alla sua capacità di gestire le acque e riportare l'ordine sul *tianxia*, nonché di potersi mettere a capo di una così ingente mole di individui, Yu riuscì a divenire il primo imperatore della dinastia Xia. Successivamente, man mano che il potere imperiale si andava consolidando, anche le minoranze etniche e culturali si andavano uniformando con la cultura centrale, e questo trend rimase tale anche nelle epoche successive, ne è una testimonianza il processo di assimilazione che

---

<sup>115</sup>WU Zongyue 吴宗越, "*huaxia wenming shiyu zhishu*" 华夏文明始于治水 (La civiltà cinese si origina dal controllo delle acque), *Journal of North China Institute of Water Conservancy and Hydroelectric Power (Social Science)*, 17, 3, 2001, pg. 60

<sup>116</sup> Yu il grande divise il territorio in nove Zhou, ovvero nove grandi aree 冀 *ji*, 兖 *yan*, 青 *qing*, 徐 *xu*, 扬 *yang*, 荆 *xing*, 豫 *yu*, 梁 *liang*, 雍 *yong*

<sup>117</sup>ZHAO Yongchun 赵永春, *guanyu zhongguo gudai huayi guanxi yanbian guilide lixing...*, cit., p 148

<sup>118</sup>SIMA Qian, *The Grand Scribe's Records*, cit., vol 1, p 41

subirono gli stati di Qin, Chu, Wu e Yue. Dazheng Ma (2002) infatti ritiene che questo sia un tipico processo relativo alle evoluzioni territoriali cinesi verificatesi dall'antichità fino a oggi, oltre a questo moto centralizzante, ovvero la trasformazione di zone limitrofe del territorio in parte integrante del territorio centrale, vi sono anche un processo di accorpamento, che porta i territori esterni a divenire zone di confine, come può essere il caso della Mongolia interna, e un processo di esclusione, che porta i territori al di fuori dei confini nazionali.

Le politiche messe in atto già dalla dinastia Han dimostrano la coscienza della distinzione fra *hua* e *yi*, gli Han erano inoltre a conoscenza delle grosse differenze che intercorrevano tra un'etnia e l'altra, al punto che per ogni popolo adottavano una diversa strategia politica. Da un punto di vista più generico, gli Han seguirono la linea direttiva lasciata in eredità dalla dinastia Qin sulla divisione del territorio, ovvero il sistema delle provincie, e organizzarono delle provincie nelle aree di frontiera che oltre ad avere potere di amministrazione civile, avevano anche la funzione di protezione militare. Inoltre, nel caso in cui alcune popolazioni si fossero staccate dal gruppo etnico principale, il governo Han aveva previsto la creazione per queste di uno stato vassallo, al fine di poter controllare la loro migrazione all'interno dei confini e di poterli sfruttare come forza militare di confine. Infine, gran parte del lavoro di controllo e amministrazione dei confini veniva svolto da un organo apposito, al cui capo vi era un alto ufficiale incaricato di mantenere la stabilità dei territori di confine.

Un'altra fase interessante dal punto di vista delle politiche di amministrazione dei territori di confine e dei popoli limitrofi è quello delle dinastie Sui e Tang, successive a un periodo di dominio, quello Wei-Jin e delle dinastie del nord e del sud, caratterizzato da un forte interscambio culturale con le altre etnie. Durante i regni di queste due dinastie ci fu una grossa spinta nei riguardi delle politiche di dominio sui territori di confine, soprattutto per via dello smacco che esse avevano subito nei periodi immediatamente precedenti. Sebbene i Tang in alcune occasioni ricorsero all'uso della forza militare per contrastare i popoli barbari, come accadde contro Goguryeo, essi erano in realtà più votati a delle politiche di integrazione. La politica principale attuata dai Tang è quella del *jimi* 羈糜, ovvero un organo militare col compito di sovrintendere alle aree territoriali di confine, con una sorta di autonomia dovuta alla presenza di un governatore facente parte della minoranza etnica, ma che era comunque scelto e assoggettato al governo del *zhongyuan*, al quale aveva giurato fedeltà e al quale aveva l'obbligo di presentare dei tributi.

Le linee guida seguite dal governo Tang prevedevano sempre la conciliazione politica, operata principalmente con i matrimoni politici, i quali prevedevano che le donne venissero date in moglie ai capi dei popoli in questione al fine di migliorare i rapporti tra questi e il governo del *zhongyuan*. Altrimenti un'altra modalità usata sovente era il conferimento di titoli affinché i popoli limitrofi si assoggettassero maggiormente al governo centrale e perdessero parte del loro potere.

L'apertura delle politiche Tang permise un alto livello di scambio culturale fra la cultura centrale e quelle limitrofe. Addirittura, la cultura cinese ebbe un impatto così forte sugli *yi* che molte popolazioni mandarono i più giovani rappresentanti della loro etnia a studiare presso i Tang, e ciò testimonia come il rapporto tra la Cina e le sue culture minoritarie fosse ben diverso dal clima di dominio e conquista che caratterizzava gli imperi d'occidente.

La peculiarità del regno cinese emerge soprattutto durante il periodo della dinastia Yuan, di etnia mongola e con un territorio estremamente vasto. I mongoli riuscirono ad adattarsi pienamente alla cultura e agli usi e costumi cinesi, inoltre essi stessi furono fautori di importanti politiche di integrazione etnica e razziale. Anche gli Yuan promossero l'impiego di organi amministrativi nei territori di confine che a differenza delle istituzioni precedenti erano sotto il diretto controllo del *zhongyuan* e non dei capi tribù, e per ovviare invece al problema delle grandi distanze che separavano il centro politico da queste aree, gli Yuan misero in piedi un sistema corrieri e stazioni per far viaggiare velocemente le comunicazioni.

Infine, la dinastia Qing, anche essa di origini non *han*, ma mancesi, si caratterizzò come una dinastia dalla forte impronta integrativa, poiché essa stessa aveva in primo luogo bisogno del consenso e dell'appoggio degli *han*. Considerato il forte *background* discriminante che soggiaceva nel profondo della mentalità cinese, i Qing dovettero in primo luogo rivolgersi contro quelle narrazioni che ponevano gli *yi* in una posizione di inferiorità rispetto agli *han* e che avrebbero potuto minare la legittimità del regno, cosa che invece i Qing pretendevano da tutte le varie etnie presenti nel *tianxia*. Il *dayijuemilu* 大义觉迷录 riporta le parole dell'imperatore Yongzheng, il quale disse:

不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Citato in MA Dazheng 马大正, "zhongguo gudai de bianjiang zhengce yu bianjiang zhili" 中国古代的边疆政策与边疆治理 (Politiche e amministrazione dei territori di frontiera nella Cina antica), The Western Region Studies, 4, 2002, p 11

Yongzheng afferma che la Manciuria è parte integrante del *zhongguo* e facendo notare come Shune il re Wen di Zhou sebbene non fossero *han*, non recarono danni alla morale del regno, e così facendo si paragona a essi, cercando di fornire delle basi solide per giustificare il proprio regno. Le popolazioni di frontiera erano una questione piuttosto importante per la dinastia Qing, e ciò è testimoniato dalla creazione della sovrintendenza per le dipendenze, il *lifanyuan* di cui sopra, che si distingueva dagli altri organi ministeriali impiegati dalle precedenti dinastie e che era mirato alla gestione delle minoranze etniche più che dei soli territori. I Qing inoltre si rifacevano a un principio confuciano di gestione delle minoranze etniche che, come proposto dal pensatore di epoca Tang Kong Yingda, dice:

修其教不易其俗, 齐其政不易其宜<sup>120</sup>

*migliora le loro (delle popolazioni limitrofe) credenze senza cambiare i loro costumi, migliora la loro politica senza cambiare i loro usi*

Sotto i Qing questo concetto venne sintetizzato in *yinsuerzhi* 因俗而治, una forma abbreviata delle parole di Kong Yingda. Questo concetto venne osservato e messo in pratica già dalla dinastia Han, nonché dalla stessa dinastia Tang, infine i Qing svilupparono e migliorarono l'attuazione di questo modello al punto che oltre a sviluppare delle politiche mirate a seconda delle diverse minoranze etniche, crearono anche delle leggi diverse per ogni area. Anche dal punto di vista religioso i Qing seppero abbracciare i diverse fedi che le minoranze culturali seguivano, come il buddismo per i mongoli o l'islam per gli uiguri<sup>121</sup>.

Il *tianxia* presenta quindi una similitudine con l'impero occidentale per quanto riguarda la compresenza di diverse etnie minoritarie poste sotto il controllo di una etnia definibile dominante, ma a differenza del concetto classico di impero il rapporto tra queste minoranze etniche e l'etnia dominante non è necessariamente una relazione tra dominatore e dominato, quanto più tra popolo centrale e popoli esterni, entrambi facenti parte di un medesimo spazio geopolitico, e il concetto di dominio in questo caso non significa una sottomissione cruenta che il popolo centrale esercita

---

<sup>120</sup> *Ibidem*

<sup>121</sup> Per una più approfondita analisi della questione delle politiche di confine si veda MA Dazheng, *zhongguo gudai de bianjiang zhengce yu bianjiang zhili* 中国古代的边疆政策与边疆治理 (Politiche e amministrazione dei territori di frontiera nella Cina antica), *The Western Region Studies*, 4, 2002

su quello limitrofo, quanto proprio il dominio sull'area centrale e la conseguente legittimità politica.

## 2.4 Lo spazio del *tianxia*

Analizzando le politiche attuate dalle dinastie cinesi si può notare come il rapporto fra gli *han* ed i *yi* fosse diverso dal rapporto che gli imperi occidentali intrattenevano con le etnie da essi sottomesse. Motivo principale di questa differenza potrebbe essere proprio la diversa concezione dello spazio e dei suoi elementi.

Zhao (2012) illustra come la divisione territoriale pianificata da Yu il grande nello *Shangshu – Yugong* – probabilmente il primo testo che tratta la questione in tali termini prevedesse due impianti diversi, uno regionale che divideva l'area geografica del regno in nove *zhou*, *jiuzhou*, e uno funzionale che determinava il ruolo svolto dagli occupanti di ogni diverso strato, il *wufu* 五服. Il *wufu* prevedeva una stratificazione su cinque *fu*, ognuno dei quali avente una diversa denominazione, nonché funzione politica; essi erano: *dian* 甸, *hou* 侯, *sui* 绥, *yao* 要 e *huang* 荒. *Dian* era fondamentalmente la capitale del regno, *hou* e *sui* erano le aree in cui si trovavano gli stati vassalli, mentre *yao* e *huang* erano le zone presidute dai popoli barbari, il che significa che gli *yi* avevano una proprio area, seppur periferica, all'interno dello spazio geografico ed erano quindi considerati parte integrante del *tianxia*. La domanda che sorge spontanea tuttavia è se questa idea della multiculturalità insita nel sistema geopolitico del *tianxia* fosse o meno globalmente diffusa e accettata.

Sulla base delle due teorie di *wufu* e *jiuzhou* si fondano delle diverse concezioni del territorio del *tianxia* emerse durante il periodo degli stati combattenti, un po' come accadde con il termine *zhongguo*, il cui significato non era sempre univoco. In questo periodo storico, infatti, il termine *tianxia* era estremamente inflazionato e nei vari testi e contesti in cui figurava spesso presentava delle idee di territorio contrastanti.

Zhang (2009) individua due elementi cardine all'interno di questa questione, uno è il *jiuzhou* e l'altro è il *sihai*. Zhang individua tre apparizioni del termine di *jiuzhou* all'interno dei testi delle Primavere e Autunni, due all'interno dello *Zuozhuan* e una all'interno dell'incisione su di una campana denominata *shuyizhong* 叔夷钟 o *shushizhong* 叔尸钟, il cui significato diverge tra il primo caso, contenuto nello *Zuozhuan – Zhaosi*, in cui assume il significato di *guazhou* 瓜州, nome di una località

del tempo, e tra il secondo e il terzo, contenuti nell'iscrizione dello *shuyizhong* e nello *Zuozhuan – Rangsi*, in cui era invece simile al significato che tale termine acquisterà durante il periodo degli stati combattenti.

Dalla analisi dei diversi testi in cui il termine *jiuzhou* fa la sua comparsa, Zhang evince che a giocare un ruolo importante nella determinazione delle diverse aree vi fosse l'importanza che i diversi stati della Cina dell'epoca giocavano a livello politico. Quindi alcune zone sono strettamente connesse a degli stati il cui valore politico ha fatto sì che l'autore li includesse all'interno della divisione geopolitica, mentre sull'altro versante gli stati più deboli non vennero presi in considerazione. Infine l'autore considera come il contributo della divisione in nove *zhou* fosse quello di rendere il *tianxia* un'entità unita e compatta e di sezionare il territorio non in base ai confini statali, ma in base a delle aree territoriali non necessariamente connesse ai singoli stati vassalli. E secondo l'opinione di Zhang, sebbene gli stati del *zhongyuan* non fossero realmente unificati come avvenne poi con i Qin, si era in realtà già operata una specie di unificazione immaginaria che riuniva i territori del *jiuzhou* sotto il *tianxia*.

Con il termine *sihai* invece si possono intendere principalmente due diversi significati, uno è quello di quattro mari, altrimenti esso può anche indicare le aree di territorio presiedute dai *siyi*. Lo *Erya* 尔雅 a tal proposito afferma:

九夷、八狄、七戎、六蛮、谓之四海

*I nove yi, gli otto di, i sette rong e i sei man sono definiti sihai*

Il *sihai* è quindi identificabile come un'area di territorio adiacente all'area occupata dai nove *zhou*.

Insieme *jiuzhou* e *sihai* costituiscono i fattori fondamentali per le due diverse concezioni dimensionali del *tianxia*. La prima di esse identifica il *tianxia* come congruente con le dimensioni dei nove *zhou*, ed è per tanto definito *tianxia* di senso stretto, mentre la seconda è quella di *tianxia* di senso ampio, che oltre a contenere i *jiuzhou* contiene anche i *sihai*.

Nel caso del *tianxia* di senso stretto, *xiayitianxia* 狭义天下, torna a essere di fondamentale importanza l'apporto dello *Shangshu – Yugong*, poiché in esso oltre a essere contenute le divisioni territoriali dei nove Zhou, vi sono anche le stratificazioni dei *wufu*, necessarie per determinare l'ampiezza dello spazio geografico. Lo *Yugong* fornisce una dettagliata descrizione a riguardo, al punto che si ha addirittura una

dimensione specifica per il *tianxia* di cui esso parla. Ogni singolo *fu*, a partire dal *dianfu* fino allo *huangfu* misura cinquecento *li*, i quali vanno raddoppiati poiché la misura va presa da un estremo all'altro dei confini, quindi in tutto misurerebbe cinquemila *li*, ma poiché il *tianxia*, ovvero i *jiuzhou*, non includono i territori dei *siyi*, bisogna escludere dall'equazione lo *yaofu* e lo *huangfu*, i due *fu* dove erano sedimentate le popolazioni barbare, raggiungendo così la misura di tremila *li*<sup>122</sup>. Le dimensioni prese in questione posso essere in qualche modo confermate da un passaggio contenuto all'interno del *Liji* che recita:

凡四海之内，断长补短，方三千里<sup>123</sup>

*il quadrato all'interno dei sihai misura tremila li*<sup>124</sup>

Zhang (2009) fornisce una spiegazione ancor più approfondita su come i nove *zhou* presenti all'interno del *Liji* siano immaginati come nove quadrati i cui lati misurano mille *li* e che insieme costituiscono un grande quadrato dai lati misuranti tremila *li*. Tuttavia, le misurazioni dei *jiuzhou* non sono tutte sempre concordanti. Nel caso del *Zhouli* i *fu* non sono cinque, bensì sette, di conseguenza il numero dei *li* sale a settemila *li*, ma anche in questa circostanza è presente un'operazione di distinzione fra i territori del *jiuzhou* e quelli dei *sihai*, poiché le dimensioni del *tianxia* descritto nel *Zhouli* sono superiori ai settemila *li*.

In tutti questi casi, ad ogni modo, abbiamo preso in osservazione un'area comprendente solo la parte di territorio sotto il controllo del sovrano Zhou, mentre sono stati esclusi quei territori che al sovrano dimostravano solo una fedeltà a livello formale e che in realtà erano slegati dalla sua autorità.

Prendendo in considerazione i territori che abbiamo definito come *sihai*, si ha quindi il cosiddetto *tianxia* di senso lato, *guangyitianxia* 广义天下, il quale in realtà è parte integrante del modello di *tianxia* appena analizzato. La differenza tra i due modelli esiste solo nella prospettiva analitica di chi osserva il fenomeno del *tianxia*. Se finora sono stati individuati due modelli, quello dello *Yugong* e del *Liji* da tremila *li* e quello del *Zhouli* da settemila, basta includere all'interno di queste misurazioni i territori dei quattro *hai* per poter determinare la grandezza del *tianxia* di senso lato. Di

---

<sup>122</sup>ZHANG, "zhongguo"yu "tianxia" gainian tanyuan..., cit., p 193

<sup>123</sup>D.C. LAU, *A Concordance to the Li Ji, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial Press, 1993, p37

<sup>124</sup>SUN, *liji jijie* ..., cit., p 354

conseguenza lo *Yugong* presenterà un *tianxia* misurante cinquemila *li*, mentre il *Zhouli* uno da diecimila.

Poiché è possibile datare lo *Yugong* attorno la metà degli stati combattenti, mentre il *Zhouli* risale al tardo periodo degli Han posteriori<sup>125</sup>, è evidente che il concetto di *tianxia*, a prescindere che si trattasse di un *tianxia* di senso stretto o lato, sia andato crescendo col passare del tempo.

Shinichiro Watanabe (2008) individua alcune dinamiche politiche all'interno delle diverse prospettive di grandezza del *tianxia*. Secondo il sinologo giapponese la distinzione fra *tianxia* ampio e ristretto starebbe nella tipologia di dominio esercitato dal sovrano che si prende in considerazione. I casi in cui si vede il *tianxia* come un'unità basata su di una cultura comune e su di una lingua condivisa, sono i casi in cui l'analisi viene fatta a partire da una tipologia di dominio concreto che il sovrano può efficacemente esercitare su di una parte di territorio, quello che appunto definiamo *tianxia* ristretto. L'autore argomenta la sua tesi prendendo come riferimento il regno dei Qin, il cui dominio concreto effettivo si fondava principalmente sul sistema del censo e sulla divisione in prefetture e contee, poiché l'impiego sinergico di queste due politiche permise agli imperatori Qin di conoscere l'identità del dominato e di tenerlo sotto controllo tramite gli organi amministrativi ed economici. Al contempo però la presenza di confini ben definiti limita questo potere dell'imperatore, poiché al di là di essi la sua influenza concreta diminuisce drasticamente.

A non crollare totalmente, al di fuori dei confini, è invece il dominio ideologico che non si fonda su alcun organismo politico o economico, ma sul dominio esercitato tramite la virtù, *dezhi* 德治. Shinichiro Watanabe sottolinea però che il dominio della virtù non è sconfinato, bensì ammette la possibilità di espandersi all'infinito.<sup>126</sup>

Questi due modelli di dominio si accompagnerebbero alle due diverse ottiche relative alla grandezza del *tianxia*, poiché il modello chiuso del dominio concreto è limitato a quelle aree che intrattengono un rapporto di dominio effettivo con l'imperatore, e che quindi sono politicamente ed economicamente assoggettate a esso, mentre il modello ampio abbraccia anche quelle popolazioni che giurano una fedeltà formale

---

<sup>125</sup> SHINICHIRO Watanabe 渡边信一郎, *zhongguo gudai de wangquan yu tianxia zhixu* 中国古代的王权与天下秩序 (Il potere monarchico e il sistema del *tianxia* nella Cina antica), Edizione cinese con traduzione dal giapponese di Xu Chong 徐冲, Pechino, Zhonghua Book Company, 2008, p 44

<sup>126</sup> SHINICHIRO, *zhongguo gudai de...*, cit., p 71

all'imperatore, ma che si sottomettono al suo dominio della virtù, poiché esso non presuppone alcuna imposizione effettiva sul piano politico o economico, e quindi non pone nessun tipo di limitazione o restrizione ai popoli del *sihai*. Riguardo ciò, le politiche imperiali applicate nei confronti delle minoranze etniche sono tendenzialmente coerenti, in quanto è palese che dietro di esse vi sia una propensione a gestirle tramite domini indiretti, facendo leva sui bisogni di questi popoli, o scendendo a compromessi con loro, se non addirittura assoldando un'etnia affinché si occupi essa di tenere sotto controllo i territori di frontiera.

Le due diverse forme di dominio proposte Watanabe, in una certa maniera, non sono poi difficilmente identificabili con delle forme politiche più note nel mondo occidentale, tant'è che lo stesso autore definisce *diguo* 帝国, impero, il modello basato sul dominio della virtù, ovvero quel modello che abbraccia sia il popolo del *zhongyuan*, che i popoli barbari limitrofi, o anche società politica di tipo composito, mentre il modello precedente è chiamato società politica unitaria.

Watanabe evidenzia però una tendenza generica in questo contesto che punta dritta al modello unitario, il quale a suo avviso è quello su cui effettivamente si fonderebbe il potere imperiale, non tanto per l'unità culturale e linguistica, quanto per le reali possibilità di attuazione di politiche che tengono sotto controllo il regno.

Che lo spazio e le sue parti fossero elementi fondamentali dell'impianto politico della cultura cinese è stato reso palese fin dal primo momento. L'importanza che il centro dello spazio geografico aveva all'interno dell'identificazione e della legittimazione del potere imperiale è riscontrabile sin dalla dinastia Shang, ed è rimasto poi immutato col passare del tempo e delle dinastie, le quali hanno mantenuto l'idea di centralità legata al potere politico, anche quando il centro geografico veniva perso.

In questo contesto lo spazio del *tianxia* è stato analizzato in quanto estensione spaziale del potere imperiale, e di conseguenza sono state messe in evidenza le sue caratteristiche peculiari, non riscontrabili in altri modelli di potere politico.

Il *tianxia* a livello spaziale si caratterizza in sostanza per una sua struttura interna fissa che si espande dinastia dopo dinastia e che divide per unire, poiché dividendo lo spazio, conferisce obblighi e doveri alle varie parti, ponendo nelle mani di un unico elemento spaziale, il *dianfu*, il potere politico e di controllo. Al contempo, questa spazialità definisce anche come e cosa rientra sotto l'influenza politica del sovrano, operando parallelamente una distinzione etnica alla quale corrisponde una distinzione di politiche.

Senza dubbio la forma pseudo imperiale rappresentata dal *tianxia* è altamente congruente col modello metrocentrico teorizzato da Doyle in quanto vi è una effettiva espansione territoriale a partire da un centro culturale, il *zhongguo* dei *sanjin* e di Luoyang, che va pian piano ad abbracciare le culture e i territori limitrofi. Nonostante l'effettiva esistenza questa caratteristica tra i tratti originari del *tianxia* però, lungo la storia cinese si sono poi presentati due fenomeni insoliti, quello della compresenza di diversi poli centrali e quello dello scambio etnico sul trono imperiale. Come ha giustamente osservato Mattingly, questa metrocentricità presuppone alla sua base la presenza di una unità culturale, nazionale, linguistica ed etnica, ed è ciò che effettivamente avviene nella realtà culturale cinese, anche se però in questo contesto si presentano appunto questi due fenomeni insoliti, dovuti probabilmente alla presenza di narrazioni in favore della coesione tra le diverse etnie e all'idea dell'indivisibilità del *tianxia*, il quale rimane unito anche quando il potere passa dalle mani degli *huaxia* a quelli degli *yi*, e resi possibili dalla magnanimità intrinseca del mondo cinese.

## **2.5 Qual è il valore del *tianxia*?**

Dopo aver preso in considerazione il *tianxia* sotto il suo profilo filologico e averne discusso la sua valenza prettamente politica, analizzandolo all'interno di una cornice descrittiva desunta dagli studi e dalle critiche fatte a riguardo dai filosofi occidentali, resta da chiedersi quale sia il vero valore del *tianxia*. Finora abbiamo visto come prevalesse un'ottica geopolitica, che descriveva il *tianxia* come una questione territoriale e che poneva enfasi soprattutto sulle speculazioni fatte dai sinologi riguardo la sua estensione geografica e la sua capacità inclusiva o esclusiva, piuttosto che sulle sue divisioni e stratificazioni interne.

La nuova prospettiva che si cercherà di presentare qui va oltre il livello geopolitico della questione, la cui validità e importanza sono comunque considerevoli e non possono essere pertanto sminuite o ignorate; in questa sezione si vedrà da vicino un altro volto del *tianxia*, si punterà la luce sulla sua parte meno evidente, quella nascosta all'interno di un intricato intreccio di elementi culturali e sociali che delineano un nuovo profilo del *tianxia*.

Il *tianxia* di per sé non è un elemento che da solo incarna la totalità delle concezioni geografiche e politiche del mondo cinese, esso è piuttosto solo uno degli elementi

costituenti l'intero impianto universale, seppure esso sia la più grande delle unità spaziali presenti nella cognizione cinese. Il *tianxia* fa parte di una divisione spaziale e sociale tripartita che raggruppa gli umani dentro dei gruppi concentrici, a ognuno dei quali corrisponde un elemento rappresentativo. Questo tipo di divisione viene presentata da Mencio, il quale afferma:

“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”<sup>127</sup>

*“The Empire has its basis in the state, the state in the family and the family in one's own self.”*

*Le basi del tianxia sono nel paese, le basi del paese sono nella famiglia e le basi della famiglia sono nell'individuo.*<sup>128</sup>

Con ciò Mencio afferma che il *tianxia* non è una struttura a sé stante, ma fa parte di un organismo di gruppi interconnessi e interdipendenti.

Analizzando a partire da questo contesto notiamo che le diverse dimensioni non sono solo di natura geografica, ma hanno anche una valenza sociale, soprattutto in virtù del fatto che l'elemento costituente di fondo è il singolo individuo, ergo la parte minima e indispensabile per il fondamento della società. Tutti i gruppi presentati infatti non sono altro che una diversa commistione di individui interlacciati da diversi tipi di rapporti. Ziyu Pei definisce questi tre elementi costituenti proprio come tre diversi livelli di *guanxi* 关系, rapporto, relazione, e che il *tianxia* nella fatti specie sia una comunità, *gongtongti* 共同体. Il rapporto però è un elemento che va a ben al di là della comunità, precisa l'autore, poiché 'tutte le forme di comunità necessitano di relazioni, ma non tutte le relazioni creano una comunità'<sup>129</sup>. In altre parole, la presenza di questa tripartizione codificata da Mencio offre una diversa prospettiva di studio, che non sia legata alle concezioni spaziali o politiche. Inoltre, questi tre elementi rappresentano ognuno un diverso livello di gruppo sociale, i cui costituenti fondamentali sono gli uomini e che di conseguenza l'armonia fra questi dipende solo ed esclusivamente dai rapporti umani.

E quindi, in un simile contesto l'armonia è anch'essa di conseguenza una questione di rapporto, poiché l'armonia del *tianxia* è connessa alla stabilità del paese e la stabilità del paese dipende da quella della famiglia; in ciò, il rapporto tra la famiglia e

---

<sup>127</sup> Mencio, *Chinese Classics: Chinese-English Series: Mencius*, Traduzione e cura di D.C. Lau, Hong Kong, The Chinese University Press, 1979, vol 1, pp 140 – 141

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> PEI, *lun zhongguo chuantong de tianxia guojiaguan...*, cit., p 11

la volontà del popolo è estremamente forte, poiché ogni singolo individuo vive per la sua famiglia e se gli interessi di questa dovessero essere lesi, assieme a quelli di altre famiglie, ne risulterebbe un paese in rovina, e quando più di un paese è in rovina, il *tianxia* cade nel caos.<sup>130</sup>

Il benessere del *tianxia* è quindi il risultato della cooperazione di diversi livelli di relazione, se un elemento di ciascun livello dovesse subire una lesione circa i propri interessi e il proprio benessere, il collasso dell'intera comunità geografica, politica e sociale sarebbe necessariamente più vicino. Da un simile punto di vista possiamo notare come il *tianxia* abbia mutato forma rispetto alle precedenti discussioni, in cui esso aveva assunto forme prettamente politiche o prettamente spaziali. In realtà il *tianxia*, così come anche gli altri elementi facenti parte del sistema, non ha un valore univoco e distinto dal resto, bensì assume diversi significati in accordo con i diversi punti d'osservazione e rimane comunque tutt'uno col sistema in cui lo troviamo.

Il *tianxia* in questo senso non può essere semplicemente considerato come il frutto di un calcolo matematico come veniva fatto nel Liji o nello Yugong, ma non può neanche essere eliminata una tale descrizione fatta nei suoi riguardi. La questione dell'ampiezza del *tianxia* sottintende a sua volta una sfaccettatura diversa da quella che ci si può immaginare dopo una prima analisi. L'ampiezza del *tianxia* non limita affatto le dimensioni della struttura universale elaborata dai cinesi, piuttosto la dice lunga su quali fossero le conoscenze geografiche dei popoli del tempo, ipotesi confermata dall'aumento di questa superficie man mano che la Cina ampliava i propri orizzonti, e inoltre dimostra come la superficie del *tianxia* fosse strettamente legata al fattore umano che la popolava, in quanto i suoi confini terminavano lì dove finivano le attività umane conosciute dal popolo del *zhongyuan*. La società era quindi essa stessa la dimensione del *tianxia* e il *tianxia* non era altro che una delimitazione concettuale posta attorno ai gruppi umani.

Questa ovviamente è solo una possibilità riguardo il valore sociale ricoperto dal *tianxia*. Altre possibilità sono presenti all'interno di testi osservati in precedenza, all'interno del primo capitolo. Le due poesie estratte dallo *Shijing* discusse nel primo capitolo, *Beishan* e *Huangyi*, assieme anche allo *Xiangongxu*, riportano due diverse tipologie di dimensione sociale del *tianxia*. Nel caso del *Beishan*, uno degli esempi più diffusi, troviamo l'idea che il *tianxia* sia lo spazio sottoposto al controllo del sovrano (薄天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣), il che implica che la dimensione di

---

<sup>130</sup> Yantao hu pg1

questo non sia dovuta a dei limiti geofisici o da altre limitazioni di alcun tipo, piuttosto dipende dall'estensione del dominio del sovrano, la quale ha capacità di estendersi all'infinito<sup>131</sup>.

L'altro esempio dello *Shijing*, invece, contenuto nello *Huangyi*, propone una visione formalmente diversa, ma che però non modifica l'essenza sostanziale del *tianxia* come dimensione geografica politica e sociale. In questo caso infatti l'elemento determinante l'ampiezza di questa unità geografica è il *Shangdi*, la divinità che risiede nell'alto dei cieli e scruta ciò che vi è sotto di lei. In questo caso quindi il *tianxia* viene identificato come ciò su cui veglia e sorveglia il divino, dall'alto della sua postazione.

Tra i due casi sussiste una differenza di enfasi, nel primo caso essa viene posta sul mondo terrestre, mentre nella seconda sul Cielo<sup>132</sup>. Difatti nel primo caso non troviamo affatto incluso l'elemento divino o soprannaturale, tutto è ricondotto alla sfera umana poiché il *tianxia* è correlato con la figura del sovrano; nel secondo caso invece la sfera umana è subordinata a quella divina, poiché dal divino dipendono il *tianxia*, il sovrano e il suo popolo. Molto probabilmente quest'ultimo caso rappresenta anche la forma d'uso più antica delle due<sup>133</sup>, soprattutto se si considera come l'unità del *tianxia* fosse servita a scopi legittimatori sin dalla dinastia Shang, in cui il *sifang* era necessario come ideologia o concezione che sostenesse il potere imperiale<sup>134</sup>, e poi con i Qin, quando a una unificazione geopolitica del *tianxia* tramite l'annessione degli altri sei stati seguì una culturale che comportò il rogo dei libri, tutto affinché nessuno chiedesse il ritorno a uno stato feudale o si opponesse al nuovo imperatore<sup>135</sup>. È plausibile quindi che lo stesso meccanismo si stato messo in atto dagli Zhou per giustificare la presa del potere.

Il complesso mondo che si sviluppa attorno al *tianxia* include al suo interno anche i diversi dibattiti che si sono sviluppati nel corso del tempo riguardo la vera natura di questo argomento. Zhang Qixian (2009), ad esempio, è un sostenitore dell'idea che il *tianxia* sia principalmente – se non totalmente – un elemento di natura geopolitica e che le sue problematiche derivino principalmente dalle diverse interpretazioni spaziali

---

<sup>131</sup>SHINICHIRO, *zhongguo gudai de wangquan...*, cit., p 71

<sup>132</sup>ZHANG, "zhongguo"yu "tianxia" gainian tanyuan ... , cit., p 193

<sup>133</sup>*Ibidem*.

<sup>134</sup>YOU, *sifang,tianxia, qunguo...*, cit., p 37

<sup>135</sup> LÜ Wenli 吕文利, *zhongguo gudai tianxiaguan de yishi xingtai jiangou ji qi zhidu shixian*, 中国古代天下观的意识形态建构及其制度实践 (L'edificazione dell'ideologia del *tianxia* e l'attuazione di tale sistema nella Cina arcaica), *Zhongguo Bianjiang Lishi Yanjiu*, 2013, 3, pg 2

che si possono concludere, e nel fare ciò si scaglia contro Levenson, il quale sostiene una natura più socioculturale del *tianxia*. Levenson (1964) pone come principio d'analisi un sostrato culturalista considerando il *tianxia* come un sistema di valori culturali presenti in Cina fino a prima del diciassettesimo secolo, quando il *tianxia* era considerato dagli intellettuali cinesi come il più articolato oggetto di studio. Tuttavia, dopo questo periodo, l'incontro e lo scontro tra la Cina e le potenze occidentali portò gli intellettuali a spostare la loro attenzione verso la ricerca dell'identità nazionale, quindi verso il *zhongguo*, da qui nasce la *culturalism-to-nationalism thesis*. Sebbene anche altri studiosi quali l'americano Fairbank accettarono la teoria di Levenson, altri, quali Zhang Qixian appunto, vi individuano delle grosse lacune.

Zhang Qixian (2009) ritiene che Levenson abbia tralasciato due importanti elementi nell'analisi del *tianxia*: il primo è che il *tianxia* è di per sé un concetto di natura geopolitica e non socioculturale, mentre il secondo è che il *tianxia* è diviso in due diversi modelli, uno ampio e uno ristretto, *guangyi* e *xiayi*, e che sebbene il primo modello sia inclusivo, dando questo spazio sia agli *xia* che agli *yi*, il secondo è invece esclusivo, poiché include solo gli *hua*, quindi l'elemento culturale non è univoco. Secondo l'autore, Levenson e Fairbank sostenendo questa tesi culturalista avrebbero sminuito la complessità del concetto, poiché la divisione del *tianxia* è stata fondamentale per la formazione del pensiero cinese.

Entrambi i sinologi comunque propongono delle visioni che possono coesistere in virtù del fatto che non si escludono a vicenda l'un l'altra. Il *tianxia* è un concetto complesso proprio per via della sua polivalenza – culturale, geografica e politica – e non perché un singolo valore sia complesso di suo. L'analisi proposta da Levenson non descrive altro se non delle implicazioni culturali che altri studiosi hanno tralasciato. Zhang critica a Levenson uno scorretto uso delle opere di Gu Yanwu e di Huang Zongxi, poiché il *tianxia* di cui essi parlano non indica la cultura cinese. In realtà che Levenson abbia dedotto un principio culturalista dalle analisi circa il *tianxia* non significa che egli abbia necessariamente frainteso il senso del termine stesso. Egli stesso dice che '*tianxia* significa 'impero (cinese)' – o il mondo; in quanto *tianxia*, la Cina è il mondo. Il *guo* è una unità politica locale, parte di questo 'impero' [...] In tempi antichi era il contrasto con il *guo*, un regime di potere, che definiva il

*tianxia* come regime di valori.<sup>136</sup> È evidente che lo studio condotto da Levenson, rispetto all'analisi di Zhang, parta da diversi presupposti per raggiungere diverse conclusioni.

Tornando alla struttura tripartita presentata da Mencio, come anticipato in apertura, vi è al suo interno un elemento esemplificativo per ogni gruppo, per il *tianxia* abbiamo il *tianzi*, per il *guo* abbiamo il sovrano feudale e per la famiglia il padre, nel caso si intenda *jia* come unità familiare<sup>137</sup>. Questa altra faccia della tripartizione è argomentata in alcuni commenti al Mencio nel seguente modo:

天子有天下，公侯有国，大夫有家<sup>138</sup>

*Il tianxia ha il suo tianzi, lo stato ha il suo sovrano e la casa il suo capofamiglia*<sup>139</sup>

La tripartizione di Mencio e il commento ad essa sono fondamentali per comprendere l'importanza, il valore del singolo individuo all'interno di una comunità via via più grande nell'ottica filosofica cinese. Ogni livello comunitario si basa su di una unità più piccola che lo costituisce assieme ad altre unità del suo genere, quindi il *tianxia* sarà costituito da una quantità molteplice di *guo* e il *guo*, a sua volta, da una quantità molteplice di famiglie, ed esse infine saranno costituite da persone, *shen*. Nel pensiero politico confuciano l'individuo ha un enorme valore: esso non è soltanto l'elemento fondamentale della società, ma è anche l'unico che può portare l'armonia sul *tianxia*.

La struttura politica del *tianxia* si fonda quindi sull'individuo, e l'individuo tra gli individui sembrerebbe essere il *tianzi* stesso, poiché il compito del sovrano è proprio quello di proteggere e di fare la volontà del Cielo. Esso si fa dunque carico del *tianming*, un incarico divino per portare ordine sul *tianxia*, conferitogli dal *tian* che per il bene del popolo lo investe affinché protegga per suo conto il popolo del *tianxia*.<sup>140</sup>

Considerando la questione a partire da questo punto, il *tianzi* sembrerebbe essere lui stesso il fulcro politico della politica cinese. Ma il valore del *tianzi* in questo contesto

---

<sup>136</sup> LEVENSON, Joseph R., *Modern China and its Confucian Past: The Problem of Intellectual Continuity*, Berkeley, University of California Press, 1964, vol 3, p 99

<sup>137</sup> PEI Ziyu 裴自余, *lun zhongguo chuantong de tianxia guojiaguan* 论中国传统的天下国家观 (Sulla visione del *tianxia* stato nella tradizione cinese), Tongji Daxue, 2011, p 7

<sup>138</sup> LI Xueqin 李学勤, *Shisanjing zhushu – Mengzi Zhushu* 十三经注疏 – 孟子注疏 (Commentari ai sedici classici – commentary al Mencio), Pechino, *Beijing Daxue Chubanshe*, 1999, pp 192 – 193

<sup>139</sup> Traduzione di *Ibidem*.

<sup>140</sup> Gan Huaizhen 甘怀镇, "Qin Hande tianxia zhengti yi jiao sili gaige wei zhongxin" 秦汉的「天下」政体以郊祀礼改革为中心 (La centralità del rito sacrificale Jiao nel sistema politico del *tianxia* d'epoca Qin e Han), in *Xinshixue*, 16, 4, 2005, pp 13-56

è in realtà fittizio, poiché esso non è realmente il centro del *tianxia*, esso non ne è neanche il possessore o il proprietario, lui è solamente un emissario del Cielo, il quale lo investe di una carica divina affinché esso porti la stabilità sul *tianxia*. Il rapporto del *tianzi* col Cielo non ha un valore puramente individuale e personale, non si tratta di una sorta di predestinazione che rende il *tianzi* un individuo più importante o di valore maggiore degli altri individui del regno, l'investitura segue delle sue logiche ben precise per raggiungere degli scopi ben definiti. Il sovrano non aveva neanche il diritto di poter scegliere il suo successore al trono:

天子不能以天下与人<sup>141</sup>

*The Emperor cannot give the Empire to another.*<sup>142</sup>

Il *tianzi* non era quindi una figura più rilevante delle altre, tantomeno il *tianxia* poteva essere considerato come un modo perché il sovrano guardasse ai suoi interessi:

尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也<sup>143</sup>

*Infatti, allorché Yao e Shun stabilirono la loro sovranità sull'impero, non tennero per sé i benefici dell'impero: essi stabilirono la loro sovranità per il bene dell'impero stesso.*<sup>144</sup>

Il *tianxia* ha la precedenza quindi sul *tianzi* per quanto riguarda i benefici che si devono trarre da una buona condotta politica. Possiamo comprendere come *tianxia* non abbia necessariamente solo un valore geopolitico, come argomentato da Zhang Qixian, proprio dal fatto che esso ha in realtà dei bisogni, degli interessi a cui badare e che il sovrano ha il dovere di far sì che esso benefici di una buona politica. Il *tianxia* inoltre è il destinatario di tutte i sistemi che caratterizzano l'impianto amministrativo:

大官爵非陛下之官也，乃天下之官爵<sup>145</sup>

*I ministri e gli alti ufficiali non sono al solo servizio di sua maestà, ma sono al servizio di tutto il tianxia.*<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup>Mencio, *Chinese Classics: Chinese-English Series: Mencius*, Traduzione e cura di D.C. Lau, Hong Kong, The Chinese University Press, 1979, vol 2, pp 188 -189

<sup>142</sup>*Ibidem.*

<sup>143</sup>D.C.LAU, A Concordance to the Shang Jun Shu, The ICS Ancient Chinese Text Series Concordance Series, Hong Kong, The Commercial Press, 1993

<sup>144</sup>DUYVENDAK, J.L.L. (a cura di), *Il Libro del Signore di Shang*, Traduzione di Alessandro Passi, Milano, Adelphi, 1989, p 219

<sup>145</sup> Citato in MOU Fasong 牟发松, "tianxialun – yi tianxia de shehui hanyiwei zhongxin 天下论 – 以天下的社会涵义为中心 (La teoria del *tianxia* – la centralità della valenza sociale del *tianxia*), in *Jiangnan Luntan*, 2011, 6, pp 118 – 119

<sup>146</sup>Traduzione dal cinese di *Ibidem.*

Anche il sistema legislativo era pensato per essere in diretta connessione col *tianxia*:

法者，天子所与天下共也<sup>147</sup>

*Le leggi appartengono al tianzi e al tianxia.*<sup>148</sup>

I significati attribuiti finora al *tianxia* erano principalmente di natura geografica e territoriale, quindi *zhongguo*, *jiuzhou* e *sihai*, area che si estende fino ai *sihai*, area sotto il dominio del *tianzi*, area sotto il controllo di *shangdi*, qui invece il valore che assume il termine di *tianxia* è equivalente al significato di *minzhong* 民众, il popolo. Lo *xiamin* è in realtà l'elemento di maggior rilievo all'interno di tutto il sistema ideologico finora illustrato. *Tianming*, *tianzi*, *tianxia* e anche *xiamin* sono degli elementi che hanno una valenza prettamente formale, poiché essi sono evoluzioni dello sviluppo del concetto di *tian*. Il vero elemento fondante di tutta la questione è *min*, il quale è ciò da cui *tian* si origina e ciò da cui dipendono i cambiamenti all'interno delle concezioni relative a *tian* e tutti gli altri termini del sistema. In questo senso, *tian* vale proprio come un sistema categorico, poiché da esso sono stati generati tutti i termini e i concetti presi in esame finora.

*Tian* è il punto di partenza, mentre *min*, il popolo, è l'arrivo. Tutto avviene affinché il popolo possa essere soddisfatto e mantenuto in armonia. La volontà del popolo è la volontà del Cielo, a ciò che vuole il popolo corrisponde ciò che ordina il Cielo:

民之所欲，天必从之<sup>149</sup>

*Il Cielo obbedisce alla volontà del popolo*

La volontà del popolo, *minyì* 民意, e il suo cuore, *minxin* 民心, sono fondamentali affinché il sovrano possa prendere e mantenere il dominio sul *tianxia*:

桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣<sup>150</sup>

*Mencius said, 'It was through losing the people that Chieh and Tchou lost the Empire, and through losing the people's hearts that they lost the people. There is a way to win the Empire; win the people and you will win the Empire. There is a way to win the people; win their hearts*

---

<sup>147</sup> *Ibidem.*

<sup>148</sup> Traduzione dal cinese di *Ibidem.*

<sup>149</sup> *Ibidem.*

<sup>150</sup> MENCIO, *Chinese Classics: Chinese-English Series: Mencius*, Traduzione e cura di D.C. Lau, Hong Kong, The Chinese University Press, 1979, vol 1, pp 144 – 145

*and you will win the people. There is a way to win their hearts; amass what they want for them; do not impose what they dislike on them.*<sup>151</sup>

Attorno alla volontà del popolo ruotano gli assi portanti della politica dell'impero. Il popolo funge da tramite attraverso il quale il Cielo può determinare se il sovrano sia o meno adatto a svolgere la mansione per il quale è stato scelto. L'unico modo affinché il *tianzi* possa conservare il proprio posto sul trono è mantenere un atteggiamento moralmente retto, questo perché il *de* 德, la morale, la virtù, per gli Zhou è la componente prima di cui necessita il sovrano per ottenere il mandato celeste.

Il Duca di Zhou ha lasciato detto come gli ultimi sovrani Shang persero il loro trono smettendo di seguire la morale e di interessarsi al popolo:

不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从<sup>152</sup>

*Fromm their birth enjoying ease, they did not understand the painful toil of sowing and reaping, nor hear of the hard labours of the inferior people. They not only sought after excessive pleasures, and so not of them enjoyed the throne for a long period*<sup>153</sup>

Nonostante il regno fosse in mano loro, dopo la sconfitta degli Shang, gli Zhou persero fiducia in *shangdi/tian* per via della facilità con cui questo aveva abbandonato i precedenti regnanti:

天不可信<sup>154</sup>

*Heaven is not to be trusted*<sup>155</sup>

天命靡常<sup>156</sup>

*The appointment of Heaven is not constant*<sup>157</sup>

La sfiducia nei confronti della figura divina fece sì che gli Zhou traessero delle diverse conclusioni circa la perdita della legittimità politica, e da qui nacque il concetto di *jingde* 敬德, osservare la morale, il quale divenne poi di importanza centrale nel processo di ottenimento e conservazione del potere politico:

---

<sup>151</sup> *Ibidem.*

<sup>152</sup> D.C. Lau (a cura di), *A Concordance to the Shangshu*, cit., p 39

<sup>153</sup> LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871, p 468

<sup>154</sup> D.C. Lau (a cura di), *A Concordance to the Shangshu*, cit., p 40

<sup>155</sup> LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871, p 477

<sup>156</sup> LEGGE, James, *The She king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871, p 430

<sup>157</sup> *Ibidem.*

皇天无亲，惟德是辅；民心无常，惟惠之怀。<sup>158</sup>

*Great Heaven has no affections; - it helps only the virtuous. The people's heart are not constant; - they cherish only the kind.*<sup>159</sup>

E la rettitudine del sovrano è resa evidente dal sentimento del popolo, *minqing* 民情:

天畏棗忱，民情大可见<sup>160</sup>

*Heavens in its awefulness yet helps the sincere. The feelings of the people can for the most part be discerned*<sup>161</sup>

Col passaggio dagli Shang agli Zhou si ha quella che viene definita una rivoluzione di tipo culturale, poiché col passaggio da una dinastia all'altra si passa da una cultura a un'altra, e questo è evidente anche dal passaggio che si ha da shangdi a tian, da sifang a tianxia. Stando a Gu(1935) sulle ossa oracolari vi sarebbe una grande presenza del termine shangdi, ma nessun termine tian inteso come sinonimo di shangdi o tantomeno come entità divina. La teoria di Gu è proprio che shangdi e tian fossero le divinità protettrici di due diverse tribù, ovvero gli Shang e gli Zhou, e che tian fosse poco diffuso come termine in quanto la dinastia Zhou ha sempre abitato zone piuttosto marginali del territorio, oltre al fatto che per un lungo periodo essi si mescolarono con le tribù rong dell'ovest, mentre shangdi era posizionato al centro del sistema religioso in quanto divinità protettrice della tribù al potere. Dopo la sconfitta degli Shang, tian prese il posto di shangdi, finché quest'ultimo non divenne poi un sinonimo di tian, perdendo la sua valenza originaria.

Tian e shangdi tuttavia presentavano delle differenze sostanziali, shangdi era una divinità con dei poteri sovranaturali, dotata di volontà e con delle caratteristiche molto umane, tian invece presentava una sostanza molto meno sovranaturale e umanizzata di shangdi, ed era invece frutto di una mentalità più votata all'umanesimo e alla morale, inoltre si caratterizzò per una valenza più vicina al mondo naturale che a quello spirituale. Inoltre tian assunse poi tutte quelle valenze culturali per via dello sviluppo dell'ideologia politica che lo allontanarono ulteriormente da shangdi. Secondo Guo Moruo(1934), tian a livello oggettivo venne utilizzato come uno strumento di dominio, poiché esso veniva sfruttato come la prova divina della legittimità politica della nuova dinastia ascendente al trono, mentre a livello

<sup>158</sup> D.C. Lau (a cura di), *A Concordance to the Shangshu*, cit., p 41

<sup>159</sup> LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871, p 490

<sup>160</sup> D.C. Lau (a cura di), *A Concordance to the Shangshu*, cit., p 33

<sup>161</sup> LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871, p 387

soggettivo, ovvero del sovrano, serviva a testimoniare il valore del singolo individuo come singola entità morale.

È stato fin qui mostrato come il *tianxia* si ottenga tramite l'investitura divina, il *tianming*, e il valore morale del sovrano, lo stesso elemento che determinerà poi la stabilità del regno. A questo punto però ci si potrebbe porre la domanda: come si espande il *tianxia*? Nella sezione precedente si osservato come il territorio del regno, tranne che nei periodi di guerra aperta, non era sempre necessariamente in continua espansione come solitamente accade con gli imperi occidentali, si creava piuttosto una circostanza di stabilità.

Si era detto che alcuni testi immaginavano il *tianxia* come quella parte di regno che raggiungeva i *sihai*:

天下谓外及四海<sup>162</sup>

*Il tianxia si estende fino ai sihai*<sup>163</sup>

E la principale distinzione che intercorreva fra i popoli del *tianxia* e quelli dei *sihai* era di stampo culturale. Molti testi infatti affermano che le dimensioni del *tianxia* dipendono dall'estensione dello *shengjiao* 声教, termine che indica la capacità di educare e civilizzare tramite la cultura:

以三圣之德，地方不过数千里，被流沙，东渐于海，朔南暨声教，迄于四海，欲与声教则治之，不欲与者不强治也<sup>164</sup>

*Con la morale dei tre imperatori la superficie del territorio non superava i mille li, a ovest raggiungeva le aree desertiche, a est il mare, a nord e sud arrivava lì dove i popoli erano stati educati, raggiungendo i sihai, coloro che si conformavano alla cultura venivano dominati, mentre quelli restii non venivano forzati*<sup>165</sup>

Il dominio tramite la cultura sembrerebbe difatti più duraturo e stabile di quello che avviene tramite l'uso della forza militare:

远人不服，则修文德以来之<sup>166</sup>

*Se i popoli lontani non si saranno ancora sottomessi, li indurranno a unirsi a loro grazie all'opera di civilizzazione e all'eccellenza morale*<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup>Citato in MOU, *tianxialun...*, cit., p 119

<sup>163</sup> Traduzione dal cinese di *Ibidem*.

<sup>164</sup>Citato in MOU, *tianxialun...*, cit., p 119

<sup>165</sup>Tradotto da MOU, *tianxialun...*,cit., p 119

<sup>166</sup> Confucio, traduzione e cura di T. Lippiello, Dialoghi, Testo cinese a fronte, Torino, Einaudi, 2006, pp 196 – 197

<sup>167</sup> *Ibidem*.

Lo *shengjiao* rende quindi il regno stabile poiché unisce i popoli sotto un profilo sottile e intangibile, che non può essere reciso neanche con la forza di un esercito, in quanto esso si fonda sulla comunione linguistica, alimentare, sulla condivisione di usi, costumi, sistemi di trasporto, l'apparato culturale diventa quindi l'arma principale per l'ampliamento e il mantenimento dell'armonia sul *tianxia*; una buona definizione del valore della cultura sotto questo profilo la diede Wang Chong:

汉所以能制九州者，文书之力也，以文书御天下。<sup>168</sup>

*Han could sway the Nine Provinces. With documents they extended their rule over the entire empire*<sup>169</sup>

Soprattutto nel periodo in cui visse Wang Chong lo *shengjiao* fu di fondamentale importanza, già del periodo Qin infatti il controllo della cultura, in particolar modo di quella scritta, fu necessario per creare una cultura unitaria all'interno di uno spazio unito, e dare vita di conseguenza a una identità culturale che avrebbe mantenuto saldi i rapporti all'interno del regno.

Il valore del *tianxia* non è quindi di matrice prettamente geopolitica come sembrerebbero affermare alcuni studiosi, ma la sua componente socio culturale è palesemente importante, soprattutto se si considera come esso si sia originato proprio dalla realtà umana e sia diventato poi un sinonimo per la società umana, per il popolo. Quindi, nel trattare le tematiche legate al *tianxia* è di primaria importanza tenere a mente le radici culturali del termine e il modo in cui esse hanno determinato il suo sviluppo lungo il corso del tempo.

---

<sup>168</sup> Citato in MOU, *tianxialun...*, cit., p 119

<sup>169</sup> WANG Chong, *Lun Heng*, traduzione e cura di Aldred Forke, New York, Paragon Book Gallery, 1962, pp 96 – 97

## Capitolo 3: Il *tianxia* nella filosofia di Zhao Tingyang

### 3.1 introduzione

Nel 2005 venne pubblicata in Cina un'opera filosofica intitolata "*tianxia tixi: shijie zhidu zhexue daolun*" 天下体系：世界制度哲学导论, tradotto in inglese come "*The Tianxia System: An Introduction to the Philosophy of a World Institution*". L'autore di questo sottile testo è Zhao Tingyang, filosofo cinese laureato presso la Renmin University e la Chinese Academy of Social Sciences di Pechino, il quale con questa opera ha ottenuto l'attenzione degli studiosi di tutto il mondo.

Il "*Tianxia System*", seppure di mole ridotta, è un testo di filosofia politica ed etica di grande impatto, capace di coniugare armoniosamente dei concetti prettamente appartenenti alla filosofia tradizionale cinese con la filosofia occidentale, e di contestualizzare il tutto all'interno delle attuali realtà geopolitiche globali. Il suo vero contributo però non è solo quello di presentare una saggia visione della politica internazionale – o per meglio dire globale – moderna, quanto di aver fornito al mondo, e soprattutto alla Cina, una visione completamente nuova, sebbene ripresa quasi interamente dal pensiero tradizionale.

Nella sua introduzione lo stesso autore afferma come la Cina abbia bisogno di entrare a far parte del mondo a partire dal suo pensiero, in quanto essa ad oggi è considerata una minaccia per via della sua improvvisa ascesa, nonché della sua impressionante forza politica, economica e militare. L'ascesa repentina della Cina ha comportato la nascita di questo 'problema cinese'<sup>170</sup>, come viene definito da Zhao, che ora viene percepito come un problema globale e che ha modificato sostanzialmente l'assetto mentale mondiale nei confronti della Cina. Ciò per cui si deve battere ora la Cina è appunto questa nuova idea universalmente diffusa che si ha di lei e partendo dall'analisi di questo problema deve trovare il modo per cambiare il suo peso e il suo volto a livello mondiale.

Mentre il mondo guarda la Cina come un grande problema, la Cina Sceglie di guardare ai problemi del mondo come i suoi problemi e si fa quindi carico delle sue responsabilità ai fini del bene dell'intero globo, perché questa è il vero contributo che la Cina può dare a un mondo dominato da una mentalità particolaristica e nazionalistica.

---

<sup>170</sup>ZHAO Tingyang, *tianxiat ixi* 天下体系 (Il Sistema del *Tianxia*), Pechino, China Renmin University Press, 2009, p 1

Il sistema del *tianxia* si ripropone quindi di stravolgere le idee comuni di politica interna, politica estera, politica internazionale e politica globale, al fine di poter creare una realtà politica che si fondi sull'unione dei popoli e delle culture e poter dare così vita a un mondo in cui le idee di individualità e di interesse personale vengono accantonate in favore di una prospettiva più altruista, fondata su delle concezioni filosofiche, politiche e sociali completamente diverse da quelle che l'occidente ha imposto al mondo intero lungo il corso della storia.

Il contributo che la Cina vuole dare al mondo, almeno in questo contesto, è quindi di matrice filosofico politica, poiché essa punta al superamento della dialettica nazionalista e individualista che pone il profitto e l'interesse al di sopra del bene dello stesso pianeta. È con questi presupposti che dalla Cina emerge la formulazione di una nuova concezione mondiale che prescinde dalle dinamiche universalmente accettate di stato nazione e internazionalità, un'idea per un nuovo sistema mondiale che porterà giovamento agli stati del mondo proprio tramite la rinuncia all'idea di interesse e profitto, in favore della ricerca dell'armonia della pace globale.

In questo capitolo verrà quindi presentato il pensiero filosofico di Zhao Tingyang, il quale presenta il concetto di *tianxia* da noi discusso finora sotto all'interno di un contesto totalmente nuovo e peculiare che conferirà a questo concetto tipicamente cinese un'accezione globalmente valida e funzionale. Con quest'ultimo approfondimento ci si potrà affacciare quindi sia sulle ultime evoluzioni che l'idea di *tianxia* continua a subire a millenni di distanza dalla sua prima comparsa, nonché sugli sviluppi della filosofia cinese in campo mondiale e della crescita del *soft power* cinese.

### **3.2 Quando il mondo non è più mondo**

In questo paragrafo si discuterà il mondo odierno così come presentato dal pensiero di Zhao Tingyang, il quale ci presenta il tale mondo sotto una luce diversa, evidenziandone le caratteristiche fallimentari che lo rendono, sotto il profilo politico, un *non-mondo*, completamente privo di qualsiasi ordine e di qualsiasi tipo di sistema politico che lo gestisca a dovere. Si tratteranno tutti gli altri elementi insiti in questo mondo che l'autore ha considerato come parte del fallimento della filosofia politica occidentale, ovvero lo stato nazione, con i suoi principi individualistici, e la politica

internazionale, la quale è ben lontana dal poter risolvere i problemi che attanagliano il globo.

Zhao Tingyang discute la sua idea di sistema mondiale a partire dalla fallacia dei sistemi politici attualmente applicati a livello globale da tutti gli stati nazione della terra. Zhao ritiene che tutt'ora la politica mondiale non abbia realmente compreso quale sia il vero valore del mondo in quanto entità politica: secondo il punto di vista dell'autore il mondo è attualmente considerato solo come una realtà naturale, fonte di risorse che i vari stati si contendono per poter competere all'interno del mercato mondiale. Il mondo in quest'ottica manca quindi di valore politico; all'interno della politica moderna il globo terrestre non ha alcuna valenza concreta, poiché esso si limita a essere solo lo scenario sul quale si svolgono i conflitti tra le nazioni o la fonte dal quale provengono le risorse che tali nazioni si contendono.

Nell'ottica politica occidentale viene fatta una tripartizione gerarchica fra i diversi enti con un determinato valore politico e sociale, i quali hanno un peso concreto in termini decisionali rispetto alla politica nazionale e internazionale; tali enti sono: l'individuo, la comunità e lo stato nazione. L'individuo e la nazione sono in realtà due elementi che condividono un medesimo principioteorico, in quanto entrambi sono delle individualità inserite in un contesto di più individualità, ognuna delle quali lotta per la propria sopravvivenza e ricerca il proprio profitto. Ciò avviene perché "scegliendo l'individuo come punto di partenza per la comprensione della politica si ha una logica disgiuntiva la quale conduce a una ricerca e a una attenzione maggiore per tutti quei concetti come il diritto, la sovranità, l'interesse e il dominio."<sup>171</sup> La logica di questo gioco separa il mondo terrestre e il mondo umano in una serie di individui, stati e uomini, e li mette uno contro l'altro permettendo l'instaurazione della legge del più forte, all'interno della quale vige il principio di *mors tua vita mea*.

In questa prospettiva offerta dal mondo occidentale contemporaneo il valore dell'individuo supera quello della comunità, poiché l'individuo è giustificato a ricercare e a lottare contro il resto della sua specie per poter ottenere il potere ed è anche giustificato nel caso in cui permetta il male della società per il bene dei suoi stessi interessi. Nell'ottica tradizionale cinese riproposta da Zhao Tingyang vi è invece un capovolgimento totale della questione poiché l'individuo viene eclissato dall'importante valore che la comunità e la società assumono e lo scopo teleologico

---

<sup>171</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 66

della storia non è il trionfo di una individualità sulle altre, quanto il trionfo dell'armonia, della stabilità e della longevità sul caos.

Il mondo così com'è, diviso in stati nazione, non fornisce i presupposti necessari affinché si possa creare un sistema politico armonico, l'occidente manca di una filosofia politica mondiale, pertanto la filosofia politica occidentale è una teoria incompleta. "Ciò a cui conduce tale incompletezza teorica non è solamente una incapacità di spiegare il ruolo politico del mondo, ma una vera e propria difficoltà su tutto il piano filosofico [...] In breve, quasi tutti i valori di base o i sistemi descritti dalla filosofia politica occidentale possono evolversi fino a raggiungere il livello di sistema globalmente condiviso – ciò ha ben poco a che fare con l'accettazione da parte degli altri paesi dei valori occidentali, ha piuttosto a che fare con una questione di possibilità pratiche e capacità teoriche."<sup>172</sup>

Il problema del mondo all'interno dell'attuale filosofia politica è che non ha una vera e propria teoria a suo riguardo, ed essendo sprovvisto di un'idea teorica presente a priori vengono a mancare anche le modalità di gestione politica di una entità così grande. Attualmente il mondo è privo di un vero e proprio sistema universalmente accettato in grado di poterlo gestire come l'entità politica quale è, pertanto ciò non può far altro che condurre l'intero pianeta in uno stato di disordine (*wuxu* 无序) che rende tale mondo un "non-mondo" (*feishijie* 非世界), e "per la creazione di un mondo, si necessita evidentemente di un sistema mondiale supportato da una nuova filosofia"<sup>173</sup>

La mancanza di unità, di un ordine accettato globalmente da tutti gli enti con valore politico, trascinano il mondo nella condizione di non-mondo, e queste lacune sono dovute a un vuoto lasciato sotto il profilo filosofico. Un non-mondo non può continuare a esistere troppo a lungo, e di conseguenza anche gli stati presenti al suo interno riusciranno difficilmente a sopravvivere al collasso politico del pianeta. Quello di cui si ha bisogno è quindi una filosofia per il mondo e non del mondo, "oggi esiste solo una filosofia del mondo emersa dall'interesse degli stati nazione, mentre non vi è alcuna filosofia per il mondo che rappresenti gli interessi di tutti. Ciò a cui fa capo realmente la sconfitta della politica mondiale è una più profonda sconfitta filosofica.

---

<sup>172</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 19

<sup>173</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 111

Pertanto bisogna enfatizzare la sottile differenza fra una filosofia del mondo e una filosofia per il mondo”<sup>174</sup>.

Quello che intende l'autore con l'idea di “filosofia per il mondo” (*weile shijie* 为了世界), diversa da “filosofia del mondo” (*guanyu shijie* 关于世界), è un tipo di filosofia che non guardi al mondo come semplice entità naturale, quanto come massima unità politica all'interno della quale gli individui sono uniti fra di loro in qualità di abitanti del globo. L'idea fondamentale di questa forma di filosofia è superare il particolarismo e il localismo tipico della politica moderna, fondata su dei concetti disgiuntivi e disarmonici come lo stato nazione e la politica internazionale. Nell'ottica della filosofia occidentale lo stato nazione è l'entità politica più alta, oltre questa non vi è nulla, rendendo quindi gli uomini assoggettati a delle dinamiche di scontro fra nazioni e fra popoli, delle quali si potrebbe fare facilmente a meno prendendo coscienza dell'importanza che il mondo ad essere la vera massima entità politica, in quanto è l'unica che non conosce l'idea di altro come ente esterno.

Dividere il mondo in più entità – nazioni – opposte l'un l'altra, che si contendono il potere e la supremazia del globo vuol dire svilire il suo reale significato naturale, filosofico e politico, “in quanto il mondo può essere soltanto uno, ed esso è un sistema che tutti gli uomini devono poter condividere, è uno spazio politico unitario che non può essere pensato come suddiviso”<sup>175</sup>. Dividere il mondo in individualità contrapposte tra di loro significa far perdere al mondo la sua condizione naturale di unitarietà, per istituire invece una politica illegittima in quanto priva di fondamento filosofico teorico: “qualsiasi problema legato alla legittimità di un sistema politico è anche un problema di metafisica politica.”<sup>176</sup>

La necessità di un sistema mondiale traspare dalla incapacità dei singoli enti di gestire con successo i loro rapporti all'interno di uno spazio politico più ampio. Ovvero, sebbene “ogni entità politica – spiega Zhao – abbia bisogno di una politica interna funzionante che prevenga di cadere in uno stato di anarchia”, tuttavia poiché queste “entità sono sempre inserite all'interno di uno ambiente esterno più ampio [...] una politica interna funzionante non è sufficiente, necessita invece di un sistema esterno che mantenga la pace e l'ordine dell'ambiente esterno.”<sup>177</sup> Ogni entità della

---

<sup>174</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 122

<sup>175</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 22

<sup>176</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 21

<sup>177</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 132

natura è sottoposta a un ordine naturale ben preciso e pertanto anche l'umanità deve organizzarsi in base a un ordine del genere, che nel suo caso è l'ordine del mondo, in quanto esso è l'entità spaziale più grande. L'esistenza di un ordine e di un sistema mondiale è quindi fondamentale per l'esistenza dei livelli a esso inferiori, ed è per questo che Zhao Tingyang definisce il sistema mondiale come prioritario e a priori. Ci sono però delle condizioni da rispettare affinché il sistema proposto possa realmente funzionare. Zhao pone sempre la questione come derivante dalla mancanza di una corretta formulazione filosofica, in quanto "la mancanza del mondo in quanto entità politica suprema è un errore critico del pensiero politico occidentale. La mancanza di un sistema mondiale comporta l'incompletezza del sistema politico, viene a mancare proprio il livello politico più importante e necessario."<sup>178</sup> Affinché questo sistema corredato anche da un livello mondiale funzioni è necessario che tale sistema mondiale risponda positivamente alle necessità di compattezza (*yizhixing* 一致性) e di trasmissibilità (*chuandixing* 传递性) tra le sue parti.

Per trasmissibilità si intende la capacità di un sistema politico di essere applicato a qualsiasi livello politico, sia esso il sistema mondiale o quello nazionale. La possibilità che un dato sistema possa essere applicato in maniera malleabile comprova che tale sistema è funzionante e quindi legittimo. A tal proposito l'autore presenta l'esempio del sistema democratico, il quale è da lui ritenuto fallimentare poiché sebbene sia altamente diffuso, sfruttato e funzionante a livello comunitario e nazionale, tuttavia esso non ha ancora dimostrato di poter essere applicabile su di una scala maggiore quale quella mondiale, pertanto non è considerabile come un sistema universale, anzi la definisce piuttosto un "tattica limitata"<sup>179</sup> che pertanto non può avere un'autorità legittima.

I livelli dei quali si compone il sistema globale ideale proposta da Zhao non sono però gli stessi forniti dalla realtà politica odierna, sono piuttosto quei tre livelli che erano stati discussi da Mencio, ovvero: mondo (*tianxia*), stato (stato vassallo e non stato nazione) e famiglia; queste tre entità sono tre diverse manifestazioni di un medesimo sistema, e sebbene vengano tutte operate e gestite in maniera diversa, esse rappresentano comunque una essenza unica. Tra questi tre livelli però il mondo ha un valore prioritario, in quanto soltanto formando un sistema mondiale efficace, si potrà poi pensare di sviluppare un sistema statale e familiare altrettanto funzionanti,

---

<sup>178</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 136

<sup>179</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 142

la trasmissibilità del sistema politico pertanto si può soltanto muovere dall'alto verso il basso e non viceversa: "mettendo insieme delle buone famiglie non facilmente si darà vita a una buona società, poiché è evidente che anche tra le buone famiglie vi siano degli scontri dovuti agli interessi, inoltre tali scontri difficilmente possono diminuire; per lo stesso motivo, mettere insieme buoni paesi non necessariamente creerà un buon mondo."<sup>180</sup>

Compatezza invece sta a significare l'unità, la simbiosi che deve crearsi sia fra i vari livelli del sistema politico mondiale, quindi fra il mondo, lo stato e la famiglia, sia fra le diverse individualità che esistono all'interno di ogni livello, quindi fra le varie famiglie e fra i vari stati. Se tutti i componenti comprendono il loro valore in quanto parte di un tutto, l'intera società statale prima e mondiale poi tendono all'armonia e alla pace. L'autore ritiene che fintanto che non sussistono giochi perversi di individualità contrapposte come l'occidente ha insegnato al mondo intero, non vi è neanche la ricerca sfrenata del potere e del profitto, non c'è la volontà da parte delle entità individuali di ampliare il proprio ego e di conseguenza non ci sono altre entità individuali che vengono sottomesse e il cui ego viene rimpicciolito fino a essere dominato e poi annichilito.

È quindi dalla problematica di un mondo che non è più un mondo, un *failed-world* (无效世界) che Zhao Tingyang riconosce il bisogno di una teoria filosofica che fornisca un sostegno a una politica, ma soprattutto a un mondo, fallimentare. Sotto queste circostanze l'autore si ripropone quindi di presentare una teoria funzionale e funzionante che potrebbe fornire al mondo la base per una diversa concezione della realtà politica mondiale, non considerando più il mondo come il palcoscenico della vita delle nazioni, ma come un ente politico superiore allo stato nazione a cui tutti gli stati nazione appartengono e al quale devono rendere conto delle loro azioni.

### **3.3 La questione dello stato nazione**

Lo stato nazione è attualmente considerato come l'istituzione politica più alta, in quanto al di sopra di essa non vi è nulla. Lo stato nazione, come già spiegato in precedenza, si fonda su dei concetti unitari di cultura, lingua e popolo, e questi stessi

---

<sup>180</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 143

elementi formano anche l'identità nazionale, ciò in cui gli uomini di uno stato si riconoscono e ciò per cui essi muovono guerra contro altre nazioni.

L'idea di nazionalità, intesa come appartenenza a un ente politico con ampio valore culturale presuppone una forte distinzione, un taglio netto fra culture in realtà molto simili tra di loro, che hanno fatto l'una la storia dell'altra e che ancora oggi subiscono una influenza vicendevole. Il concetto di nazione però nasce proprio dalla cesura che un popolo politico decide di fare col resto dei popoli attorno a sé: esso ricerca la propria identità, i propri valori culturali, un proprio spazio vitale all'interno del quale sono presenti le sue genti e le sue risorse, e che le altre popolazioni non devono valicare. Così facendo, i popoli del mondo hanno uno dopo l'altro abbracciato l'idea formale di stato nazione, entrando a far parte a pieno titolo di un non-mondo in cui i popoli si riconoscono in quanto entità esterne e opposte, ognuna delle quali può da un momento all'altro trasformarsi in una minaccia per le altre nazioni.

Il mondo è diviso così in nazioni in lotta che mascherano rapporti di buon vicinato e di scambio con dei rapporti di convenienza, perché all'interno di un sistema mondiale così concepito il profitto e l'interesse sono gli elementi primari che attraggono le nazioni, ognuna cerca di tirare l'acqua al proprio mulino.

Zhao Tingyang enfatizza come la logica dello stato nazione sia un tutt'uno col concetto di individuo del pensiero occidentale, con la sola differenza che lo stato nazione è più grande. E in ciò è riscontrabile anche una medesima forma di pensiero per la quale ogni entità a sé stante ricerca necessariamente e unicamente l'ampliamento dei propri interessi e profitti, e pertanto lo scontro fra le entità è inevitabile. L'autore parla di questa dinamica come di un "gioco moderno" (*xiandai youxi* 现代游戏) e pone subito la questione per la quale determinare se tale gioco possa essere considerato sbagliato o meno: "dato un qualsiasi tipo di gioco e considerate le sue regole e il suo assetto, può esso essere in grado di evitare le difficoltà, i pericoli o le distruzioni che il mondo non è in grado di sostenere?"<sup>181</sup>. Quindi la sensatezza, la validità e l'accettabilità di questo gioco dipendono da come esso possa dare giovamento al mondo in sé, e non da quanto giovamento ne possano trarre gli stati che lo mettono in atto. A questo punto, sapendo che lo scopo di questo gioco è proprio l'ampliamento dei propri interessi da parte degli stati nazione e consci che tale dinamica non può far altro che creare un numero infinito di lotte e contese, nonché una forte componente di avversione verso l'altro dal sé, ci si

---

<sup>181</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 91

rende facilmente conto di come tale gioco non possa in alcun modo difendere il mondo da alcun tipo di minaccia o pericolo, poiché è il gioco stesso a creare dei presupposti dannosi per il mondo, propugnando degli ideali di individualismo culturale, politico ed economico che contribuiscono alle lotte fra gli stati.

Smith propose una teoria chiamata "*Invisible Hand Theory*", che Zhao Tingyang ripropone, secondo la quale se ognuno di noi agisse in funzione del proprio interesse genererebbe una domanda di beni e servizi, di competenza di altri individui, che fornirebbe a tutti il modo per poter ottenere ciò di cui necessitano, conducendo a una sorta di interesse comune, piuttosto che di interesse privato. Zhao tuttavia critica questa teoria di Smith affermando che "non vi sono ragioni che possano provare come delle forme di lotta per il profitto possano trasformarsi da scontri violenti a competizioni pacifiche in grado di portare naturalmente a un beneficio comune."<sup>182</sup>

Ovviamente in questa circostanza gli interessi di cui si parla sono di natura strettamente economica, e sono inoltre strettamente connessi alle questioni di economia capitalista e di mercato.

La stretta relazione fra uno stato nazione e l'ampliamento dei suoi interessi economici rimandano immediatamente alla questione dell'imperialismo già affrontata in precedenza, la quale ribadisce come un sistema mondiale che accetta e giustifica la ricerca del profitto come sua base fondamentale non può far altro che alimentare la linfa vitale di un sistema costruito sulla competizione e sullo scontro, piuttosto che su di una cooperazione armonica e costruttiva.

Come si era anche discusso all'interno del precedente capitolo, lo stato nazione è in realtà il fondamento dell'imperialismo, poiché dietro la volontà di conquista e gli slanci espansionistici degli imperi si nascondono i desideri di potere di un popolo o di uno stato. La citazione di Doyle (1968) in apertura del secondo capitolo spiegava proprio come l'impero fosse più una condizione quasi parallela all'essenza originaria di una società politica qualsiasi, quindi anche uno stato nazione può essere in realtà un impero, fintanto che esercita una certa sovranità su altre società politiche. Se si considera l'impero a partire da questa affermazione il numero degli imperi che tuttora esistono sulla faccia della terra non può che aumentare esponenzialmente. Una classica forma di imperialismo moderno fondato sullo stato nazione era quella dell'impero britannico, la cui idea di impero mise in primo piano le idee di nazionalismo, colonialismo e capitalismo. Questa tipologia di impero si palesa

---

<sup>182</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 92

principalmente nella espansione verso territori esterni a quelli propri e l'attuazione su tali aree di politiche di dominio e di scambi commerciali ineguali. L'ultimo passo di questo processo è quello che contribuisce in maniera definitiva a creare una società mondiale divisa, in cui alcune società politiche dominano il globo sia politicamente che economicamente e culturalmente, difatti dopo aver posto il proprio dominio sulle altre società, gli imperi "sfrutteranno una dialettica che riformuli le conoscenze e le narrative riguardanti gli affari, la società, la storia, la vita e i valori, e così facendo divideranno il mono in stati sovrani centrali, sviluppati e aventi una posizione legale sacra, e aree marginali, sottomesse e sotto sviluppate"<sup>183</sup>.

Oggi tuttavia alcune dinamiche tipicamente imperiali, quali il colonialismo e l'espansionismo sono formalmente rifiutate dalla società mondiale, quindi un impero come quello dell'Inghilterra che dominava su un territorio estremamente vasto che si estendeva da occidente a oriente non è più realizzabile. Zhao ad ogni modo presenta una nuova problematica legata alla questione dell'impero che sfugge a tutte queste dinamiche classiche al punto che spesso risulta anche difficile distinguere quale sia un impero e quale no.

Nella logica comune l'impero è una realtà ormai passata e il mondo attuale è costituito unicamente da stati nazione che convivono più o meno pacificamente, e che sono legati gli uni con gli altri da una serie di patti, trattati e accordi che sanciscono la non belligeranza e il divieto di espandersi oltre i propri confini. Questo tipo di mentalità in realtà sottovaluta l'evoluzione del sistema imperiale il quale, come già detto, sembra essere più vicino a una idea che a una realtà politica del passato e che quindi sa adattarsi molto facilmente all'evoluzione del mondo umano, arrivando anche a camuffarsi egregiamente tra le intricate trame di una società complessa come la nostra.

La nuova forma di impero di cui parla Zhao Tingyang è ben lontana dall'essere violenta e di impatto, essa lavora piuttosto in delle maniere subdole e invisibili che molto silenziosamente portano l'influenza politica, economica e soprattutto culturale di un paese dentro i confini di molti altri paesi del globo. L'opera di grande impatto di Hardt e Negri, "Impero", sancisce proprio l'esistenza di un impero di questo genere: "L'impero si sta materializzando davanti ai nostri occhi"<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 103

<sup>184</sup>HARDT, Michael e NEGRI, Antonio, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press,2001, p XI

Hardt e Negri (2001) propongono una visione diversa di impero e imperialismo da quella di Doyle discussa finora. Secondo i due autori, la differenza sostanziale fra l'impero e l'imperialismo sta nel modo in cui l'imperialismo definisce chiaramente i suoi confini statali in modo da poter discernere l'area centrale del potere imperiale e le aree a esso sottomesse, "l'imperialismo era effettivamente una estensione del dominio degli stati nazione europei oltre i loro confini"<sup>185</sup>. L'impero è per loro invece una vera e propria evoluzione moderna dello stato nazione, il quale sfrutta le possibilità offerte dalla globalizzazione per insidiarsi all'interno degli altri stati e diversamente dall'imperialismo non presenta confini, "il dominio dell'impero non ha limiti", questo può estendersi lì fin dove arriva la civiltà, ha quindi una valenza globale – anche se Zhao Tingyang commenta che i moderni imperi hanno sì valenza globale, ma mancano di una "visione mondiale" (*shijieguan* 世界观). Inoltre questo impero non si fonda sulla conquista o sul dominio, quanto sulla ricerca di un ordine che immortali la realtà nel suo stato attuale delle cose, non cerca quindi di sconvolgere lo *status quo* mondiale, quanto di imprimersi come un regime oltre il tempo e oltre la storia. Infine, l'impero non punta semplicemente a vincere il gioco, ma anche a farne le regole, pertanto esso raggiungerà i popoli di tutte le nazioni e cercherà di prendere il sopravvento sulla stessa natura umana.

Questa forma di impero nasce dalle opportunità fornite dalla globalizzazione, la quale sebbene abbia dato l'impressione in un primo momento di fornire una maggiore libertà di scambio e di produzione ai vari mercati, col tempo si è tuttavia trasformata in un flusso economico incontrollabile da parte degli stati, i quali sono attualmente assoggettati a esso, in quanto incapaci di poter imporre la loro autorità a livello economico. L'idea di Hardt e Negri è che la sovranità in quanto tale non sia realmente decaduta, essa è stata piuttosto trasformata dalla sinergia di diversi organismi nazionali e sovranazionali, i quali seguono una medesima logica di dominio.

Ora che l'impero ha assunto questa nuova forma, una mappa del mondo imperialista che prima avrebbe assunto i colori di determinate nazioni in base alle determinate sfere d'influenza, ora invece assumerebbe la coloritura di un "arcobaleno", poiché l'idea di impero proposto da Hardt e Negri è deterritorializzata e decentralizzata, il che significa che non vengono più operate distinzioni fra l'epicentro del potere imperiale e le aree colonizzate, tanto meno è identificabile sulla mappa un territorio

---

<sup>185</sup> HARDT e NEGRI, *Empire*, cit., p XII

circoscritto da confini all'interno del quale operano i tentacoli di un determinato stato imperialista.

Zhao Tingyang tuttavia sfrutta l'analisi di Hardt e Negri per dimostrare l'esistenza nella realtà moderna di un impero illegittimo e pericoloso che sta lentamente prendendo possesso della sovranità mondiale tramite delle dinamiche sottili, invisibili ai più. Aldilà di questa visione melodrammatica della politica mondiale, influenzata dall'idea di un non-mondo sull'orlo del collasso, l'autore rivede negli Stati Uniti d'America un possibile avversario politico del sistema del *tianxia*. Gli Stati Uniti rappresenterebbero esattamente l'idea di impero proposta da Hardt e Negri, ma questo impero, che ha già espanso la sua sovranità invisibile ben aldilà dei suoi confini, non imposta un dominio legittimo, ne tanto meno giusto. Gli Stati Uniti otterrebbero la loro legittimità attraverso delle narrative ingannevoli che indurrebbero i popoli del mondo a credere che la sua egemonia sia legittima.

Questo nuovo impero incarnato dagli Stati Uniti si fonda più che mai sul nazionalismo, e l'espansione statunitense significa quindi l'espansione degli interessi economici e politici di una individualità che cerca di diminuire il potere e l'autorità delle altre individualità politiche sue pari, al fine di poter raggiungere un dominio globale. Non sfruttando l'impianto militare come avveniva in passato, l'America non permette al mondo di comprendere quale sia il suo vero scopo, pertanto si cade in una infatuazione indotta dal giogo culturale che essa propone al mondo da molto tempo a questa parte. Quella che da tempo viene definita "leadership americana" è in realtà un forma di impero, che Zhao Tingyang definisce come "un dominio globale invisibile, man ancor più complessivo e penetrante"<sup>186</sup>, e ritiene che esso sia "un *omni-empire* che abusa del suo potere non solo a livello economico e culturale, ma anche per quanto riguarda la produzione intellettuale e culturale"<sup>187</sup>. In ciò risiederebbe l'illegittimità del dominio statunitense, nella volontà di conquistare con delle metodologie subdole la supremazia globale, per poter poi riscrivere le regole del gioco e trarre il massimo vantaggio possibile.

Gli Stati Uniti hanno fondato la loro supremazia su di una propaganda ingannevole che millantava la lotta per il mantenimento e la diffusione di ideali positivi quali la pace, la democrazia, la libertà e i diritti umani, col solo scopo di poter fare la guerra, portare via la libertà e la democrazia e perseguire il prossimo, "sfruttavano ogni

---

<sup>186</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 157

<sup>187</sup> Ibidem.

motivazione morale per poi negare la morale stessa.”<sup>188</sup> Quindi il vero crimine di questa forma imperiale è il tipo di dominio sottile che impone tramite una dialettica ben meditata e supportata dal potere divulgativo dei *mass media*, e questa egemonia intellettuale si aggiunge a un’egemonia politica e a un dominio economico creando una “struttura di dipendenza”<sup>189</sup>.

Questa forma di imperialismo moderno<sup>190</sup> è attuabile però solo all’interno di una società globalizzata, poiché dovendo far leva sul *soft power*, quindi su tutto quell’impianto ideologico, intellettuale e culturale che non può essere bloccato concretamente, l’imperialismo moderno ha bisogno che vi sia una via d’accesso dentro ogni società umana. Nye (2002) ritiene che la *leadership* americana si fondi proprio su di una *leadership* dello *hard power* e del *soft power*: gli Stati Uniti controllano i sistemi globali della politica, dell’economia e della cultura, ma il risultato di questo dominio non è semplicemente l’espansione dei propri interessi politici ed economici, quanto piuttosto l’ingigantimento e l’imposizione dell’ego di una nazione sopra quello di altre nazioni, e ciò perché “istituire un dominio culturale è una soluzione ben più definitiva rispetto a un dominio politico o economico. Questo perché solo tramite il dominio culturale si possono invalidare le altre culture tradizionali e di conseguenza invalidare la mente degli altri popoli.”<sup>191</sup>

Quindi anche questa forma di impero, per quanto sia di matrice globale, nel senso che punta a porre un suo dominio egemonico sull’intero globo, rimane comunque fuori dagli schemi accettabili dalla filosofia di Zhao Tingyang, la quale ha occhi solo per delle ragioni politiche che puntino sì verso un ordine mondiale, ma senza che questo sia sottoposto direttamente sotto il controllo di una singola nazione madre. Non è accettabile che a una singola nazione sia concesso di imporre il suo dominio su di un intero pianeta, prescindendo dai bisogni e dalle necessità delle altre nazioni, nonché passando sopra alle loro entità culturali con una discreta violenza. Nell’ottica di Zhao su questa terra non c’è spazio per un dominio globale illegittimo che sorga principalmente dall’espansione degli interessi di una singola nazione, poiché l’idea del sistema mondiale da lui proposto guarda ben oltre il particolarismo nazionale.

---

<sup>188</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 115

<sup>189</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 104

<sup>190</sup> Zhao Tingyang afferma chiaramente che questo modello di impero è in realtà una forma di imperialismo globalizzato, divergendo con la puntualizzazione fatta da Hardt e Negri circa l’importanza dei confini legalmente stabiliti.

<sup>191</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 105

L'impero mondiale, o almeno il tentativo attuato dagli Stati Uniti, non sembrerebbe rispettare i principi fondamentali che Zhao Tingyang ricerca in una forma di governo mondiale ideale: esso punta alla presa di potere tramite il dominio e il successivo annichilimento delle realtà culturali prossime, le quali diventano dei surrogati economici, politici e culturali dello stato madre dal quale poi dipenderanno. Inoltre questa forma di governo non rispetta il principio di unità, secondo il quale l'io e l'altro dovrebbero condividere l'area esterna all'interno della quale sono compresi in maniera coesa, né il principio di trasmissibilità che dovrebbe permettere al sistema imperiale di poter ripresentare la forma di governo anche agli altri livelli politici, ammesso che ne abbia.

Infine, sebbene Zhao abbia considerato in realtà la forma imperiale come una plausibile possibilità per il futuro di un mondo politicizzato, essa si è rivelata fallimentare per i motivi di cui sopra, tuttavia rimane un'altra possibilità da analizzare: il sistema internazionale.

### **3.4 Le politiche internazionali moderne**

“Per quanto riguarda l'edificazione di un sistema unitario globale, al momento sembrerebbero esistere soltanto due opzioni plausibili: la prima è la creazione di un *mondo-impero*, mentre la seconda è la creazione di una coalizione internazionale fondata dalla maggior parte, se non addirittura da tutti i gli stati del globo.”<sup>192</sup>

L'unica altra alternativa all'impero mondiale vista da Zhao Tingyang è il sistema internazionale, il quale dovrebbe funzionare come una coalizione di paesi al fine di poter proteggere la pace e l'armonia sulla terra e risolvere ogni eventuale problema. Anche questo sistema tuttavia presenta delle fallacie che non permettono che esso raggiunga lo status di sistema mondiale.

Zhao argomenta come il sistema internazionale in realtà non sia neanche definibile un sistema, in quanto esso è costituito da delle organizzazioni, invece che da delle istituzioni, e per tanto il valore politico di tutto questo sistema cambia nettamente, soprattutto se si assume la vera prospettiva dalla quale tali organizzazioni svolgono i loro lavori: la prospettiva dello stato nazione.

---

<sup>192</sup>ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 111

Una delle accuse fondamentali che l'autore fa alle organizzazioni internazionali in quanto entità politiche è quella di voler risolvere i problemi del mondo a partire da un piano equivalente a quello degli di stati nazione, mentre l'unico modo per gestire tali questioni è partendo da un livello mondiale. Difatti, essendo la politica internazionale fondata sui singoli stati è impensabile che si possano risolvere i problemi del pianeta, in particolar modo quando i problemi del pianeta sono legati agli interessi degli stati; pertanto più che risolvere i problemi del mondo, il quale di suo non ne ha, si tratta in realtà di gestire adeguatamente gli accordi fra gli stati, affinché tutti possano comunque trarne un minimo di profitto.

Il sistema internazionale ha quindi contribuito a rafforzare la realtà politica attuale, propugnando un impianto che favorisce la competizione e lo scontro. Zhao osserva come nonostante gli sforzi che vengono fatti da queste organizzazioni per risolvere problemi estremamente delicati come le guerre o i disastri ambientali, tuttavia esse non sono state in grado di risolvere il problema che giace alla base di tutto questo organismo tumorale che corrode da dentro i rapporti tra i paesi, ovvero il sistema degli interessi. Continuando a spalleggiare gli stati nella loro ricerca di interessi, anzi sostenendoli proprio in una ricerca ancora più lungimirante, le organizzazioni internazionali si sono messe nella condizione di non poter più edificare un sistema di giustizia e imparzialità, è comunque tuttavia possibile che ciò non fosse loro possibile per via della loro stessa natura: le differenze fra il sistema del *tianxia* e quello internazionale "sono nella loro stessa natura."<sup>193</sup>

Il discorso che Zhao fa in generale per la filosofia politica occidentale, vale nuovamente anche in questo caso, poiché neanche all'interno del sistema internazionale è possibile trovare un fondamento teorico e metafisico come invece Zhao lo presenta per il *tianxia*. L'autore riporta le parole di Wight il quale si chiede: "Come mai non esiste ancora nessuna teoria internazionale?"<sup>194</sup> Viene fatto notare come attualmente ciò che si ha non siano altro che delle teorie politiche concernenti gli stati e che in alcuni punti possano arrivare a discutere anche le questioni internazionali, ma eccezion fatta per questi casi "la teoria internazionale è ancora un'esistenza fittizia."<sup>195</sup> Probabilmente, se il sistema internazionale fosse provvisto di una concezione teorica a lui preesistente ora esisterebbe un sistema completamente diverso da quello che noi conosciamo. Inizialmente fu Kant a riconoscere il bisogno

---

<sup>193</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 85

<sup>194</sup> Citato in ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 112

<sup>195</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 113

di un sistema internazionale e proposte di trasformare le leggi internazionali in *ius cosmopolitanum*, affinché gli uomini avessero diritti sia come abitanti di una nazione sia come cittadini del mondo. Nonostante ciò, Zhao ritiene ancora che persino uno sforzo positivo come quello di Kant sia sterile, fintanto che rimane intrappolato all'interno dello schema di pensiero occidentale. Lo stesso viene detto anche per Habermas, il quale prosegue l'input iniziale di Kant dicendo che "le leggi internazionali andrebbero trasformate in leggi mondiali e i diritti dell'uomo dovrebbero presi come principi universali del mondo."<sup>196</sup>

Come è ben chiaro, il mondo in realtà non necessita di una teoria politica internazionale, quanto di una politica mondiale. I tentativi di Kant e Habermas sono di per sé efficaci, ma sono limitati dalla cornice intellettuale dalla quale sorgono, e pertanto il loro impatto si ferma ben prima di poter arrivare a eguagliare una concezione politica metafisica come quella del *tianxia*. Per quanto si possano sviluppare leggi e teorie relative al sistema internazionale, esso non potrà mai superare le idee egoistiche di un complesso internamente diviso, per non parlare di come il sistema internazionale non raggiunga in realtà un prospettiva mondiale e non abbia quindi nessuna autorità istituzionale, se non quella concordata tra una serie di stati, ovvero "in quanto non hanno il supporto di un sistema mondiale efficace, per meglio dire non hanno il supporto di un sistema di potere che appartenga prettamente al mondo e non agli stati."<sup>197</sup>, e ciò è importante anche affinché i paesi più forti non possano esercitare una pressione coercitiva sulle organizzazioni internazionali per ottenerne un tornaconto.

Internazionale è diverso da mondiale, e pertanto "ciò che appartiene al mondo deve essere compreso come mondialità"<sup>198</sup>, Zhao Tingyang propone quindi che di fianco alle idee di "teoria domestica" e "teoria internazionale", vi sia anche una "teoria mondiale", dalla quale possa sorgere poi un *mondismo*, sulla falsa riga dello statismo, il quale avrà tutte le possibilità per gestire e risolvere i problemi alla base dei conflitti del mondo; perché, fondamentalmente, la impossibilità per la quale l'inter-soggettività riesca a risolvere i problemi di una soggettività è la stessa per cui l'internazionalità non può risolvere i problemi degli stati, soprattutto se poi alla base di tali problemi vi sono gli interessi dei paesi stessi.

---

<sup>196</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 24

<sup>197</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 98

<sup>198</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 137

In sostanza, le organizzazioni internazionali fino ad oggi hanno svolto un lavoro lodevole per quanto riguarda la diminuzione del numero dei conflitti e delle controversie internazionali e sicuramente all'interno del panorama mondiale esse rappresentano una delle poche ed effettive strutture in grado di assicurare una certa percentuale di sicurezza in materia di diritti e di giustizia. Tuttavia esse sono per loro natura lontane dal poter raggiungere un livello ottimale per quanto riguarda il mantenimento della pace e della stabilità politica internazionale. Perché ciò sia possibile è necessario riformulare e riedificare l'intera struttura politica sulla base di una filosofia politica di stampo metafisico che sia in grado di permettere al mondo intellettuale occidentale di prescindere dalle loro logiche pratiche e intricate, e di far loro abbracciare una visione della politica più votata all'etica universale e ai rapporti fra ogni singola struttura del mondo politico umano. Come abbiamo visto, tutte i diversi piani che si sovrappongono, e a volte anche compenetrano, rispondono tutti a delle logiche di gestione diverse, anche se poi sono tutte guidate dalla ricerca febbrile del profitto e dell'interesse. Una politica fondata sull'etica e sulla morale sarebbe in grado invece di passare oltre alla ricerca dell'interesse e di volgere il suo sguardo verso l'armonia dell'intera società.

### **3.5 Il sistema del *tianxia***

L'intero lavoro di Zhao Tingyang punta a presentare questo sistema politico mondiale desunto dalla tradizione filosofica cinese che, a detta dell'autore, potrebbe essere uno dei pochi sistemi validi per la totale risoluzione dei grandi problemi che attanagliano il nostro mondo. Il sistema in questione, il sistema del *tianxia*, non ha la pretesa di sradicare il male dalla faccia della terra, esso piuttosto assicura che le tipiche questioni che sorgono in seno a una politica ammaliata dal fascino del potere verranno rimpiazzate dall'armonia che sorge da una società politica costruita sui valori dell'altruismo e dell'unità.

Il Tianxia, come già ampiamente discusso, è un'idea filosofico-politica sorta durante il regno della dinastia Zhou e diede un forte contributo alla formazione del pensiero politico cinese classico, nonché alla pratica politica, la quale per molti secoli si resse sopra questa struttura ideale. Sebbene poi la società cinese non visse sempre e costantemente nell'armonia più totale, è comunque evidente come il sistema politico

su cui essa si fondava riuscì a resistere più o meno invariato lungo il corso della storia.

Nell'ottica politica di Zhao Tingyang, il *tianxia* è al momento l'unica formulazione teorica di un sistema politico in grado di poter dare al mondo ciò di cui ha bisogno, innanzitutto perché il *tianxia* è appunto un sistema provvisto di una forma teorica prioritaria sulla quale si basa, e questa stessa teoria è inoltre intrisa di valori etici e morali, ma il sistema del *tianxia* è soprattutto un modo di vedere il mondo come un mondo, e non come un palcoscenico naturale politicamente costituito da una moltitudine di stati. Il punto di partenza della filosofia di Zhao è proprio un passo del *daodejing* 道德经 di Laozi in cui si dice:

故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下

*Poiché si considerano le altre persone secondo la propria persona, si considerano le altre famiglie secondo la propria famiglia, si considerano gli altri villaggi secondo il proprio villaggio, si considerano gli altri Stati secondo il proprio Stato, si considera l'Impero (tianxia) secondo l'Impero (tianxia)*<sup>199</sup>

Quindi guardare al mondo partendo dal mondo è semplicemente una modernizzazione dell'idea di guardare al *tianxia* partendo dal *tianxia*, e ciò viene inteso dall'autore come considerare ogni entità politica per ciò che è essa nella sua essenza prima, e non come qualcosa di subordinato o relativo: il mondo deve essere considerato come un'entità politica a sé, e non come una realtà geografica subordinata agli stati nazione.

Il *tianxia* è un concetto molto più ampio rispetto all'idea odierna di mondo, in quanto il *tianxia* non indica semplicemente una realtà geografica, ma è possibile attribuirgli almeno tre diversi significati principali: il *tianxia* come entità politica, il *tianxia* come totalità del regno umano e infine il *tianxia* come realtà geografica. Il diverso spessore contenutistico che separa il *tianxia* dal mondo propriamente detto è dovuto a una differenza sostanziale operata nella concezione originaria dei due termini; difatti, se il mondo è quasi unicamente preso in considerazione dal suo punto di vista scientifico, il *tianxia* viene invece considerato a partire da una formulazione filosofica. Equiparando quindi il mondo al *tianxia* si presenta di conseguenza anche il bisogno

---

<sup>199</sup> DUYVENDAK, J.J.L., *Tao Te Ching*, Il Libro della Via e della Virtù, Adelphi, Milano, 1990, p 126

di fornire al mondo una serie di elementi di cui è attualmente sprovvisto, quindi anche se *tianxia* indica un concetto più o meno simile a quello di mondo, fintanto che quest'ultimo non sarà provvisto anche di una valenza politica, sarà impossibile considerarlo come l'entità politica quale è.

Il mondo è quindi tutt'ora sprovvisto di una valenza politica, e invece di essere considerato come il massimo livello della politica mondiale, esso è sottomesso ai giochi di potere tra le nazioni, le quali mantengono ancora il primato all'interno della tripartizione occidentale. La tripartizione cinese offre invece una visione originale, poiché essa oltre a porre il *tianxia*, e quindi l'equivalente del mondo, come massimo livello, presenta una struttura completamente diversa e fondata su delle idee anch'esse diverse. La dove trovavamo l'individuo ora abbiamo la famiglia, *jia* 家, dove c'era la comunità ora c'è il *guo* 國, lo stato vassallo, e infine al posto della nazione troviamo il *tianxia*.

Le differenze riscontrabili nelle due tripartizioni sono il motivo principale per cui il sistema del *tianxia* è considerato da Zhao come funzionante anche a livello mondiale, mentre quello occidentale non può far altro che fermarsi al livello di stato nazione. Come si era visto in precedenza, la politica occidentale è strettamente connessa all'idea di individualità e dalla rapporto fra l'io e l'altro che da essa discende, e per questo la politica occidentale lascia molto spazio alla ricerca del profitto e dell'interesse personali. La filosofia politica cinese invece si fonda su dei principi che escludono a priori l'individualità e il conseguente interesse personale in quanto è molto più interessata alla ricerca dell'armonia, e per ottenerla essa ritiene che il punto di partenza debba essere la una corretta formazione e gestione dell'ambiente familiare.

Nella concezione filosofica cinese la famiglia è una sorta di archetipo paradigmatico che si riflette su ogni livello della politica e che costituisce le basi dell'intera società. La struttura interna alla famiglia è quella che viene poi presa e riproposta come fondamento delle strutture statali e imperiali, sebbene poi i modi di gestione dei vari livelli sia differente in ognuno di essi. Ponendo come fondamento della società una struttura già internamente articolata e organizzata si previene la formazione di una realtà umana fondata sull'idea che il singolo abbia un valore in quanto ente individuale, mentre ciò che si predilige nella visione cinese è far comprendere agli individui che il loro valore dipende dal ruolo che essi svolgono all'interno di un sistema di individui e come il loro operato sia necessario affinché tutti i componenti di

ogni singola struttura, sia essa la famiglia o il *tianxia*, possano vivere in armonia. “La famiglia è una forma esistente a priori, gli individui entrano a far parte di questa forma a priori, ma non la costituiscono. [...] La famiglia è la premessa o la condizione necessaria per cui un individuo possa concretizzare la sua essenza naturale nella natura sociale umana (il *de* o il *rendao* 人道).”<sup>200</sup> La famiglia agisce quindi da catalizzatore per la trasformazione di un individuo in un elemento socialmente valido, poiché gli individui che fanno il loro ingresso nella famiglia, e quindi nella società, hanno bisogno di comprendere come tutto il regno umano sia composto da una serie di regole e norme, *li* 礼, alle quali si deve rispondere in base al proprio status sociale. Zhao Tingyang definisce questa preponderanza dell’elemento familiare come una *familiarità* (family-ship *jiatingxing* 家庭性<sup>201</sup>), ovvero come tutta la società si fonda su questo singolo elemento. A tal proposito l’autore sintetizza la struttura tripartita della società umana e politica cinese come ascendente, *zixiazhishang* 自下至上, poiché da un punto di vista morale ed etico è da qui che si costituiscono le basi per la creazione di una società armoniosa e pacifica. La compresenza di più individui all’interno di una struttura posta alla base di un’intera società fa sì che essi sviluppino una forte coesione armoniosa, nonché gli è data l’opportunità di sviluppare anche l’amore per il prossimo e il senso di dovere verso questo, creando un circolo virtuoso che mano a mano si espande quasi in maniera inerziale verso i livelli più ampi della società. Per tanto, Zhao Tingyang afferma che “i rapporti familiari sono considerati come la base naturale dalla quale sorgono più facilmente l’amore, l’armonia l’affetto e la responsabilità [...] perciò la familiarità viene ritenuta come la sintesi dell’umanità”<sup>202</sup>. Riducendo la questione al livello più sostanziale possibile, possiamo dire che l’uomo nella vita ricerca principalmente la felicità, nella società moderna però questa felicità è spesso confusa con il raggiungimento di uno scopo, con la ricchezza, con il potere. Queste differenze in termini di valori sono dovute a diversi contesti socio culturali, ma in ogni caso dietro questi obiettivi che l’uomo si pone vi è la felicità, *xingfu* 幸福, un termine che in cinese ha un connotato molto più profondo rispetto a un normale stato temporaneo dell’umore umano, *xingfu* presuppone delle condizioni che permettono questa sorta di felicità di fondo, che può essere data da una buona situazione familiare, da un buon lavoro, da una buona condizione economica e quant’altro.

---

<sup>200</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 66

<sup>201</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 64

<sup>202</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., pp 146-147

Zhao Tingyang inserisce questa ricerca di *xingfu* all'interno di un'ontologia delle relazioni, così come definita da lui, la quale "suppone che l'altro sia la condizione necessaria per la nostra felicità, se non addirittura per la nostra esistenza."<sup>203</sup>

Quest'ultima affermazione di Zhao si basa sulla formulazione interna alla filosofia cinese del rapporto umano come fondamentale elemento per il raggiungimento di un'armonia universale, e da qui scaturisce anche l'importanza del *li*, il rito, all'interno degli usi cinesi tradizionali. La struttura di base è formata ovviamente da due individui, ed è da questa forma basilare che si origina il precetto morale più alto, ovvero il *ren* 仁. *Ren* è la virtù cardinale del pensiero confuciano classico e significa letteralmente umanità, intendendo quel sentimento compassionevole che rende possibile a un individuo di comprendere la natura degli altri uomini e la reciprocità della loro condizione, mentre graficamente rappresenta due persone. Ciò che Confucio cercava di dimostrare era come il *ren* fosse "la migliore condizione etica dei rapporti umani a cui gli uomini potevano aspirare [...] all'interno di questo rapporto tra due individui, l'altro è l'elemento necessario per l'esistenza dell'io nonché per dare senso alla vita stessa"<sup>204</sup>.

Nel perseguimento dell'armonia *ren* svolge un ruolo fondamentale, poiché è dalla compresenza di due individui dotati di questa virtù, quindi in grado di considerare gli interessi dell'altro assieme ai proprio, che nasce una reciprocità di interessi che vede la massimizzazione degli interessi di un individuo strettamente connessa con la massimizzazione degli interessi dell'altro. Ed è proprio questa relazione circolare che sta a fondamento dell'armonia e della pace. In questo senso, la filosofia cinese presenta un altruismo intrinseco che si manifesta anche all'interno della regola d'oro presentata da Confucio nei suoi Dialoghi:

己所不欲，勿施于人

*Non si imponga agli altri quel che non si desidera per se stessi*<sup>205</sup>

Nella famiglia, idealmente, è possibile comprendere il valore di *ren* e l'importanza dell'altro per l'armonia della nostra vita. Da questo punto di vista, la filosofia cinese

---

<sup>203</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 108

<sup>204</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 81

<sup>205</sup> Confucio, traduzione e cura di T. Lippiello, Dialoghi, Testo cinese a fronte, Torino, Einaudi, 2006, p 133

fornisce una prospettiva sociale di gran lunga più ampia rispetto a quella occidentale che non ha un pensiero fondato sulla comunione dell'io e dell'altro.

Un altro impianto che pone le sue radici all'interno della famiglia è quello della divisione dei doveri, ovvero il modo in cui la divisione della struttura gerarchica familiare ricalchi la struttura statale e imperiale. L'individuo all'interno della famiglia comprende come il suo valore sociale sia strettamente legato dal ruolo che lui svolge in relazione agli altri componenti della società. Questa concezione del *mingshilun* 名实论, teoria del nome del nome e dell'ente, implica che ogni entità sia strettamente legata al valore che il nome ha all'interno di una società, ovvero ogni ente ha un nome il quale indica chiaramente quale sia il ruolo di tale ente nel contesto sociale. Il nome non è una descrizione, quanto il valore del ruolo sociale che ricopre l'ente e il suo valore all'interno della rete di rapporti con gli altri enti, inoltre i nomi attribuiti a questi enti presuppongono anche delle responsabilità e delle promesse di cui l'ente si fa carico e che deve mantenere come dovere verso gli altri elementi del sistema di relazioni. In questo contesto quindi, l'essere è implicito nel ruolo che ricopre e nella mansione che ricopre, i quali sono entrambi determinati dal nome.

La formazione dei valori familiari è quindi fondamentale per tutta la struttura dell'intero sistema politico, poiché è su di essi che si edifica tutta la componente etica e morale alla base del sistema del *tianxia*, la cui mancanza nella filosofia occidentale è tanto criticata da Zhao Tingyang.

Il sistema del *tianxia* differisce dai sistemi occidentali soprattutto per una questione non ancora affrontata. Il mondo occidentale ha accettato per valido e funzionante il modello democratico per la scelta e il mantenimento di un potere politico, tale modello però, a detta dell'autore, si dimostra fallimentare nella sua essenza poiché esso, trattando gli uomini come dei numeri, non è in grado di riflettere efficacemente il *minxin* e il *minqing* 民情, gli unici elementi realmente in grado di poter testimoniare la volontà del popolo.

Affinché un sistema democratico possa essere realmente giusto e legittimo se tutti gli individui potessero essere d'accordo all'unisono, il che è praticamente impossibile, pertanto l'unica condizione accettabile è che la maggior parte degli individui sia d'accordo sulla legittimità del sistema. Così facendo però gli uomini vengono considerati alla stregua di una quantità numerica astratta completamente omogenea e non vengono considerate le differenze tra i singoli individui. A questo punto Zhao Tingyang trasla il discorso sull'affidabilità del popolo come giudice della legittimità di

un governo o di un sistema, in quanto, a sua detta, all'interno del popolo sono molti gli individui senza una istruzione, senza conoscenze reali, senza capacità di giudizio, vi sono anche persone di indole cattiva, persone egoiste e che non si fanno carico delle proprie responsabilità, ovvero, per utilizzare una dialettica più confuciana, vi sono molti *xiaoren* 小人 e pochi *junzi* 君子. Per quanto sia una visione pessimistica della razza umana, rimane comunque "una realtà incontrovertibile"<sup>206</sup> e prosegue dicendo che "lasciare che gli uomini decidano troppo liberamente porterà la società sull'orlo di una catastrofe, perché le persone preferiscono una vita dissipata a una vita spesa in virtù della morale, le persone preferiscono vivere una vita priva di responsabilità, piuttosto che avere reale cura di qualcosa."<sup>207</sup> Di conseguenza, l'unico modo possibile in cui si possano efficacemente determinare la legittimità di un sistema tramite la democrazia è "soltanto se tale sistema viene scelto in accordo da la maggioranza degli individui e se all'interno di questa maggioranza vi è una maggioranza di individui illuminati"<sup>208,209</sup>

Quindi più che non credere nella democrazia o nel sistema di votazione maggioritario, Zhao Tingyang non ha fiducia nel rapporto che intrattengono questi due elementi con le masse, troppo poco attente ed educate per i suoi gusti. Affinché un sistema politico funzioni realmente è necessario che questo sia accettato dalla globalità della sua popolazione o almeno da una maggioranza, ma dato che l'incontro tra la maggioranza e il sistema impiegato non permette una precisa lettura della volontà del popolo, per via del gran numero di fattori esterni alla reale volontà umana che fanno pressione sulle decisioni dei votanti, si necessita una lettura esterna del *minxin*, il quale è l'unico modo che vi è per decretare quale sia la reale opinione pubblica.

Una rilevante differenza fra il sistema del *minxin*, per così definirlo, e quello democratico è che in questo secondo caso è il popolo a dare spontaneamente e attivamente la propria idea riguardo il tema in questione, e quindi la decisione può essere soggetta a delle distorsioni dovute all'influenza di interessi, pressioni esterne, ideologie e quant'altro; nel caso del *minxin* invece vi è una lettura dello stato d'animo del popolo, *minqing*, da parte del sovrano o di chi per lui, che rappresenta cristallinamente ciò che il popolo prova realmente nei confronti dello stato d'essere della loro politica e della loro società.

---

<sup>206</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 27

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Tale concetto di maggioranza illuminati indica una élite venerata dal popolo solo per le sue doti morali, e non per il suo status sociale o per la loro condizione economica

<sup>209</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 28

Zhao fa un parallelismo fra l'idea di *tianxia* classica e la politica moderna, equiparando il *tianxia* al un sistema di governo, mentre il sovrano, il *tianzi*, equivarrebbe al governo stesso. Con dei simili presupposti, Zhao spiega come il *minxin* fosse importante durante l'epoca imperiale e, di conseguenza, come possa essere un valido strumento ancora oggi. Il *minxin* non era solo la codificazione del sentimento popolare o della sua volontà, ma era anche il modo attraverso cui il sovrano otteneva e manteneva la legittimità in quanto regnante, nonché il suo dominio sul *tianxia*. Anche in questo caso torna a essere fondamentale il sistema di responsabilità che ruota attorno alle figure chiave della politica e della società. Il sovrano, infatti, ottenendo il *minxin* e il *tianxia*, si fa carico di una responsabilità che deve essere mantenuta, in quanto essa sottintende un patto con il popolo, il quale sarà legittimato e ribellarsi nel momento in cui il sovrano smetterà di essere conforme agli accordi presi. Zhao Tingyang definisce questa come “la base della teoria delle rivoluzioni”, ovvero la possibilità di muoversi contro il proprio stesso sovrano nel momento in cui esso dimostrerà di aver scaricato le proprie responsabilità. In questo contesto, l'identità del sovrano è strettamente connessa alla carica da lui ricoperta, pertanto la sua identità sarà conforme al suo io solo in base al modo in cui lui si atterrà alla retta condotta morale.

Il *tianming* è il modo attraverso cui il cielo dimostra di accettare l'individuo come nuovo detentore della carica di sovrano, ma ciò non può avvenire semplicemente in base a una sorta di predestinazione, l'individuo che occupa il trono viene scelto sulla base di un'analisi concreta, non su delle condizioni a priori. L'unica condizione a priori in questo contesto è la figura politica del sovrano, poiché essa è contemplata sin dall'inizio all'interno del sistema del *tianxia*, l'individuo in sé è soltanto un individuo di passaggio che ricopre tale carica. L'analisi concreta che viene effettuata per determinare chi può vestire i panni di sovrano si fonda appunto sul *minxin*, poiché la volontà del popolo e quella del cielo sono strettamente correlate, di conseguenza il cielo investe solo colui che il popolo ha già precedentemente accettato: “tra di essi [*minxin* e *tianxia*] non vi è accidentalità, ma si ritiene che vi sia solo una necessaria concordanza.”<sup>210</sup> ; il cielo segue quindi il volere del popolo – 民之所欲天必从之 – e concretizza il *minxin* tramite il *tianming*. Il *tianming* incarica quindi il sovrano, non tanto l'individuo in sé, quanto la figura politica che esso ricopre, di

---

<sup>210</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 56

portare l'ordine sul *tianxia* e di perpetuarlo assieme alla morale, la quale deve discendere fino al popolo.

Tutte le formulazioni proposte da Zhao Tingyang, sia quelle classiche che quelle da lui partorite, sono genericamente facenti riferimento a un sistema politico ideale e utopistico. L'autore stesso afferma più volte come il *tianxia tixi* sia una forma politica poco pratica, ma al contempo afferma anche che "l'importante non è che ciò che è ideale non possa essere realizzato, ma la presenza necessaria di uno standard utopistico. Senza utopia non c'è misura."<sup>211</sup> e aggiunge poi che "il *tianxia* è un'utopia, e ogni utopia è a modo suo realizzabile. Il vero valore dell'utopia, ad ogni modo, non sta nella possibilità di realizzarla, quanto nel desumerne un'idea piuttosto chiara"<sup>212</sup>. Con l'idea Zhao Tingyang vuole intendere una differenza sostanziale che intercorre fra il *tianxia* e l'impero; il primo difatti sarebbe appunto un'idea, *linian* 理念, mentre il secondo un concetto, *gainian* 概念. L'idea, in confronto al concetto, rappresenta sia l'essenza dell'oggetto, quanto la migliore forma che esso potrebbe mai raggiungere, mentre il concetto incarnerebbe l'oggetto per ciò che è. Se dall'idea nasce l'ideale, quindi la forma tendente alla perfezione, il concetto rimane vicino al reale e, sebbene sia fondamentale la presenza di un'idea, esso non deve necessariamente equipararla. Pertanto il valore e le funzioni del sistema presentato da Zhao non sono tanto il dare le coordinate e le istruzioni per l'edificazione di un sistema concreto, quanto di presentare la forma ideale di un sistema politico che fornisca le linee guida e i principi, utili affinché si possa superare la realtà attuale e proiettarsi una nuova realtà politica che si fondi appunto su questo sistema da lui proposto e che permetta al mondo di risolvere i suoi problemi.

L'utopia del *tianxia* vuole che questo mondo non sia dominato da un'ottica discriminante fondata sulla glorificazione dell'io, preferisce piuttosto una realtà politica, sociale e culturale altruista e unitaria. Pertanto, quando Zhao Tingyang parla di un *tianxia* privo di un 'al di fuori', *wuwai* 无外, fa riferimento alla capacità che il *tianxia* ha di estendersi all'infinito raggiungendo il massimo grado possibile e immaginabile di raccordo politico; un tempo il limite erano i confini del *jiuzhou* o i *sihai*, ma già all'epoca il *tianxia* era il mondo stesso, anche se solo potenzialmente. E se un giorno questi confini si espanderanno ancora di più, il *tianxia* sarà lì a priori.

---

<sup>211</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 77

<sup>212</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 40

L'idea di *wuwai* è l'elemento caratteristico di *tianxia* per eccellenza. Non avere niente al proprio esterno implica che è stata raggiunta l'estensione massima possibile e, al contempo, fa sì che quel *wai*, fuori, indichi anche un realtà politica e culturale. Esattamente come il *tianxia* ha tre valenze di base, geografica, politica e sociale, il *wuwai* è privo di tre presenze estranee, tre esterni: non vi sono terre al di fuori *tianxia*, poiché tutte le terre sono *tianxia* – 博天之下，莫非王土， non vi sono entità politiche né gruppi umani esterni al *tianxia*, poiché tutte le entità politiche e i gruppi umani appartengono al *tianxia* – 率土之滨莫非王臣. Il *wuwai* esemplifica quindi la magnanimità del *tianxia*, il quale sfrutta le sue differenze interne come un suo vantaggio, assimila ciò che è diverso ed esterno, per essere sia se stesso che l'altro, considera sempre i propri interessi e quelli del prossimo. “Pensare significa pensare per il bene del prossimo, per il bene di tutti, solo questo è definibile pensare. Poiché il pensiero non ha un esterno (*wuwai*), gli interessi del prossimo verranno sempre inclusi all'interno della speculazione.”<sup>213</sup> Qui si riscontra evidentemente da quali tratti del sistema dello stato nazione cerca di prendere le distanze il *tianxia tixi* sono proprio le idee di eterodossia, nazionalismo, particolarismo, individualismo, identità, interesse, profitto e via dicendo; mentre lo stato nazione ricerca il profitto e l'interesse, il *tianxia* ricerca l'armonia, mentre lo stato nazione ricerca il particolarismo, il *tianxia* ricerca l'universalismo spaziale e temporale, arrivando ad abbracciare il massimo dell'estensione spaziale e il massimo della longevità.

Mentre l'occidente guardava al mondo come l'oggetto della ricerca scientifica, la Cina lo considerava materia di speculazione filosofica e di interesse politico, ma con ciò non si intendeva svalutare il suo valore in quanto entità naturale. Al contrario, il mondo ha un valore importante anche a livello politico proprio per via dell'importanza della natura all'interno del pensiero cinese. Essendo la natura un po' la controparte cinese delle divinità monoteistiche occidentali, essa non è oggetto di questioni intellettuali, tanto più l'oggetto del dominio, piuttosto è il fondamento dell'estetica e della morale. I rapporti tra gli uomini e la natura possono solo che essere procedere nella direzione in cui l'uomo si adatta a essa, è impossibile pretendere che vi sia una diversa dinamica in questo rapporto, mentre l'unica dinamica che va controllata, poiché da essa sorgono problemi, è quella dei rapporti fra le persone. La problematicità dei rapporti umani comporta che la politica diventi la prima sfera d'interesse della filosofia cinese, in quanto essa è l'unica che può pregiudicare

---

<sup>213</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 30

l'armonia dentro il *tianxia*. Da qui si origina l'importanza dei rapporti umani, della coesione fra entità diverse e dell'unità politica.

Zhao Tingyang, con il suo *tianxia tixi*, cerca di provare al mondo che la Cina è molto più che un paese con una forte economia e un grande esercito, che essa ha la capacità di influenzare il pensiero politico mondiale e, di conseguenza, la realtà de globo. Grazie al lavoro di Zhao la Cina muove un altro passo verso la diffusione della sua cultura filosofica contemporanea, cosa che le permetterà di mostrare al mondo una faccia che per molti è ancora oscurata dalla imponente mole del suo potere economico.

### 3.6 Critiche al Sistema

William A. Callahan, professore di politiche internazionali e di studi sulla Cina presso il dipartimento di scienze politiche dell'università di Manchester, discute come il sistema proposto da Zhao Tingyang presenti delle inconsistenze teoriche, sia privo di prove storiche, faccia un peculiare uso del lessico sociologico contemporaneo e come le sue letture dei testi classici siano poco approfondite, cosa che gli viene imputata anche da altri studiosi cinesi.

Le critiche di Callahan toccano i punti principali della filosofia di Zhao, ma nonostante le grosse critiche che vengono fatte, Callahan riesce comunque a spiegare in che modo il lavoro di Zhao riesca a essere di successo. Innanzitutto viene messa in discussione la modalità in cui Zhao confronta il rapporto io/altro occidentale e la magnanimità del pensiero Cinese, la quale in realtà si risolve in "esclusione assoluta e inclusione gerarchica di tre gruppi sociali: l'occidente, il popolo e le nazionalità lungo le frontiere"<sup>214</sup>. Zhao critica all'occidente la sua condotta immorale e individualista, ma al contempo egli stesso discrimina l'occidente sulla base di quegli stessi sistemi binari esclusivi che lui critica, considerando l'occidente come l'altro dal sé.

L'occidente viene inquadrato come un'entità uguale e opposta alla Cina, in totale contrasto con essa, sia nella sua essenza che nelle sue caratteristiche. È questo è il caso di esclusione assoluta. Il caso di inclusione gerarchica avviene invece per le

---

<sup>214</sup> CALLAHAN, William A., *Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony?*, *International Studies Review*, 2008, p 754

masse, le quali vengono sottoposte alla guida di una élite “confuciana – leninista”<sup>215</sup>, per via della loro incapacità di riflettere e scegliere adeguatamente. Le masse sono quindi considerate secondarie per via di una penuria di moralità nel loro pensiero, che le rende incapaci di partecipare saggiamente alla vita politica della società e di conseguenza incapaci di prendere delle decisioni corrette. Anche il caso delle popolazioni di frontiera è una questione tendenzialmente legata all’inclusione gerarchica. Zhao Tingyang afferma che i rapporti con le popolazioni barbariche si fondavano sulla distinzione della cultura, e questa differenza viene giustificata e dimostrata tramite il sistema tributario tradizionale, a tal proposito inoltre Zhao Tingyang definisce appunto questa distinzione utile poiché “le terre barbariche e gli stati tributari furono competitori benefici per la civiltà cinese”<sup>216</sup>. Callahan a tal proposito spiega come anche la conversione sia una forma di dominio, nonché un modo attraverso cui un’entità culturale ne ingloba un’altra, ergo dalla dal bene di una comunità dipende il male delle altre.

Riguardo alla questione delle etnie e delle nazionalità diverse da quella han, Callahan fa notare come la magnanimità di cui parla Zhao Tingyang in realtà, lungo la storia, sia spesso stata ottenuta tramite una conquista violenta. Soprattutto sotto i Qing, vi furono numerose campagne che portarono all’ottenimento dei territori tibetani, mongoli e taiwanesi e queste sconfitte rispondevano a una frase che Zhao Tingyang non ha mai riportato nel suo lavoro: “Il *tianxia* unito [...] unire il *tianxia* attraverso la conquista.”<sup>217</sup> Callahan inoltre sottolinea la possibilità che non tutti volgiano essere integrati in un tale sistema, soprattutto se vi è la possibilità che le identità culturali di ogni singolo ente che viene integrato, diventino poi tutte parti di un *unicum* indistinto sé, tendenzialmente cinese.

Infine, sebbene il *tianxia* venga proposto come l’unico sistema teorico idealistico e utopistico della storia degli imperi, in realtà è solo perché non sono stati presi in considerazione dall’autore i sistemi ideologici di imperi quali l’impero romano, l’impero britannico o quello americano, che ritengono o ritenevano tali ideologie come “la manifestazione di un progetto filosofico non solo giusto, ma anche inevitabile”<sup>218</sup>. Pertanto il *tianxia* potrebbe facilmente essere l’ennesima ideologia imperiale destinata a essere dimostrata fallimentare dall’azione del tempo.

---

<sup>215</sup> CALLAHAN, *Chinese Visions of World Order*, cit., p 755

<sup>216</sup> ZHAO, *tianxiatixi*, cit., p 53

<sup>217</sup> Citato in CALLAHAN, *Chinese Visions of World Order*, cit., p 755

<sup>218</sup> CALLAHAN, *Chinese Visions of World Order*, cit., p 755

Il *tianxiatixi* di Zhao Tingyang ha però altre funzioni, meno visibili e più efficaci, che lo rendono un lavoro preminente all'interno degli ambienti della politica moderna internazionale. Il merito più grande che si può attribuire a Zhao è quello di aver permesso l'inserimento di un concetto così esotico all'interno delle discussioni politiche internazionali, descrivendolo tramite un lessico ormai tipico di questi studi. Quindi il concetto di *tianxia* è riuscito a giungere alle orecchie di molti studiosi cinesi e non, i quali ora dovranno inserire questo termine all'interno dei loro vocabolari. È in questa maniera che Zhao Tingyang testimonia al mondo che la Cina può essere la fucina di prodotti intellettuali di valore e in grado di raggiungere anche le altre culture. Callahan riferisce inoltre come in Cina le teorie di Zhao siano state accolte calorosamente, al punto che molti pensano già a una "scuola cinese" per gli studi internazionali. Il pensiero di Zhao si trova anche in linea con quello dei politici cinesi, soprattutto riguardo l'idea della società armoniosa.

L'opera di Zhao assume quindi un grande valore all'interno di una rete di dibattiti già esistenti, ma essa, nonostante le sue falle teoriche, è l'unica che riesce ad avere un forte impatto sia sulla politica interna, sia sul mondo delle politiche internazionali. Essa inoltre, conclude Callahan "può funzionare come ammonimento per i teorici delle politiche internazionali [...] il *tianxia* presenta un esempio popolare di una nuova egemonia, in cui la il governo gerarchico della Cina imperiale viene adattato al ventunesimo secolo."<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup>CALLAHAN, *Chinese Visions of World Order*, cit., p 759

## Conclusione

Questo studio è stato condotto sfruttando principalmente testi classici e studi di autori cinesi per quanto riguarda l'analisi del *tianxia* come elemento ideologico e filosofico, mentre per delineare un profilo politico sono stati presi in gran considerazione studi occidentali sull'idea di impero o stato nazione, poiché l'analisi del *tianxia* politico stesso è avvenuta proprio a partire da una tale cornice analitica.

Ciò a cui può contribuire questo studio è sia una prima formazione riguardo il termine *tianxia*, soprattutto in virtù del largo impiego di citazioni classiche e di studi analitici di base, ma può anche fornire una diversa prospettiva riguardo questa tematica, poiché si è cercato in primo luogo di presentare il *tianxia* sotto una nuova luce che potesse enfatizzare la sua valenza politica e la sua unicità in quanto sistema politico. Da ciò si è poi passati alla filosofia moderna di Zhao Tingyang, il quale riconosce proprio l'unicità dell'entità politica del *tianxia* e cerca di ripresentarla come concezione utopica che può porre rimedio ai problemi politici e non del globo.

Ad ogni modo, per quanto profondo e preciso sia lo studio, il *tianxia* mantiene sempre un margine di ambiguità sotto alcuni suoi aspetti. Alcuni testi offrono delle descrizioni discrepanti rispetto ad altri testi riguardo le caratteristiche di questa concezione, ciò potrebbe essere dovuto tanto alla natura sfuggitiva del *tianxia*, quanto alle diverse circostanze socio politiche che facevano da sfondo alla redazione di tali testi, in tal caso si può ipotizzare che il *tianxia* abbia cambiato diversi suoi aspetti in base ai bisogni dei sovrani.

Il percorso seguito ha quindi passato in rassegna diverse fasi in cui il *tianxia* ha palesato la sua essenza e il suo valore politico al fine di poter mostrare la sua evoluzione e le sue caratteristiche principali. Infine, con l'ultimo capitolo, si è cercato di mettere un punto allo stato evolutivo di questo termine, nonché di presentare – e in parte predire – la sua eventuale funzione all'interno della filosofia politica mondiale.

## BIBLIOGRAFIA

- ALLAN, Sarah, *Shape of the Turtle*, New York, State University of New York press, 1991
- BENEDICT, Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the origin and spread of nationalism (revised edition)*, Londra, Verso, 1983
- CALLAHAN, William A., *Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony?*, Internation Studies Review, 2008
- CHEN Mengjia 陈梦家, *yinxu buci zongshu 殷墟卜辞综述* (Sommario delle iscrizioni divinatorie di Yin Xu), Pechino, *Beijing Zhonghua*, 1988
- CHEN Yongming 陈咏明, “*ruxue yu zhongguo zongjiao chuantong*” 儒学与中国宗教传统 (Confucianesimo e religioni tradizionali della Cina), Pechino, *Zongjiaowenhua Chubanshe*, 2003
- CHEN Yun 陈贇, *tianxia huo tiandi zhijian 天下或天地之间 (tianxia o fra la terra e il cielo)*, Shanghai, *Shanghai Shudian*, 2007
- CHENG, Anne, *Y at-il une Philosophie Chinoise? Un Etat de la Question, Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, 27
- Confucio, traduzione e cura di T. Lippiello, *Dialoghi*, Testo cinese a fronte, Torino, Einaudi, 2006
- D.C. LAU, *A Concordance to the Yi Zhou Shu, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial Press, 1993
- D.C. LAU, *A Concordance to the Zhou Li, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series, Classics No 4*, Hong Kong, The Commercial Press, 1993
- D.C. LAU, *A Concordance to the Li Ji, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial Press, 1993
- D.C. LAU, *A Concordance to the Shangshu, The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series Classical Works No. 9*, Hong Kong, The Commercial Press, 1995
- D.C. LAU, *A Concordance to the Zhan Guo Ce, The Ancient Chinese Text Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial press, 1992
- D.C. LAU, *A Concordance to the Chunqiu Zuozhuan, The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial Press, 1995, p 105
- D.C. LAU (a cura di), *A Concordance to the Hanfeizi, Cuhk Ics the Ancient Chinese Texts Concordance Series, Philosophical Works No. 42*, Hong Kong, The Commercial Press, 2000
- D.C. LAU, *Concordance to the Erya Xiaojing, The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: Classical Works No. 16 & No. 17*, Hong Kong, The Commercial Press, 1995
- D.C. LAU, *A Concordance to the Chu Ci, The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series, Collected Works No 2*, Hong Kong, The Commercial Press, 2000
- D.C. LAU, *A Concordance to the Shang Jun Shu, The ICS Ancient Chinese Text Series Concordance Series*, Hong Kong, The Commercial Press, 1993
- DOYLE, Michael W., *Empires*, New York, Cornell University Press, 1986
- DUYVENDAK, J.J.L., *Tao Te Ching*, Il Libro della Via e della Virtù, Adelphi, Milano, 1990
- DUYVENDAK, J.L.L. (a cura di), *Il Libro del Signore di Shang*, Traduzione di Alessandro Passi, Milano, Adelphi, 1989

- FERGUSON, Yale H, *Approaches to Defining "Empire" and Characterizing United States Influence in the Contemporary World*, *International Studies Perspective*, 9, 2008,
- GAN Huaizhen 甘怀镇, "Qin Hande tianxia zhengti yi jiao sili gaige wei zhongxin" 秦汉的「天下」政体以郊祀礼改革为中心 (La centralità del rito sacrificale Jiao nel sistema politico del tianxia d'epoca Qin e Han), in *Xinshixue*, 16, 4, 2005
- GAN Huaizhen 甘怀镇, *tianxia gainian chengli de zai tansuo* 天下概念成立的再探索 (Riesplorazione dell'istituzione del concetto di tianxia), in *Beijing daxue zhongguo guwenxian yanjiu zhongxin jikan*, 9, 6
- GU Xiegang 顾颉刚 e LIU Qiding 刘起舒 "shangshu jiaoshiyulun" 尚书校释译论 (Trattato sui commentari al Classico dei Documenti), Pechino, *Beijing Zhonghua*, 2005
- HALL, David L., e AMES, Roger T., *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York Press, 1995
- Hanfeizi, *The Complete Works of Han Fei Tzu: a Classical of Chinese Political Science*, traduzione e cura di W.K Liao, 2 Vol, Londra, Arthur Probsthain, 1959,
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001
- HUANG Chunyan, *Lun woguo gudai shixue sixiang zhong de huayi guannian* 论我国古代史学思想中的华夷观念 (Sul concetto di Hua e Yi nel pensiero storiografico della Cina Antica), 21, 3, 1994
- KNOBLOCK, Johnny e RIEGEL, Jeffrey, *The Annals of Lü Buwei*, Stanford, Stanford University Press, 2000
- KUAN Yang 宽杨, *xizhoushi* 西周史 (storia degli Zhou occidentali), Taipei, *Taiwan Shangwu*, 1997
- KUMAR, Krishan, *Nation-states as empires, empires as nation-states: two principles, one practice?*, *Theory and Society*, 39, 2, 2010
- LEGGE, James, *The She king, The Chinese Classics Vol. 3*, Hong Kong, The Author, 1871
- LEGGE, James, *The Shoo king, The Chinese Classics Vol. 4*, Hong Kong, The Author, 1871
- LEVENSON, Joseph R., *Modern China and its Confucian Past: The Problem of Intellectual Continuity*, Berkley, University of California Press, 1964
- LI Dalong 李大龙, *Zhongguo yu tianxia de chonghe: gudai zhongguo jiangyu xingcheng de lishi guiji* "中国"与"天下"的重合: 古代中国疆域形成的历史轨迹 (La congruenza tra Zhongguo e Tianxia: orbita storica della formazione dei territori di frontiera cinesi), *China's Borderland History and Geography Studies*, 17, 3, 2007
- LI Jiuchang 李久昌, "tianxia zhi zhong yu liechaodu luo", 天下之中与列朝都洛, in *Henan Social Science*, 15, 5,7, 2007
- LI Xiantang 李宪堂, "tianxiaguan" de luoji qidian yu lishi shengcheng "天下观"的逻辑起点与历史生成 (l'origine logica e la nascita storica della concezione di tianxia), in *Academic Monthly*, 44, 10, 2012
- LI Xueqin 李学勤, *Shisanjing zhushu – Mengzi Zhushu* 十三经注疏 - 孟子注疏 (Commentari ai sedici classici – commentary al Mencio), Pechino, *Beijing Daxue Chubanshe*, 1999
- LI Yangfan 李扬帆, *tianxia guannian kao* "天下"观念考 (Studio del concetto di tianxia), *Studies of International Politics*, 2002, 83, 1

- LIAN Shaoming 连劭名, *xiangongxu mingwen kaoshu* 燹公盨铭文考述 (Ricerca testuale sull'iscrizione dello Xiangongxu), *Zhongguo Lishi Wenwu*, 4, 2003
- LÜ Wenli 吕文利, *zhongguo gudai tianxiaguan de yishi xingtai jiangou ji qi zhidu shixian*, 中国古代天下观的意识形态建构及其制度实践 (L'edificazione dell'ideologia del *tianxia* e l'attuazione di tale sistema nella Cina arcaica), *Zhongguo Bianjiang Lishi Yanjiu*, 2013, 3
- LÜ Yong 吕勇, *wulichang yu zhongguo lichang* 无立场与中国立场 (prospettive cinesi e non-prospettive), *Journal of Guangxi University (Philosophy and Social Science)*, 2007, 29
- MA Dazheng 马大正, “*zhongguo gudai de bianjiang zhengce yu bianjiang zhili*” 中国古代的边疆政策与边疆治理 (Politiche e amministrazione dei territori di frontiera nella Cina antica), *The Western Region Studies*, 4, 2002
- MATTINGLY, David J., *Imperialism, Power and Identity: Experiencing the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2011
- MOU Fasong 牟发松, “*tianxialun – yi tianxia de shehui hanyiwei zhongxin* 天下论 – 以天下的社会涵义为中心 (La teoria del *tianxia* – la centralità della valenza sociale del *tianxia*)”, in *Jiangnan Luntan*, 2011, 6
- MENCIO, *Chinese Classics: Chinese-English Series: Mencius*, Traduzione e cura di D.C. Lau, 2 Vol, Hong Kong, The Chinese University Press, 1979
- PEI Ziyu 裴自余, *lun zhongguo chuantong de tianxia guojiaguan* 论中国传统的天下国家观 (Sulla visione del *tianxia* stato nella tradizione cinese), Tongji Daxue, 2011
- PERDUE, Peter C., *Manchu Colonialism*, *The International History Review*, 20, 2, 1998
- QIU Xigui 秋夕贵, *zhongguo chutu guwenxian shijiang* 中国出土古文献十讲(Dieci discussion circa gli antichi reperti letterari cinesi), Shanghai, Fudan University Press, 2004
- RUAN Ke 阮刻, *Maoshi zhengyi* “毛诗正义” (interpretazione del Maoshi), Pechino, *Zhonghua Shuju*, 1980
- SCARPARI, Maurizio, ‘Sotto il cielo’: la concezione dell'impero nella Cina antica, in *Semantiche dell'Impero*, 2008
- SHINICHIRO Watanabe 渡边信一郎, *zhongguo gudai de wangquan yu tianxia zhixu* 中国古代的王权与天下秩序 (Il potere monarchico e il sistema del *tianxia* nella Cina antica), Edizione cinese con traduzione dal giapponese di Xu Chong 徐冲, Pechino, Zhonghua Book Company, 2008
- SIMA Qian, *The Grand Scribe's Records*, traduzione di Tsai-Fa Cheng, Zongli Lu, William H. Nienhauser, JR. e Robert Reynolds, a cura di William H. Nienhauser, JR., Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1994
- SUN Xidan 孙希旦, *liji jijie* 礼记集解 (Raccolta di commenti al Classico dei Riti) Taipei, *Wenshizhe Chubanshe*, 1990
- WANG Chong, *Lun Heng*, traduzione e cura di Aldred Forke, New York, Paragon Book Gallery, 1962
- WANG Haiming 王海明, *zhuanzhi de qi yuan* 专制的起源 (Le origini del despotismo), Jinyang Xuekan, 2007, 4

- WANG Hui, Impero o Stato Nazione? La Modernità Intellettuale in Cina, Milano, Academia Universa Press, 2009
- WANG Shouqian 王守谦, “*zhan guo ce quanyi*” 战国策全译 (Traduzione completa del Zhan Guo Ce), Guizhou, *Guizhou Renmin Chubanshe*, 1992
- WANG Zhenzhong 王震中, *lun shangdai fuhezhi guojiajiegou* 论商代复合制国家结构( Sulla struttura statale composita d’epoca Shang), *Zhonghua Shi Yanjiu*, 2012, 3
- WEBER, Max, *Economy and Society*, 2 Vol, Berkley, University of California Press, 1978
- WU Zongyue 吴宗越, “*huaxia wenming shiyu zhishui*” 华夏文明始于治水 (La civiltà cinese si origina dal controllo delle acque), *Journal of North China Institute of Water Conservancy and Hydroelectric Power (Social Science)*, 17, 3, 2001
- XUNZI, *A Translation and Study of the Complete Works*, traduzione di John Knoblock, Stanford, Stanford University Press, 1994
- YAO Xiao’ou 姚小鸥 e ZHENG Lijuan 郑丽娟, “*daya – huangyi yu wenwang zhi de kaobian*”, “大雅 - 皇矣”与“文王之德”考辨 (Discussione circa la morale del re Wen e lo Shijing – Huangyi), *Academic Journal of Zhongzhou*, 2007, 158, 2
- YOU Yifei 游逸飞, *sifang, tianxia, qunguo—— zhouqinhan tianxiaguan de biange yu fazhan*” 四方、天下群國——周秦漢天下觀的變革與發展 (*sifang, tianxia, qunguo*; cambiamento ed evoluzione del concetto di *tianxia* in epoca Zhou, Qin e Han), 2009
- YOU Xilin 尤西林, *youbie yu guojia de tianxia* 有别于“国家”的“天下”(Differenze fra *tianxia* e stato), *Xueshu Yuekan*, 1994, 6
- YU Fengchun 于逢春, *jiangyu shiyu zhong zhongguo yu tianxia、zhongyuanwangchao yu zhongyangzhengquan zhi yingxiang* 疆域视域中“中国”与“天下”、“中原王朝”与“中央政权”之影像 (le idee di *zhongguo* e *tianxia*, monarchia del *zhongyuan* e Monarchia centrale nell’ottica del territorio), *Yunnan Shifandaxue Xuebao*, 2001, 42, 1
- ZHANG Qicheng 张启成, “*Shijing*” *zhong de Shun shi – “Xiaoya – Beishan” “botianzhixia” siju jiedu* 《诗经》中的舜诗 – 《小雅 - 北山》“薄天之下”四句解读 (Le poesie di Shun nello Shijing – Analisi del passo a quattro caratteri dello Xiaoya – Beishan “*botianzhixia*”), in *wenshi zaizhi*, 2010, 145,
- ZHANG Qixian 张其贤, “*zhongguo*” *yu* “*tianxia*” *gainian tanyuan* “中国”与“天下”概念探源( Formazione dei concetti di “*zhongguo*” e “*tianxia*”), *Dongwu zhengzhi xuebao*, 2009, 27, 3
- ZHANG Wen 张文, *lun gudai zhongguo de guojiaguan yu tianxiaguan* 论古代中国的国家观与天下观 (Sulla concezione di *zhongguo* e di *tianxia* nella Cina antica), *China’s Borderland History and Geography Studies*, 2007, 17, 3
- ZHAO Fengrong 赵奉蓉, “*cong boya duoshi dao fenkai zhijian – Rui Liangfu xingxiang zai “yizhoushu” zhong de zhuanbian*” 从博雅多识到愤慨直谏——芮良夫形象在《逸周书》中的转变( dalla erudizione al ammonimento diretto, la trasformazione della figura Rui Liangfu all’interno dello *Yizhoushu*), in *Journal of Daqing Normal University*, 31, 2, 2011

- ZHAO Tingyang, *tianxiat ixi* 天下体系 (Il Sistema del *Tianxia*), Pechino, China Renmin University Press, 2009
- ZHAO Yongchun 赵永春, “*guanyu zhongguo gudai huayi guanxi yanbian guilüde lixing sikao – huayi guanxi de lishi dingwei, yanbian guji yu wenhua xuanze*”关于中国古代华夷关系演变规律的理性思考—华夷关系的历史定位、演变轨迹与文化选择 (riflessione razionale sul cambiamento delle strutture relazionali tra cinesi e le popolazioni limitrofe della Cina antica), *Xuexi yu Tansuo*, 198, 1, 2012
- di ZHU Fenghan 朱凤瀚, *xiangongxu mingwen chushi* 夔公盨铭文初释 (Prime note riguardo il *Xiangongxu*), in *Zhongguolishi wenwu*, 2002, 6