



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale
in Lingue e civiltà
dell'Asia e
dell'Africa
Mediterranea
ordinamento (Cina)

Tesi di Laurea

**Sulle Tracce di
Yi Yin**
Tra Storia e Leggenda

Relatore

Ch. Prof. Attilio Andreini

Correlatore

Ch. Prof.ssa Giulia Baccini

Laureando

Stefano Novara
Matricola 861775

Anno Accademico

2021 / 2022

Abstract

Il seguente elaborato, adottando approcci di ricerca documentaristica, di ricerca stilistica e di analisi filologica, intende investigare la figura di Yi Yin 伊尹, cuoco, nonché ministro del primo sovrano Shang, Tang il Vittorioso (*Cheng Tang* 成湯). Il fine della ricerca è di comprendere come fosse identificato Yi Yin prima dell'unificazione imperiale sotto la dinastia Qin 秦 (221 a.C.). Ciò sarà possibile grazie all'analisi dell'intero *corpus* di testi, sia a stampa sia manoscritti, compilati approssimativamente tra il VII secolo a.C. e il III secolo a.C. in cui vi si trova menzione.

La sua figura, fin dall'antichità e, in particolare, durante l'epoca degli Stati Combattenti (476-221 a.C.), fu soggetta a un costante processo di elaborazione e di trasformazione da parte dei maestri (*zhuzi* 諸子) del periodo pre-imperiale. Sebbene venne spesso descritto come modello di ministro virtuoso (*xianchen* 賢臣), la sua figura non è affatto definita: le informazioni e i riferimenti che giungono fino a noi sono scarsi e, talvolta, discordanti. È proprio da questa discordanza e irregolarità che nasce la necessità di ridefinire la sua figura, in particolare anche alla luce delle più recenti scoperte archeologiche. Tra i testi manoscritti presi in analisi, infatti, vi sono lo *Yin zhi* 尹至, lo *Yin gao* 尹誥, il *Tang zai Chimen* 湯在啻門, il *tang chu yu Tangqiu* 湯處於湯丘 e il *Chi jiu zhi ji Tang zhi qu* 赤鳩之集湯之屋 appartenenti all'Collezione della Qinghua University, il *Rongchengshi* 容成氏, della collezione del Museo di Shanghai e il *Jiuzhu* 九主, manoscritto su seta della collezione di Mawangdui.

Nonostante le discordanze, dalla ricostruzione della figura di Yi Yin, si può evincere che i riferimenti a lui connessi concordano sul suo importante ruolo di funzionario dalle umili origini e sulla sua connessione alla dimensione spirituale.

Parole chiave: Yi Yin 伊尹, Xiao Chen 小臣, ministro esemplare (*xianchen* 賢臣), cuoco, sciamano (*wu* 巫)

前言

本論文討論商代成湯的大臣——伊尹，尤其其在春秋及戰國時代構成的形象。先秦時，文獻記載有許多伊尹的傳說。為此，筆者將當時這些記載進行研究並對比。這些所參考的文獻不僅包括著名傳世之作，而且還涵蓋最近新出土的热点文獻。伊尹是中國歷史上的名相之一，他幫助商湯統一天下，勝於夏桀。夏桀是夏代的最後的君主，荒淫無度，暴虐無道。在西周有關的文獻中，伊尹不但是“治國的賢相”¹，並且擅長醫學、餐飲等方面。根據那時的記載，他生於空洞的桑樹，“養生成人於有莘”²。因為具有賢人、天才的性質，成湯希望他成為自己的大臣，給他提供建議如何對待夏桀。許多研究者認為，伊尹特殊的出生的情況，暗示著其非常的性質與性格。³

本論文的目的是了解三代文獻中如何描述伊尹。原因在於以下兩個因素：

1. 首先，根據文獻記載，當時的語言是近似的。
2. 其次，通過西周時代，伊尹的形象“經過諸子的不斷加工、改造，多元並起，成為諸子宣傳自己政治主張的‘依據’”⁴。換句話說，“諸子從伊尹身份各取所需”⁵。不僅如此，先秦時，伊尹的形象逐漸地受到神奇化與聖賢化⁶。

為此，本論文將通過文獻研究、文體研究、語文學研究等三種研究方式進行研究。所有傳世和出土的原始資料都被解析並翻譯成意大利語，目的是找出所有跟伊尹有關的記載。

本論文共分四章。第一將介紹主要論點，即為什麼選擇伊尹和所有關於該論點的文獻記載。隨後，因為有一些記載（尤其是出土的古代文獻）賦予伊尹不同的稱號與

¹ Xu Xiaoli 許小麗, “Jiyu shishu jizai de Yi Yin chuanshuo kaozheng” 基於史書記載的伊尹傳說考證 (Ricerca testuale sulle leggende legate a Yi Yin nei riferimenti storiografici), in *Henan bowuyuan yuankan*, 2, 2021, p. 84.

² *Ibidem*.

³ Cfr. Mayvis Lavonne MARUBBIO, *Yi Yin, pious rebel: A study of the Founding Minister of the Shang in early Chinese texts*, University of Minnesota, 2000, p. 81.

⁴ XIA Dazhao 夏大兆, HUANG Derong 黃德寬, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’ de xingcheng he xingzhi – cong Yi Yin chuanshuo zai xian-Qinchuanshi he chutu wenxian zhong de liubian kaocha” 關於清華簡《尹至》《尹誥》的形成和性質——從伊尹傳說在先秦傳世和出土文獻中的流變考察 (Riguardo alla forma e alla natura delle listarelle della Qinghua ‘Yin zhi’ e ‘Yin gao’: analisi delle leggende su Yi Yin sui testi a stampa e testi manoscritti pre-Qin), in *Wen Shi*, 3, 2014, p. 218.

⁵ CHEN Hong 陳洪, “Shenqihua yu shengxianhua – cong Yi Yin gushi kan xian Qin shengxian xushi moshi” 神奇化與聖賢化——從伊尹故事看先秦聖賢敘事模式 (Spiritualizzazione e Santificazione: sguardo sul modello narrativo del Saggio nella letteratura pre-Qin), in *Jiangsu Shifan Daxue Xuebao*, Zhe Xue She Hui Ke Xue Ban, 46, 4, 2020, pp. 6.

⁶ Cfr. *Ibidem*.

頭銜，第一章也會介紹伊尹所有的稱號與頭銜和其意義，譬如‘伊摯’、‘阿衡’、‘小臣’等。其次，本章還將討論‘天命’這個概念，並且如何其影響三代社會。最後，鑑於伊尹首先擅長“烹飪”，本人將詳細解說三代社會，尤其是商代，“烹飪”法的重要性。

第二章將介紹夏亡商興的歷史背景。在此，筆者試圖將深化信息與歷史信息分別開來。本章還略介紹司馬遷的《史記》的關於伊尹的記載。原因在於司馬遷的《史記》對於伊尹的形象的描述不一定是準確的，但是司馬遷的《史記》可以說明伊尹在戰國時期的形象是如何塑造的。其實，由於《史記》本身是紀傳體獻，筆者願意呈現公元前一世紀已經被鞏固的伊尹形象。《史記》是先秦和漢初文學的高潮。最後，本章還介紹了商代的政治制度以及神明信仰。統治者如何將政治體系與信仰神明聯繫在一起並不斷塑造中國的文化和社會。

第三章，從春秋與戰國時代的傳世文獻看伊尹。由於傳世文獻中的記載頗多，筆者決定將本章分為幾個部分，每個部分都包含關於伊尹的一個不同方面。比如其出生的情況、其與成湯的關係、其對政治的思想等等。

第四章，從最近出土的關於春秋與戰國時代的文獻看伊尹。其分為兩個部分。第一個部分涉及七個文獻：一個屬於《馬王堆漢墓帛書三》，另一個屬於《上海博物館藏戰國楚竹書二》，最後五個屬於《清華大學藏戰國竹簡》。第二個部分涉及根據本章新發現的結論。

最後，本論文的結論。筆者所得到的結論包含下面幾個方面：所有文獻載都記載伊尹是商湯的賢臣、他本來是個廚師等。不僅如此，從出土文獻可以看出，伊尹還與巫術、精神範疇有密切關係。

Sommario

Abstract	I
前言	II
Introduzione	2
1. Perché Yi Yin 伊尹?	5
1.1 Le fonti.....	7
1.2 Sul nome Yi Yin	10
1.3 <i>Tianming</i> 天命 e successione dinastica	11
1.4 La cucina e il ruolo del cuoco	16
2. Quadro storico	18
2.1 La dinastia Shang 商	18
2.1.1 <i>Il mito</i>	19
2.1.2 <i>La storia</i>	20
2.2 Yi Yin secondo lo Shiji 史記	23
2.3 Divinazione tra religione e potere politico.....	24
3. Yi Yin secondo la letteratura ricevuta.....	27
3.1 La nascita.....	27
3.2 L'aspetto fisico	33
3.3 Yi Yin e Tang 湯	34
3.3.1 <i>L'incontro</i>	36
3.3.2 <i>La nomina a ministro</i>	39
3.3.3 <i>Uno "strumento" per il buon governo</i>	41
3.4 Yi Yin e Xia Jie 夏桀	43
3.5 Yi Yin e Tai Jia 太甲	49
3.5.1 <i>L'esilio</i>	50
3.5.2 <i>Tai Jia torna dall'esilio</i>	53
3.5.3 <i>Tai Jia uccide Yi Yin</i>	54

3.6 Cuoco e “sciamano”	55
3.7 Musicista	62
3.8 Ministro esemplare	64
3.8.1 <i>Le qualità</i>	65
3.8.2 <i>Difensore del tianxia</i>	68
3.8.3 <i>Ren 仁, ovvero benevolenza</i>	70
3.9 Il pensiero di Yi Yin	72
3.10 La divinizzazione di Yi Yin	85
4. Yi Yin secondo la letteratura manoscritta	91
4.1 Yi Yin, ovvero Xiao Chen 小臣	91
4.1.1 <i>Yi Yin nel corpus di Mawangdui</i>	94
4.1.2. <i>Yi Yin nel corpus del Museo di Shanghai</i>	101
4.1.3 <i>Yi Yin nel corpus della Qinghua</i>	106
4.2 Un nuovo profilo di Yi Yin?	134
5. Conclusioni	138
Bibliografia	140
Fonti primarie	140
Fonti primarie in traduzione	142
Fonti secondarie in lingua cinese	143
Fonti secondarie occidentali	147
Fonti primarie e secondarie tratte dalla rete	150
Database utilizzati	153
Indice delle figure	154
Ringraziamenti	155

Introduzione

Il seguente elaborato intende investigare la figura di Yi Yin 伊尹, cuoco, nonché ministro del primo sovrano Shang, Tang il Vittorioso 成湯. Il fine della ricerca è di comprendere come fosse identificata la figura di Yi Yin prima dell'unificazione imperiale sotto la dinastia Qin 秦 (221 a.C.). Ciò sarà possibile grazie all'analisi dell'intero *corpus* di testi, sia a stampa sia manoscritti, compilati approssimativamente tra il VII secolo a.C. e il III secolo a.C. in cui vi si trova menzione. La scelta di includere testi non più recenti di quel periodo è data da due motivi principali: a) *in primis*, al fine di mantenere un'integrità dei testi, sia dal punto di vista cronologico, sia da quello linguistico; b) secondariamente, giacché la figura di Yi Yin, fin dall'antichità e, in particolare, durante l'epoca degli Stati Combattenti (476 – 221 a.C.), fu soggetta a un costante processo di elaborazione e di trasformazione da parte dei maestri e pensatori (*zhuzi* 諸子) del periodo pre-imperiale, che trasformarono la sua figura nel modello di ministro virtuoso (*xianchen* 賢臣), al fine di usarlo come esempio cardine della propria filosofia di buon governo.¹ In stadi successivi, Yi Yin, come molte altre figure, subì un ulteriore processo di divinizzazione, attraverso il quale assunse sempre più caratteristiche sovranaturali², alla stessa guisa dei ben più noti Laozi 老子 e Kongzi 孔子. Ne consegue che la figura del ministro della prima epoca Shang non sia affatto definita e che le informazioni e i riferimenti che giungono fino a noi siano scarsi e, talvolta, discordanti.³

Al fine di realizzare questo scopo, lo studio adotta approcci di ricerca documentaristica, di ricerca stilistica e di analisi filologica. Le fonti primarie prese in considerazione – sia a stampa sia manoscritte – sono state analizzate e tradotte al fine trovare ogni menzione al soggetto della ricerca nella letteratura pre-Qin.

Questo elaborato identifica come punto di partenza l'esaustivo studio “Yi Yin, pious rebel: a study of the founding minister of the Shang in early Chinese text” condotto da Mayvis Lavonne Marubbio⁴, che compie un'analisi sulla figura di Yi Yin studiando diversi testi della letteratura ricevuta. Marubbio, nel suo studio, fornisce una traduzione del testo manoscritto del *corpus* di Mawangdui, *Jiu zhu* 九主. Inoltre, ci si rifà alle conclusioni fornite dagli studi di Xia

¹ XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 218.

² Si veda CHEN, “Shenqihua”, cit., pp. 1-12.

³ XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 221.

⁴ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit.

Dazhao 夏大兆, Huang Derong 黄德宽⁵ e di Chen Hong 陈洪.⁶ Entrambi i lavori presentano la figura di Yi Yin per come è descritta nella letteratura pre-Qin e Han. Il primo si focalizza sul quel che si può evincere dal confronto di questi testi con i due manoscritti della Qinghua *Yin* 尹至 *zhi* e *Yin gao* 尹誥. Il secondo mostra come Yi Yin, in particolare nel periodo pre-imperiale, fu soggetto a una costante opera di rielaborazione e, infine, di divinizzazione. Per quanto concerne i testi del *corpus* della Qinghua, chi scrive si è rifatto agli studi di Sarah Allan (che fornisce uno studio sul manoscritto *Chi jiu zhi ji Tang qiu* 赤鳩之集湯之屋), di Li Shoukui⁷ (che presenta le differenze stilistiche principali tra i manoscritti della Qinghua e la letteratura pre-Qin e Han) e i diversi articoli di natura filologica compiuti dall'Università Fudan (grazie ai quali è stato possibile condurre una traduzione e un'analisi dei manoscritti presi in considerazione).⁸

L'elaborato sarà suddiviso in quattro capitoli. Il primo servirà per introdurre l'argomento e la figura di Yi Yin. In questo capitolo troverà spazio una breve descrizione dei testi presi in considerazione, sia ricevuti sia manoscritti. Seguirà una discussione su tutti i nomi con cui Yi Yin viene chiamato nei testi pre-Qin. Il terzo punto servirà per introdurre il concetto di *tianming* 天命 (Mandato Celeste) e il suo impatto sulle società Shang 商, e di entrambi i periodi Zhou (Zhou Occidentali, *Xi Zhou* 西周, e Zhou Orientali, *Dong Zhou* 東周). Infine, considerando il rapporto tra Yi Yin e il mondo culinario, se ne descriverà brevemente il ruolo in tutte le sue sfaccettature.

Il secondo capitolo presenterà un inquadramento storico della dinastia pre-imperiale Shang, cercando di porre una linea di demarcazione tra quelle che sono informazioni ricollegabili quasi o interamente al mito e quelle che sono notoriamente storiche. In questo capitolo, inoltre, si presenterà la figura di Yi Yin per come è descritta nello *Shiji* 史記 (Memorie di uno Storico) di Sima Tan 司馬談 e Sima Qian 司馬遷. Ciò ha l'intento di dare un punto di riferimento sulla figura del ministro di re Tang. Tuttavia, così facendo non si vuole suggerire che la descrizione data nello *Shiji* sia quella veritiera o quella che si avvicina di più alla verità su Yi Yin. Al contrario, data la natura stessa dello *Shiji*, si vuole presentare la versione di Yi Yin che si era andata a consolidarsi nel I secolo a.C. Infine, nel capitolo verrà presentato anche il sistema

⁵ XIA, HUANG, "Guanyu Qinghuajian 'Yin zhi' 'Yin gao'", cit., pp. 213-239.

⁶ CHEN, "Shenqihua", cit. pp. 1-12.

⁷ Li Shoukui 李守奎, "Handai Yi Yin wenxian de fenlei yu Qinghuajian zhong Yi Yin zhu pian de xingzhi" 漢代伊尹文獻的分類與清華簡中伊尹諸篇的性質 (Classificazione dei resoconti su Yi Yin nella letteratura Han e la natura dei testi a lui correlati del *corpus* della Qinghua), in *Shenzhen daxue xuebao*, 32, 3, 2015, pp. 41-49.

⁸ Principalmente reperiti sul sito dell'Università Fudan di Shanghai (<http://www.fdgwz.org.cn>).

politico-divinatorio che plasmò la società cinese fin dalle sue origini, con un particolare riguardo alla dinastia Shang.

I capitoli tre e quattro rappresentano il corpo principale dell'elaborato. Il terzo presenta Yi Yin secondo la letteratura ricevuta. Data la grande quantità di testi presi in considerazione, si è deciso di suddividere il capitolo in sottosezioni che rispecchiassero i macro-argomenti che accomunano i riferimenti. Ad esempio, vi si trova una sezione dedicata alla sua nascita, una al suo rapporto con re Tang, una che tenta di investigare il suo pensiero, ecc.

Il quarto capitolo presenta Yi Yin secondo la letteratura manoscritta e si divide in due sezioni. Nella prima si trova l'analisi dei sette testi manoscritti suddivisi secondo i *corpora* di provenienza: il *corpus* di Mawangdui, quello del Museo di Shanghai e quello dell'Università Qinghua 清華 di Pechino. La seconda sezione del capitolo sarà una conclusione interna del capitolo. Ciò servirà per riassumere tutte le informazioni ricavate dai manoscritti precedentemente analizzati.

Seguiranno delle conclusioni generali, in cui si sottolineeranno gli aspetti chiave evinti dall'analisi. Data la natura di questo elaborato, questa sezione riprenderà alcuni dei concetti chiave e i temi principali che risulteranno dall'analisi delle fonti, con uno sguardo particolare a quelle manoscritte.

1. Perché Yi Yin 伊尹?

Secondo la tradizione, Yi Yin 伊尹 fu cuoco, nonché ministro del primo sovrano Shang, Tang il Vittorioso 成湯. Egli aiutò il suo sovrano a spodestare l'ultimo re dei Xia 夏, Jie 桀. È un *topos* ricorrente, nelle leggende e nei miti della Cina antica, quello che vede il primo sovrano dinastico di Xia, Shang 商 e Zhou 周 come un uomo virtuoso che rovescia il potere di un regnante corrotto e dissoluto. Solitamente, il nuovo sovrano è accompagnato da un consigliere, un uomo saggio che lo guida. Spesso, quest'ultimo ha origini umili e occupa una posizione piuttosto misera nella società. Tuttavia, data le grandi qualità che lo caratterizzano – quali la saggezza e l'alta integrità morale –, egli è spesso individuato dal sovrano, che lo eleva a suo diretto subordinato. Questo modello trova le sue origini nelle figure dei leggendari sovrani Yao 堯 e Shun 舜.¹

In base ai riferimenti letterari e storiografici giunti fino a noi, si può asserire che la figura di Yi Yin corrisponde a questa definizione. Tuttavia, data la molteplicità e la varietà di questi riferimenti, secondo chi scrive è doveroso tentare di (ri)concretizzare la figura del ministro di re Tang, in particolare alla luce di diversi testi manoscritti inediti portati alla luce negli ultimi decenni. L'analisi su Yi Yin prevederà lo studio dell'intero corpus di testi, sia a stampa sia manoscritti, compilati approssimativamente tra il VII secolo a.C. e il III secolo a.C. in cui vi si trova menzione. La scelta di includere testi non più recenti o anteriori di quel periodo è data da due motivi principali: a) *in primis*, al fine di mantenere un'integrità testuale, sia dal punto di vista cronologico, sia da quello linguistico; b) secondariamente, giacché la figura di Yi Yin, fin dall'antichità e, in particolare, fin dall'epoca degli Stati Combattenti (476 – 221 a.C.), fu soggetta a un costante processo di elaborazione e di trasformazione da parte dei maestri (*zhuzi* 諸子) dell'epoca, che plasmarono la sua figura nel modello di ministro virtuoso (*xianchen* 賢臣) che conosciamo oggi, al fine di usarlo come esempio cardine della loro filosofia di buon governo.² In stadi successivi, Yi Yin, come molte altre figure, subì un ulteriore processo di divinizzazione, attraverso il quale assunse sempre più caratteristiche sovranaturali³, alla stessa guisa dei ben più noti Laozi 老子 e Kongzi 孔子. Ne consegue che la figura del ministro della

¹ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 2.

² XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 218.

³ Si veda CHEN, “Shenqihua”, cit., pp. 1-12.

prima epoca Shang non sia affatto definita e che le informazioni e i riferimenti che giungono sino a noi siano scarsi e, talvolta, discordanti.⁴

È proprio da questa discordanza e irregolarità che nasce la necessità di ridefinire la sua figura, in particolare anche alla luce delle più recenti scoperte archeologiche. Negli ultimi decenni sono stati, infatti, portati alla luce numerosi testi che, come si vedrà nel corpo principale di quest'elaborato, da un lato confermano alcune idee riguardanti Yi Yin già consolidate nel periodo degli Stati Combattenti (475-221 a.C.) e, dall'altro, forniscono nuovi spunti per interrogarci sulla sua figura.

Questa ridefinizione e analisi non potrà che essere parziale e frammentata: data la distanza temporale che intercorre tra l'effettivo periodo di vita di Yi Yin e il momento della composizione dei testi presi in considerazione (circa mille anni per i testi più tardi), risulta improbabile una ricostruzione filologicamente e storicamente affidabile: molte delle informazioni a lui legate rimangono oscure e discutibili.⁵ Infatti, seppure si abbia menzione di Yi Yin nelle iscrizioni oracolari (*jiaguwen* 甲骨文)⁶ del periodo Shang, la maggior parte delle informazioni a lui connesse giunsero al periodo dei Zhou Orientali (*Dong Zhou* 東周) principalmente per trasmissione orale.⁷ Perdipiù, il processo di costante rimaneggiamento delle informazioni a lui correlate avvenuto durante la stesura dei testi pre-Qin ha creato diverse versioni della leggenda di Yi Yin. Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C.), infatti, nello *Shiji* 史記 (Memorie di uno Storico) ne sottolinea quattro differenti variazioni:

1. Yi Yin wanted to serve Tang, but because he lacked an entree, he entered Tang's service as a lowly servant.
2. Yi Yin was a recluse, who repeatedly refused Tang's overtures and gifts before agreeing to enter his service.
3. Yi Yin acted as a teacher to Tang, admonishing him in the ways of kingly government.
4. Tang elevated him to the highest positions in the land, and entrusted the governing of the state to him.⁸

⁴ XIA, HUANG, "Guanyu Qinghuajian 'Yin zhi' 'Yin gao'", cit., p. 221.

⁵ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 2.

⁶ *Ivi.*, p. 45-55.

⁷ Cfr. DONG Gang 董刚, "Gu ben 'Zhushu jinian' suowei Tai Jia sha Yi Yin yu jiagu buci buxie" 古本《竹书纪年》所谓太甲杀伊尹与甲骨卜辞不协 (Incongruenza tra il resoconto degli Annali su Bambù, secondo cui Tai Jia uccise Yi Yin, e le iscrizioni oracolari), *Qingjian wenxuejia* 青年文学家, 1, 2010, p. 1.

⁸ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 140. Le traslitterazioni dal cinese sono state rese in *pinyin*.

1.1 Le fonti

Durante la dinastia Zhou, la figura di Yi Yin era sinonimo di ministro esemplare ed esercitava una notevole influenza sulla politica del periodo.⁹ Con la fine dell'autorità Zhou – che tradizionalmente coincide con la data 771 a.C., anno in cui la popolazione nomade dei Rong prese la capitale Zhou uccidendo re You (*Zhou You wang* 周幽王) – iniziò un lungo periodo di disordini sia a livello politico sia su piano spirituale e rituale.¹⁰ In questo contesto, anche se in un primo momento il ruolo del ministro si mantenne intatto alla sua forma tradizionale – ossia di consigliere e di tutore –, si vide un lento processo che portò questa figura a eclissare quella del sovrano stesso.¹¹ Si può leggere una descrizione di questo processo nelle parole nel passo *Jian jei shi chen* 姦劫弑臣 (Ministri che tradiscono, offendono e uccidono [il sovrano]) dello *Hanfeizi*¹², descrisse della mancanza di integrità e di giustizia dei funzionari della sua epoca, ponendoli a confronto con coloro che, nella storia, modellarono il paradigma del ministro esemplare tramite le loro azioni (Yi Yin ne fu un esempio).¹³

I testi pre-Qin in cui si può trovare un riferimento a Yi Yin sono principalmente opere che la tradizione attribuisce a pensatori del periodo dei Zhou Orientali.¹⁴ Testi come il *Mengzi* 孟子 – compilato molto probabilmente dai discepoli del maestro Meng (390-304 a.C.)¹⁵ –, il *Xunzi* 荀子 – “che contiene gli insegnamenti di Xun Qing 荀卿 (?-ca.238 a.C.)”¹⁶ –, lo *Hanfeizi* 韓非子 – scritto quasi nella sua interezza da Han Fei 韓非 (280-233 a.C.)¹⁷ –, il *Zhuangzi* 莊子 – che riporta gli insegnamenti di stampo *daoista* di Zhuang Zhou 莊周 (ca. 369-ca. 286 a.C.)¹⁸, il *Liezi* 列子 – opera miscellanea che vide la sua forma definitiva formarsi attorno al IV secolo a.C.¹⁹ –, il *Mozi* 墨子 – “basato sul pensiero di Mo Di 墨翟 (?-392 a.C.) –, il *Guanzi* 管子 – degli “inizi del settimo secolo a.C.”²⁰ – sono colmi di rimandi al ministro di epoca Shang. Anche nel *Lunyu* 論語 – opera redatta da discepoli di Kongzi 孔子 (551-479 a.C.) – si può trovare un riferimento a Yi Yin. Tuttavia lo si riscontra solamente nelle parole del

⁹ *Ivi.*, p. 3.

¹⁰ Cfr. Kai VOGELSANG, *Cina: una storia millenaria*, Torino, Einaudi, 2014, p. 59.

¹¹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 3.

¹² *Hanfeizi* 14/5.

¹³ Si veda il capitolo 3.3 per una trattazione più approfondita del passo.

¹⁴ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 4.

¹⁵ Cfr. Maurizio SCARPARI, *Mencio E L'arte Di Governo*, Venezia, Marsilio, 2013, p. 14.

¹⁶ Wilt. L. IDEMA, Lloyd HAFT, Ceresa Marco (a cura di), Morzenti Monica (tr.), *Letteratura Cinese*, Venezia, Cafoscarina, 2000, p. 101.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. *Ivi.*, p. 105.

²⁰ *Ivi.*, pp. 105-106.

discepolo Zi Xia 子夏, poiché Confucio “declined to speculate on the practices of the Shang, but chose to concentrate on the Chou”.²¹ Ulteriori menzioni si possono trovare, inoltre, nel *Yanzi Chunqiu* 晏子春秋 (Annali del maestro Yan) – che riporta i dialoghi tra Yan Ying 晏嬰 (?-500 a.C.) – e nel *Guiguzi* 鬼谷子 (Il Maestro della Valle Fantasma) – testo sconosciuto a Sima Qian, di cui si hanno le prime allusioni solo durante la dinastia Sui 隋 (581-618).²²

I richiami contenuti in diversi passi dell’opera di filosofia politica del *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (Annali di Lü Buwei) – redatto sotto la supervisione del letterato di Qin 秦 Lü Buwei 呂不韋 attorno al 239 a.C.²³ – sono tra i più esaustivi riguardo a Yi Yin. Tra questi vi sono, ad esempio, il *Benwei* 本味 (Sui Sapori Fondamentali) e lo *Shenda* 慎大 (La Prudenza necessaria per gli Stati di larghe dimensioni), che presentano una narrazione sugli avvenimenti più rimarchevoli della vita di Yi Yin, quali la sua nascita e il suo ruolo nella sconfitta di Xia Jie 夏桀, sovrano dissoluto dell’ormai decaduta dinastia Xia.

Yi Yin trova menzione anche nell’ultimo capitolo del *Sunzi Bingfa* 孫子兵法 (Arte della Guerra del maestro Sun), molto probabilmente redatto durante il periodo degli Stati Combattenti, sebbene la tradizione lo consideri un prodotto della fine del periodo delle Primavere e degli Autunni.²⁴

Anche diverse opere storiografiche di quel periodo sono ricche di menzioni a Yi Yin, come nel Classico dei Documenti *Shujing* 書經 o *Shangshui* 尚書, sia nella sua versione in *jinwen* 今文, sia in quella *guwen* 古文²⁵; nel *Zhushu Jinian* 竹書紀年 (Annali di Bambù) – testo manoscritto del III secolo a.C. scoperto nel 281 d.C. –; nel terzo commentario al *Chunqiu* 春秋 ([Annali delle] Primavere e [degli] Autunni), lo *Zuozhuan* 左傳 (Commentario di Zuo) –

²¹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 4.

²² QIAN Zongfan 钱宗范, “Guiguzi yanjiu san lun” 鬼谷子研究三论 (Terza indagine sul Guiguzi), in *Zhonggong Guilinshi wei dangxiao xuebao*, 3, 2, 2003, p. 36.

²³ Cfr. *Ivi.*, p. 5.

²⁴ Attilio ANDREINI, Micol BIONDI, Fabio MINI (a cura di), *L'arte Della Guerra*, Torino, Einaudi, 2011, pp. X-XI.

²⁵ I due termini *jinwen* (scrittura moderna) e *guwen* (scrittura antica) si rifanno al dibattito filologico tra diversi letterati di epoca Han e successiva. Tra la fine del periodo degli Stati Combattenti e l’inizio della dinastia Han la scrittura dei caratteri subì diverse evoluzioni. Prima dell’unificazione territoriale da parte di Qin, vi era un gran novero di stili grafici (tra i quali il grande sigillo, *dazhuan* 大篆). Con l’ascesa al trono di Qinshi Huangdi 秦始皇帝, vi fu un primo tentativo di uniformare gli stili grafici con lo stile del piccolo sigillo (*xiaozhuan* 小篆). A fianco di questo, considerato ufficiale, si sviluppò una grafia ‘popolare’, lo stile degli scribi (*lishu* 隸書), che sarebbe divenuta la grafia ufficiale sotto gli Han. Quest’ultima grafia è considerata il *jinwen*, mentre quella in voga durante l’impero Qin, è annoverata come il *guwen*. Per un’analisi approfondita, si veda HUANG Kaiguo 黄开国, “Lun Handai de guwen jingxue” 论汉代的古文经学 (Discussione sui classici *guwen* del periodo Han), in *Shehui kexue zhanxian* 社会科学战线, 2, 2018, p. 15; Attilio ANDREINI, “La trasmissione del sapere. Forme e funzioni del testo”, in Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari, *La Cina 1.2: Dall’età Del Bronzo All’impero Han*, Torino, Einaudi, 2013, p. 878.

probabilmente compilato nella seconda metà del IV a.C.²⁶ –; lo *Yizhoushu* 逸周書 (Libro perduto dei Zhou) – la cui prima compilazione può essere rintracciata tra il 532 a.C. e il 339 a.C.²⁷; nel *Zhangguo ce* 戰國策 (Tattiche dell'epoca degli Stati Combattenti) – testo compilato dal bibliotecario Liu Xiang 劉向 (79-8 a.C.) sulla base di diversi frammenti e raccolte precedenti tramandate fino a lui²⁸ –; e, infine, nel *Guoyu* 國語 (Colloquio degli Stati) – probabilmente della stessa epoca dello *Zuozhuan*.²⁹

Infine, tra le opere poetiche dell'epoca, il ministro di re Tang appare sia nella raccolta di Qu Yuan 屈原 (340-278 a.C.), il *Chuci* 楚辭 (Elegie di Chu) sia nel Classico delle Odi (*Shijing* 詩經) la più antica raccolta di poesie, la cui edizione è tradizionalmente attribuita a Confucio.³⁰

A fianco di questi testi, vi è un novero limitato di risorse manoscritte scoperte negli ultimi decenni che hanno rivoluzionato o che potrebbero ancora rinnovare gli studi su diversi aspetti dell'epoca pre-Qin.³¹ Tra i testi manoscritti presumibilmente risalenti al periodo dei Zhou Orientali (in particolare attorno al IV e al III secolo a.C.), sia su listarelle di bambù sia su seta, ve ne sono in totale sette nei quali Yi Yin trova menzione.

Questi sono il *Jiu zhu* 九主 (Nove sovrani) – altrimenti chiamato *Yi Yin jiu zhu* 伊尹九主 (Nove sovrani di Yi Yin) – del *corpus* di Mawangdui (*Mawangdui hanmu boshu san* 馬王堆漢墓帛書三)³²; il *Rongchengshi* 容成氏 (Rongchengshi) del secondo volume dei testi manoscritti editati dal Museo di Shanghai (*Shanghai bowugaun cang zhanguo chu zhushu er* 上海博物館藏戰國楚竹書二); nonché cinque testi appartenenti al *corpus* dell'Università Qianghua di Pechino (*Qinghua daxue cang zhanguo zhujian* 清華大學藏戰國竹簡): *Yin zhi* 尹至 (L'arrivo di Yi Yin), *Yin gao* 尹誥 (Yin si rivolge [a Tang]), *Tang chu yu Tangqiu* 湯處於湯丘 ([Quando] Tang risiedeva presso la collina Tang), *Tang zai Chimen* 湯在啻門 ([Quang]

²⁶ Cfr. IDEMA, HAFT, *Letteratura Cinese*, cit., p. 90.

²⁷ Cfr. ZHOU Yuxiu 周玉秀 “‘Yi Zhou shu’ de yuyan tedian ji qi wenxianxue jiazhi” 《逸周書》的語言特點及其文獻學價值 (Le particolarità linguistiche e il valore letterario dello Yi Zhou shu), Beijing, Zhonghua Shu Ju, 2005, p. 9.

²⁸ Cfr. IDEMA, HAFT, *Letteratura Cinese*, cit., p. 91.

²⁹ Cfr. *Ibidem*.

³⁰ Cfr. *Ivi.*, p. 109.

³¹ Cfr. ANDREINI, “La trasmissione del sapere”, cit., p. 875.

³² Limite di questa ricerca risiede principalmente nel non aver avuto accesso a questo volume curato (Guojia Wenwu jugu wenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室, “Mawangdui hanmu Boshu (san)” 馬王堆漢墓帛書〔叁〕 (Manoscritti su seta delle tombe Han di Mawangdui, vol. 3), Beijing, Wenwu chubanshe, 1980). Si è sopperito a questa mancanza grazie a fonti secondarie che verranno indicate con precisione ad ogni citazione diretta.

Tang era alla Porta Chi) e *Chi jiu zhi ji Tang wu* 赤鳩之集湯之屋 (I piccioni rossi che si posarono sull'abitazione di Tang).

1.2 Sul nome Yi Yin

Prima di addentrarsi nell'analisi di tutti questi testi, è doveroso evidenziare i numerosi nomi e i titoli con i quali il ministro del primo sovrano dinastico Shang viene ricordato.

Il nome con cui è principalmente menzionato nella tradizione è composto dal cognome, *xing* 姓, *yi* 伊, che fa riferimento al fiume Yi (*Yishui* 伊水) e dall'appellativo *yin* 尹, che lo *Shuowen Jiezi* 說文解字 definisce con *zhi* 治³³, ossia 'governare'. Una possibile traduzione di Yi Yin potrebbe essere, quindi, 'Governatore di Yi'.³⁴ Come fa notare Sima Qian, l'adozione del nome del luogo di nascita come *xing* era molto comune fin dal periodo Xia, specialmente quando i discendenti di un principe nobiliare erano infeudati in luoghi differenti da quello del loro predecessore.³⁵

Questo, tuttavia, con molta probabilità non era il nome *ming* 名 di Yi Yin. Egli, nello *Shijing*³⁶, nello *Shangshu*³⁷ e nello *Shiji*³⁸, è chiamato A Heng 阿衡. Interessante notare che il termine *a* 阿 porta il significato di 'pilastro', 'trave'; mentre *heng* stava a indicare il giogo di un bue. L'accostamento di questi due significati indica, quindi, una struttura di supporto, su cui si può fare affidamento.³⁹ In questo senso, si potrebbe intendere Yi Yin come il pilastro dello stato⁴⁰, che era in grado di sorreggere il sovrano, di affrontare le difficoltà legate al governo e, al contempo, di trascinarlo in avanti, come un bue ara il campo sorreggendo il giogo con la schiena. Questo concetto potrebbe essere ricollegato alla maniera in cui spesso viene descritto Yi Yin, ossia colui che sorregge il tripode e la tavola rituale sulla schiena (*fu ding zu* 負鼎俎).⁴¹ Ciò potrebbe sottintendere "lo stretto rapporto esistente tra religione e politica"⁴² che

³³ XU Shen 許慎, Duan Yucai 段玉裁 (a cura di), *Shuo wen jie zi zhu* 說文解字注 (Commento alla esplicazione delle grafie e spiegazione dei caratteri), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1983, p. 115.

³⁴ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 46.

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

³⁶ *Shijing* 4/3/4.

³⁷ *Shangshu* 3/5.

³⁸ *Shiji* 1/3/94.

³⁹ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 47.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁴¹ Si veda, ad esempio, nel *Zhanguo ce* (6.4.1). A riguardo, si veda il capitolo 3.6.

⁴² Mario SABATTINI, Paolo SANTANGELO, *Storia Della Cina*, Roma, GLF Editori Laterza, 2005, p. 57.

caratterizzava la Cina arcaica. Infatti, il tripode e la tavola richiamano alla dimensione culinaria-spirituale.⁴³

Altre fonti, come il Tianwen 天問⁴⁴ di Qu Yuan, riportano un'ulteriore versione del nome di Yi Yin. Egli è chiamato Yi Zhi 伊摯. Il significato termine *zhi*, che potrebbe essere identificato anch'esso come nome proprio *ming*, indica il gesto di afferrare qualcosa con la mano.⁴⁵ Ciò potrebbe essere un richiamo alla connotazione che il termine *yin* 尹 possiede nelle iscrizioni oracolari: tenere in mano un bastone dalle proprietà magiche.⁴⁶

Nello *Shujing*⁴⁷, Yi Yin è altresì chiamato Bao Heng 保衡, termine che potrebbe essere interpretato con 'il protettore Heng'.⁴⁸ Come verrà sottolineato successivamente, durante il regno di Taijia 太甲, nipote di Cheng Tang 成湯, Yi Yin svolgeva il compito di tutore e protettore del sovrano: ruolo che corrispondeva a uno dei tre uffici indicati con il termine *Sangong* 三公, il *Taibao* 太保.⁴⁹ I termini A 阿 e Bao 保 sono, quindi, dei nomi ufficiali, mentre Heng 衡, o nella sua versione *jiaguwen*, *huang* 黃, risulta essere il suo nome privato.⁵⁰

Infine, a volte Yi Yin viene anche chiamato con l'appellativo Xiao Chen 小臣, che letteralmente, significa 'piccolo ministro', termine che potrebbe indicarne la posizione di subordinazione.⁵¹ Questa dicitura trova molta fortuna nei testi manoscritti: si trova in quasi tutti quelli presi in considerazione; mentre tra testi a stampa compare solamente in un paio di passi, come, ad esempio nel *Zun shi* 尊師 (Rispettare i maestri) del *Lüshi Chunqiu*.⁵²

1.3 *Tianming* 天命 e successione dinastica

Fin dall'antichità, la successione dinastica fu sempre determinata da un parametro considerato fuori dalla portata della sfera di influenza dell'uomo: il Cielo, *tian* 天. Se ne ritrova riscontro in *Tian guan shu* 天官書 (Documento sul governo celeste) dello *Shiji*, nel quale Sima Qian afferma:

⁴³ Cfr. Roel STERCKX, *Food, Sacrifice and Sagehood in Early China*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 67.

⁴⁴ *Chuci* 3/14.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁶ L'argomento sarà ripreso nel capitolo 3.10.

⁴⁷ *Shangshu* 4/18.

⁴⁸ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 47.

⁴⁹ L'argomento verrà ripreso nel capitolo 3.3. Per un discorso più approfondito, si veda MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., pp. 139-160.

⁵⁰ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 48.

⁵¹ Cfr. *Ivi.*, 82.

⁵² *Lüshi Chunqiu* 4/3.

太史公曰：自初生民以來，世主曷嘗不歷日月星辰？⁵³

The Grand Historiographer said: Ever since the people have existed, when have successive rulers not followed the movements of sun, moon, stars, and asterisms?⁵⁴

Il sovrano e i maestri divinatori aveva il compito di interpretare questi segni del cosmo, al fine di poterne trovare legittimazione politica. Questa concezione si concretizza in quello che Pankenier chiama la fallacia del *post hoc ergo propter hoc*, per cui un evento B che segue un evento A risulta essere la conseguenza di A stesso. Un esempio icastico si trova nell'importanza data alla correlazione tra la prima transizione dinastica e un insolito allineamento planetare. L'evento cosmico venne interpretato come un segno di legittimazione del nuovo ordine politico.⁵⁵ Può essere considerato, questo, come il primo passo nella configurazione del concetto noto nel periodo tardo-Zhou con il termine *tianming* 天命.⁵⁶ Durante la transizione tra le dinastie Shang e Zhou si assistette a un'identificazione della divinità superiore, *Di* 帝 o *Shangdi* 上帝, nel Cielo stesso. Sin dall'epoca Shang, il popolo credeva che fosse quest'entità celeste a garantire al sovrano di governo: attraverso il suo mandato, il regnante otteneva un'eterna benedizione e protezione da parte del Cielo.⁵⁷ È con questo ragionamento che Tang, nel capitolo *Tangshi* 湯誓 dello *Shangshu* giustifica il complotto e la spedizione punitiva contro Xia Jie 夏桀. Egli nel brano afferma che

有夏多罪，天命殛之。

Il Cielo, vedendo i molti crimini di Xia, mi conferì il suo mandato, ordinandomi di distruggerlo.⁵⁸

La successiva caduta della dinastia Shang causata dagli atteggiamenti dissoluti di re Zhou (*Shang Zhou wang* 商紂王) influenzò grandemente il pensiero dei Zhou. Abituati a pensare che il sovrano degli Shang fosse il figlio stesso del Cielo, non appena Zhou 紂 venne sconfitto, i Zhou 周 compresero che il Mandato del Cielo fosse, per natura, trasferibile. Inoltre, intuirono

⁵³ Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記 (Memorie di uno Storico), Beijing, Zhonghua shuju, 1975, p. 1342.

⁵⁴ David W. PANKENIER, "The Cosmo-political Background of Heaven's Mandate", *Early China* 20, 20, 1995, p. 121.

⁵⁵ Cfr. *Ivi.*, p. 122.

⁵⁶ Cfr. *Ivi.*, p. 133.

⁵⁷ Cfr. ZHANG Zixia 張子俠, "'Tianming' sixiang zaoqi bianhua de tedian" 天命思想早期变化的特点 (Le caratteristiche dell'evoluzione del primo concetto di Mandato Celeste), *Xuexi Yu Tansuo*, 4, 2008, p. 207.

⁵⁸ KONG Anguo 孔安國, KONG Yingda 孔穎達, LIAO Mingchun 廖明春, CHEN Ming 陳明, "Shangshu Zhengyi: Yu Xia Shang Shu" 尚書正義 (Giusta interpretazione del Classico dei Documenti), Taibei, Taiwan Guji Chuban Youxian Gongsì, 2001, p. 226.

la regola secondo cui il Cielo garantiva il suo mandato. Essi la riassunsero in un termine solo: il *De* 德, ossia ‘virtù’, ‘integrità morale’, ‘possanza’.⁵⁹ A riguardo, nello stesso passo, Tang, descrivendo i comportamenti deplorabili di Jie, utilizza proprio questo termine con una connotazione provocatoria e sarcastica:

夏德若茲，今朕必往。

Se è questa la virtù [corrotta] di Jie, io oggi non posso che partire [in nome del Cielo].⁶⁰

Se Xia Jie e Shang Zhou persero il loro Mandato Celeste a causa della loro virtù impura⁶¹, allora Cheng Tang 成湯 e re Wen dei Zhou 周文王 lo ottennero grazie alla loro integrità morale pura e illuminata. Come si avrà modo di approfondire in diverse sezioni che seguiranno, dal punto di vista della letteratura pre-Qin, l’assistenza di Yi Yin fu vitale perché Tang potesse sconfiggere Jie. Tang e Yi Yin creano un paradigma: l’uomo moralmente integro e il suo assistente dalle umili origini, ma grandemente saggio, che rovesciano un governo privo di *De* per instaurarne uno nuovo più virtuoso.⁶² Ma cosa significava possedere la giusta integrità morale? I sovrani doveva modellarsi sugli esempi dei sovrani del passato e, così facendo, potevano ottenere la virtù più alta.⁶³ Come si legge nel *Jun Shi* 君奭 (Principe Shi), capitolo dello *Shangshu*:

嗣前人，恭明德。

Mostrare reverenza nei confronti degli uomini del passato perseguendo un’alta integrità morale.⁶⁴

A partire da questo presupposto, presero piede i concetti di *jing tian* 敬天 (rispettare il Cielo) e di *baomin* 保民 (proteggere il popolo). Il primo non era un mero atteggiamento di venerazione nei confronti di un’entità divina, come lo era nella civiltà Shang, ma, piuttosto, la concretizzazione del monito verso i sovrani, i quali davano per certo di possedere il Mandato Celeste, scavalcando l’autorità che lo elargiva. L’errore di Zhou degli Shang fu proprio quello

⁵⁹ Cfr. ZHANG “‘Tianming’”, cit., p. 207. Il concetto di *De* verrà ripreso nel capitolo 3.9.

⁶⁰ KONG, KONG, LIAO, CHEN, “Shangshu Zhengyi”, cit. p. 519.

⁶¹ Che si concretizzava, nello specifico, in un atteggiamento di completa negligenza nei confronti dei sacrifici per il Cielo e per la mancanza di attenzione per le sue manifestazioni terrene. In aggiunta a ciò, i due sovrani diffamati dalla tradizione non si impegnarono a tendere i loro sforzi verso il popolo e i suoi desideri. Si veda PANKENIER, “The Cosmo-political Background”, cit., p. 157.

⁶² Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 1.

⁶³ Cfr. ZHANG “‘Tianming’”, cit., p. 207.

⁶⁴ KONG, KONG, LIAO, CHEN, “Shangshu Zhengyi”, cit. p. 519.

di pensare di possedere il Mandato senza cognizione di causa.⁶⁵ Secondo la concezione *menciana*, infatti, il

Cielo [...] osserva e giudica dall'altro il valore e l'operato dei sovrani e dei loro ministri e funzionari, pronto a intervenire in caso di necessità: 'Il Cielo non parla, ma manifesta la sua volontà in modo inequivocabile attraverso azioni ed eventi' afferma [Mencio] in 5A.5.⁶⁶

Inoltre, *Shangdi* era alla costante ricerca di un uomo virtuoso che potesse ricevere il suo mandato, al fine di garantire protezione al popolo.⁶⁷ Il concetto è chiaramente espresso dall'affermazione del *Guoyu*:

民之所欲，天必從之。

Il Cielo deve perseguire quel che il popolo desidera.⁶⁸

Si assistette così a un mutamento del concetto di *tianming*: se, infatti, in un primo periodo il Mandato del Cielo era dipendente dall'integrità morale del sovrano, il baricentro si spostò verso il popolo. La volontà del popolo si configurò come nuova variabile da cui dipende il trasferimento del Mandato.⁶⁹ Ciò, rispecchia a pieno la filosofia *menciana*, nella quale il popolo diviene il "cardine della corretta politica del sovrano, in quanto principio guida dell'arte di governo."⁷⁰

Con il passaggio di dinastia e con l'inizio del processo che portò al collasso il sistema rituale dell'epoca precedente, la società Zhou divenne gerarchicamente più complessa: vide la graduale divisione dei legami di parentela, che, dividendosi in rami laterali, divennero più autonomi.⁷¹ Parallelamente, la percezione stessa della divinità identificata con il Cielo subì un'evoluzione. Tuttavia, questa evoluzione si mosse verso coordinate del tutto opposte a quelle del *tianming*: il Cielo, con la rivoluzione culturale Zhou,

Si trasformò da quella di un essere vicino agli uomini a quella di una potenza che veniva ora associata concretamente al cielo. Il cielo salì così a una posizione più elevata, e chiaramente separata dal mondo. Una società che trascendeva i confini della parentela

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁶ Maurizio SCARPARI, *Mencio E L'arte Di Governo*, Venezia, Marsilio, 2013, p. 43.

⁶⁷ Cfr. ZHANG "Tianming", cit., p. 208.

⁶⁸ Shanghai shifan daxue guji 上海示範大學古籍 (a cura di), *Guoyu* 國語, Shanghai, Guji chubanshe, 1978, p. 85.

⁶⁹ Cfr. ZHANG "Tianming", cit., p. 208.

⁷⁰ SCARPARI, *Mencio*, cit., p. 43.

⁷¹ Cfr. VOGELSANG, *Cina*, cit., p. 65.

aveva bisogno di un dio altrettanto trascendente: di un dio che fungesse da cima inaccessibile dell'ordinamento a strati. «Il cielo non parla» [...]: neppure i re si ponevano in contatto con il cielo.⁷²

Inevitabile conseguenza di ciò fu che

il 'cielo' si trasformò da dio particolare dei Zhou a dio universale, che non proteggeva più solamente la dinastia dominante, ma si prendeva cura dell'intera federazione di principi. Proprio per questo motivo, il suo mandato non era legato a una sola famiglia, ma poteva essere trasferito da una dinastia a un'altra. L'idea del 'mandato del cielo', che poteva essere affidato a un signore degno e però poteva nuovamente essergli sottratto, poté acquistare senso soltanto in una società stratificata, che oltrepassava i clan. Anche se tale concezione tradizionalmente viene presentata come più antica, è difficile che sia sorta prima della rivoluzione rituale. La nuova società si creò il proprio dio e, al contempo, una teoria adeguata per la propria legittimazione politica.⁷³

Ragion per cui, il concetto *tianming* era la base della teoria storica Zhou:

The Zhou belief in heavenly intervention, which they represented as the motive for their successful conquest, can be understood as a working out in temporal terms of the implications of a logical relation among the coeternal realms of Heaven and the natural order, on the one hand, and the human socio-political order on the other.

Secondo Vogelsang, la rivoluzione rituale, inoltre, portò la società Zhou a prendere coscienza della storia:

Gli Shang e i primi Zhou non conobbero la storia, nel senso di un mutamento nel tempo. Restarono nell'incantesimo, sottratto al tempo, di una tradizione considerata immutabile, nella quale non c'era mutamento, ma soltanto continuità; non c'era un passato diverso dall'attualità, ma soltanto un'eterna presenza.⁷⁴

Ciò trova perfettamente spiegazione nel concretizzarsi del concetto di *tianming* come mezzo di legittimazione politica in un'epoca caratterizzata da un disordine crescente. Detto in altri termini, i Zhou si resero conto che le condizioni geo-politiche che caratterizzarono la

⁷² *Ivi.*, p. 66.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ivi.*, p. 70.

dinastia Shang oramai non erano più; perciò, dovettero trovare nella dimensione spirituale una conferma per la legittimazione.

1.4 La cucina e il ruolo del cuoco

L'atto di cucinare, similmente a quello di mangiare, nutrire e banchettare, è un *topos* della letteratura cinese antica, e sottintende una connotazione metaforica che rimanda all'arte di governo e all'integrità morale di un sovrano. Questa metafora è spesso esemplificata da figure di cuochi, macellai o maestri di cerimonie.⁷⁵ Il cibo è utilizzato come metafora, incarnando l'idea di saggezza, ma anche il mezzo attraverso il quale si poteva comunicare con gli spiriti e la base della coltivazione di sé.⁷⁶

La metafora che vede il parallelo tra l'arte culinaria e l'arte di governo è spesso esemplificata attraverso l'abilità del cuoco-macellaio di tagliare la carne con lo stesso coltello per numerosi anni senza che si rovini e senza che l'animale perda alcuna goccia di sangue. Sembra che l'abile cuoco, come Pao Ding 庖丁 di cui si trova menzione nel *Zhuangzi* 1/3 e nello *Huainanzi* 11/19, fosse in grado di seguire le proporzioni e le articolazioni dell'animale senza prestare attenzione all'atto di tagliare. Ciò sottintende al senso di misura e di imparzialità che dovrebbe essere proprio del sovrano⁷⁷ caratterizzata dalla spontaneità tipica dell'azione priva di azione (*wei wu wei* 為無為).⁷⁸ Questo parallelismo è enfatizzato dall'esempio del macellaio Tan 坦 che, durante la macellazione di buoi, ponderava sull'utilizzo del coltello, strumento raffinato e che richiede una certa manualità, o dell'ascia. Se fosse riuscito a seguire tutte le articolazioni, avrebbe utilizzato un coltello; l'ascia era utilizzata, invece, nei punti più ostici, nei quali l'unica scelta era rompere l'osso. Queste due modalità di macellazione sono ricollegate a due possibili metodi di governare: il primo, prevede l'ausilio della benevolenza, della carità, della grazia e della generosità; il secondo è sinonimo di autorità, di potere e dell'utilizzo sanzioni punitive.⁷⁹

Tra la fine del dominio Zhou e il primo periodo Han, coloro che svolgevano il ruolo del cuoco, o del macellaio, spesso detenevano un importante potere politico. In passato, gli ufficiali incaricati di preparare i pasti del sovrano erano anche coloro che gestivano la preparazione dei

⁷⁵ Cfr. STERCKX, *Food, Sacrifice*, cit., p. 49.

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁷ Cfr. STERCKX, *Food, Sacrifice*, cit., p. 51.

⁷⁸ Roel STERCKX (a cura di), *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, New York, Palgrave Macmillan US, 2005, p. 41.

⁷⁹ Cfr. STERCKX, *Food, Sacrifice*, cit., p. 53.

sacrifici.⁸⁰ Durante le cerimonie e i riti sacrificali, lo *zaixiang* 宰相 (‘maestro di cerimonie’, o ‘ufficiale addetto ai sacrifici’) era uno dei tre figuri che perpetuava il sacrificio. Essi erano affiancati da colui che pronunciava le orazioni (*zhu* 祝) e, infine, da colui che, molto probabilmente, impersonava il morto a cui erano offerti i sacrifici (*shi* 尸).⁸¹

Cucinare significava, principalmente, saper creare armonia tra i cinque sapori (*he wei* 和味).⁸² Un cuoco di corte aveva quindi il compito di creare piatti equilibrati che nutrissero in maniera equilibrata il proprio sovrano: l’attenzione veniva posta sia al corretto sviluppo del corpo in modo tale da permettere al sovrano di sviluppare l’integrità morale del saggio.⁸³

Tra i numerosi cuochi che trovano menzione nella letteratura pre-Qin, Yi Yin è di certo uno dei più importanti. Come si vedrà successivamente, da questi riferimenti si intuisce che la figura di Yi Yin era paradigma del dualismo che esiste tra le azioni di governare e di cucinare/assaggiare il mondo.⁸⁴ I due atti “are extension of the same process”⁸⁵ e si riconoscono nel “understanding the mysterious inner workings of the cosmos amounts to a process of tasting and sampling the multiple forms in which it manifests itself.”⁸⁶

⁸⁰ Cfr. *Ivi.*, p. 54.

⁸¹ Cfr. *Ivi.*, pp. 55-56.

⁸² Cfr. *Ivi.*, p. 60.

⁸³ Cfr. *Ivi.*, p. 58-59.

⁸⁴ Cfr. *Ivi.*, 65.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ivi.*, p. 66.

2. Quadro storico

2.1 La dinastia Shang 商

Riguardo alla dinastia pre-imperiale Shang 商¹ – anche chiamata Yin 殷 – lo stesso Confucio (551-479 a.C.), nei Dialoghi (*Lunyu* 論語) III.9, afferma di come, seppur potesse declamarne i codici rituali, non fosse in grado di fornire prove sufficienti a riguardo.² La storia della dinastia, infatti, è “shrouded in a mantle of myth and legend which often obscures the historical reality”.³ Il problema risulta, in verità, più difficile da districare, in quanto i miti relativi alla Cina antica subirono un progressivo processo di storicizzazione da parte dei letterati di epoca Zhou e Han. Infatti, sebbene non tutti gli avvenimenti narrati nei resoconti storiografici riportino caratteri mitici, contengono eventi dalla discutibile veridicità.⁴ Questi potevano riguardare

(1) cosmogonic events, (2) miraculous conceptions and births, (3) the transformation of people into animals or inanimate objects, (4) impossibly long lives, and (5) confusion of time sequence indicating that events which were once set in an indefinite past have been systematized differently by different writers.⁵

Tuttavia, la stessa Sarah Allan spiega come, fin dei principi del secolo scorso, sono stati fatti numerosi tentativi di estrarre la materia mitologica dalle opere storiografiche.⁶ Si possono quindi distinguere informazioni puramente storiche – informazioni che possono essere poste in

¹ Quello cronologico, è uno dei primi problemi quando si discute di storia della Cina antica. Infatti, la prima data certa della storia cinese è l'anno 841 a.C., registrato da Sima Qian come momento di inizio del periodo *Gonghe* 共和. La tradizione include due cronologie fondamentali: la prima, quella lunga – fondata sui calcoli del filosofo e letterato Liu Xin 劉歆 (ca. 32 a.C.-23 d.C.) in base a calcoli astronomici –, colloca la dinastia Shang tra il 1751 a.C. e il 1122 a.C. Quella breve – basata sui calcoli effettuati in base alla cronologia del testo *Zhushu Jinian* 竹書紀年 – colloca la dinastia tra il 1558/1577 a.C. e il 1039/1028 a.C. Come ricorda Fracasso, “dati cronologici accurati possono essere derivati solo dalle iscrizioni incise sotto gli ultimi due re, e per quanto concerne i periodi precedenti permangono invece incertezze più o meno marcate e diffuse. Fra le ricostruzioni cronologiche sin qui avanzate, la più autorevole è ancora una volta quella ipotizzata e ricalibrata da Keightley su basi astronomiche e statistiche, prendendo soprattutto in considerazione una serie di eclissi lunari documentate, verificatesi fra il 1198 e il 1180 a.C., e i dati sulla durata media dei periodi di regno (circa un ventennio) ricavabili dall'analisi complessiva delle sequenze dinastiche dello *Shiji*.” Riccardo FRACASSO, “Esordi storici: la dinastia Shang”, in Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari, *La Cina. 1.2. Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013, p. 66.

² Tiziana LIPPIELLO (a cura di), *Dialoghi*, Torino, Einaudi, 2003, p. 25.

³ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 10.

⁴ Cfr. Sarah ALLAN, *The Shape of the Turtle: Myth, art and Cosmos in Early China*, Albany, State university of New York press, 1991, p. 20.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Per una trattazione più approfondita circa i tentativi di divisione dell'argomento mitologico da quello meramente storico, si veda ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., pp. 20-22.

maniera accurata in un contesto storico – e quelle leggendarie – che entrano in conflitto con realtà storica. Di seguito si tenterà di creare una breve cornice mitologica, *in primis*, e storica, secondariamente, al fine di contestualizzare gli avvenimenti e i personaggi che verranno discussi di seguito in questo elaborato.

2.1.1 Il mito

Il mito ricollega la dinastia Shang alla seconda consorte del sovrano mitico Diku 帝嚳. Ella, chiamata Jian Di 簡狄⁷, mentre si trovava fuori per lavarsi con altre due donne, rimase incinta dopo aver ingoiato un uovo di un misterioso ‘uccello nero’ (*Xuan Niao* 玄鳥). A proposito, lo *Shijing*, nell’ode chiamata *Shangsong* 商頌, si afferma che questo uccello andò da lei in seguito a un mandato celeste.⁸

Da questo mistico concepimento nacque Xie 契 di Yin 殷, il progenitore della casata Shang. Sarah Allan sottolinea un chiaro parallelo tra questo mito e quello che vede protagonista Di Jun 帝俊, mitico progenitore dei neri corvi che risiedevano sul sole e della Tribù dei Tre Corpi.⁹

Egli, una volta cresciuto, assistette Yu il Grande (Da Yu 大禹) nel suo lavoro di separazione delle acque. Successivamente, l’imperatore Shun 舜 lo investì del feudo chiamato Shang e gli conferì il nome di Zi 子 dicendogli queste parole:

The families of the hundreds *cognomes* are not close to each other and the five relations are not harmonious. You be the Minister of Food (*Si tu* 司徒) and attentively preach the teaching of the five relations. The essences of these five teachings lies in tolerance.¹⁰

Il nome di Xie divenne famoso grazie alle sue imprese meritorie e grazie a lui ci fu pace tra i popoli. La casata Shang prosperò per quattordici generazioni, fino alla giunta di Tian Yi 天乙, ossia Tang il Vittorioso (Cheng Tang 成湯), ultimo signore predinastico e primo sovrano Shang.¹¹

⁷ Seconda figlia del signore del clan Yousong 有娥. Si veda Riccardo FRACASSO, “Between Legend and History: Notes on Cheng Tang” in Le Blanc, Charles, Rémi Mathieu, Jörg Bäcker, Anne Birrell, Charles Le Blanc, Jean-Pierre Drège, Riccardo Fracasso, Anna Ghiglione, Jean Levi, Charles Le Blanc, and Chantal Zheng (a cura di), *Approches Critiques De La Mythologie Chinoise*, Presses De L’Université De Montréal, 2008, p. 160, nota 1.

⁸ *Shijing* 4/1.

⁹ Per approfondimenti, si veda Sarah ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p. 40.

¹⁰ SIMA Qian, *The Grand Scribe’s Records. 1: The Basic Annals of Pre-Han China*, tr. William H. Nienhauser, Tsai-fa Cheng, Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1994, p. 41.

¹¹ Cfr. FRACASSO, *Between Legend and History*, cit., p. 161.

L'impresa più importante di Cheng Tang fu quella di scacciare l'ormai dissoluto sovrano Jie di Xia 夏桀 e di instaurare la propria linea di discendenza. Nell'impresa, come si vedrà successivamente, Tang venne aiutato dal suo fidato ministro Yi Yin 伊尹. Il signore di Shang, sempre più preoccupato della situazione causata dal malgoverno di Jie, si dice che mandò Yi Yin a carpire informazioni presso la corte nemica. Successivamente, sfidò e sconfisse le truppe di Jie presso Mingtiao 鳴條. Questa, presumibilmente, fu la prima battaglia su larga scala dell'età del bronzo.¹²

L'impresa di Tang, da un punto di vista mitologico, non può che ricollegarsi a dei

universal themes related to the perpetual struggle between good and evil; old and new; light and darkness. As often happens in this kind of contexts, the fascinating literary plot in which the two opponents face each other and meet their respective fates tends to be so highly idealized and ethically polarized as to give the impression of being reflected by distorting mirrors; rather than real persons, they are moral *cliché* placed at the two ends of the descending line traced in traditional historiography to represent the course of dynastic cycles.¹³

Tang viene ricordato come un sovrano virtuoso¹⁴, che rifuggiva la violenza a meno che non fosse per Mandato Celeste.

2.1.2 La storia

Il termine Shang identifica non solo il popolo della casata di Cheng Tang, ma anche il nome della prima capitale su cui regnarono.¹⁵ Il territorio occupato da questa popolazione si localizza nell'area centro-settentrionale della Cina, nella Valle del Fiume Giallo (*Huang He* 黄河). Durante il periodo predinastico, come è anche confermato nello *Shiji*¹⁶, i signori Shang spostarono la capitale per ben sette volte, prima che Tang la rispostasse nuovamente a Bo 亳. Durante le generazioni successive, la capitale venne ubicata in luoghi differenti altre cinque volte. L'ultima capitale fu Pangeng 盤庚, vicina all'odierna Anyang 安陽, nello Henan 河南.¹⁷

¹² Cfr. *Ivi.*, pp. 178-181.

¹³ *Ivi.*, pp. 172-173.

¹⁴ Si veda, ad esempio, l'episodio descritto nello *Shiji* riguardante Tang e l'uomo con la rete. SIMA, Nienhauser (tr.), *The Grand Scribe's Records. 1*, cit., p. 43.

¹⁵ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 13 Kwang-chih CHANG, *Shang Civilization*, New Haven London, Yale University Press, 1980, p. 1; Endymion WILKINSON, *Chinese History a New Manual*. 4.th ed, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2015, p. 679.

¹⁶ *Shiji Yinbenji*.

¹⁷ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 13.

A partire dal 1928, anno in cui l'Istituto di storia e filologia dell'Accademia Sinica diede inizio a una campagna di scavi proprio nei pressi della città di Anyang¹⁸, vennero fatti numerosi ritrovamenti che rivoluzionarono radicalmente ciò che si conosceva sulla civiltà Shang. Anteriormente a questo evento, infatti, ci si basava principalmente

su qualche decina di calchi di iscrizioni su bronzo pubblicati in raccolte d'epoca Song (960-1279) a partire dal Kaogu tu (Studi archeologici con illustrazioni, 1092), sullo Yin benji (Annali di Yin) – terzo capitolo dello Shiji (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.) – e su un novero limitato di testi letterari di epoca Zhou (1045-256 a.C.) o più tardi, che includeva in particolare i cinque libri antichi (vi-v secolo a.C.) dedicati agli Shang nello Shujing (Classico dei documenti), la sezione conclusiva dello Shijing (Classico delle odi, Shangsong [Inni ancestrali Shang], probabilmente stilati nello stato di Song fra il vii e il vi secolo a.C.) e il Zhushu jinian (Annali su bambù, iv secolo a.C.).¹⁹

Grazie all'opera di natura archeologica e paleografica è stato possibile riportare alla luce le rovine di quella che si presume fosse l'ultima capitale Shang. Il sito, a una ventina di chilometri dalla città di Anyang, è chiamato Yinxu 殷墟 (Rovine di Yin). La scoperta dimostrava l'effettiva storicità della civiltà Shang.²⁰ Ulteriori ritrovamenti, grazie alle quali si poté approfondire ancor più lo studio sulla civiltà Shang, negli anni Cinquanta portarono alla luce altri due importanti siti: quelli di Erlitou 二裡頭²¹ e di Erligang 二里崗, nell'area di Zhengzhou 鄭州.²² Nonostante ciò, le ricerche, e le scoperte da esse derivate, non sono ancora sufficienti per raggiungere conclusioni unanimemente accettate.²³

Questi ritrovamenti permisero di attuare un tentativo di datazione e di divisioni in fasi di differente sviluppo il periodo Shang. Secondo la cronologia denominata 'lunga', la cultura di Erlitou è associata alla prima fase Shang, o proto-Shang. Il sito archeologico è, secondo questa ipotesi, associato alla prima capitale Bo 亳. La seconda fase fu quella che corrisponde alla cultura Erligang – il cui sito sarebbe associato alla capitale Ao (Xiao) 囿 – suddivisa nei due livelli stratigrafici, Erligang Inferiore (*Erligang xiaceng* 二里崗下層), più antico, e Superiore

¹⁸ Cfr. SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit., p. 46.

¹⁹ FRACASSO, "Esordi storici", cit., p. 39.

²⁰ SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit., pp. 45-46.

²¹ La cui associazione alla civiltà Shang rimane tuttora un'ipotesi. Quella che in ambito archeologico viene chiamata Cultura di Erlitou, che "denota l'esistenza di una civiltà complessa e stratificata" (SABATTINI, SANTANGELO 2005), primariamente venne associata alla civiltà Xia 夏, viene considerata da molti studiosi come una fase antica della società Shang. Per una trattazione più dettagliata, si veda SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit., pp. 41-53.

²² Per approfondimenti, si veda SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit., pp. 46-48.

²³ FRACASSO, "Esordi storici", cit., pp. 64-65.

(*Shangce* 上層), più recente. Infine, l'ultima fase corrisponde proprio al sito di Yinxun. Secondo la cronologia 'breve', la Cultura di Erlitou è considerata una vestigia del periodo Xia, mentre, la Cultura di Erligang è stata fatta corrispondere alla fase più antica Shang.²⁴

Vi è da sottolineare, inoltre, che siti archeologici Shang sono stati trovati in altre aree peculiarmente distanti da quello di Zhengzhou, ovvero in corrispondenza di un'area dallo Shanxi 山西 occidentale allo Shangdong 山東 orientale. Ciò non può non mettere sottintendere l'esistenza di altre civiltà non-Shang con cui questi avevano rapporti di amicizia o di ostilità.²⁵ L'insieme dello Stato Shang e delle culture da esso influenzate è denominata 'cultura Shang'. Vi è, altresì, da evidenziare che, contrariamente a quanto si è abituati a concepire la successione dinastica delle tre dinastie (*Xia* 夏, *Shang* 商 e *Zhou* 周), molto probabilmente esse rappresentavano tre entità politiche distinte che si sovrapposero da un punto di vista cronologico e territoriale.²⁶ Come afferma Chang,

'[The Xia dynasty] from Yu to Jie had seventeen kings and lasted 471 years' and '[the Shang dynasty], from Tang's subjugation of Xia to Shou 受, had twenty-nine kings and lasted 471 years' 10 The Zhou dynasty began with Wu Wang's conquest of King Zhou, and event traditionally dated to 1122 B.C., and ended with Qin's subjugation of the royal city in 256 B.C. totaling thirty-seven kings and 867 years. But Xia, Shang and Zhou were not merely three chronological segments. Shang was a powerful political entity prior to the subjugation of Xia, and Zhou was a powerful political entity prior to its subjugation of Shang. In other words, Xia and Shang were two chronologically parallel — or at least overlapping — political groups, as were Shang and Zhou.²⁷

Di conseguenza, il panorama storico è notevolmente più intricato e complesso di quanto è riportato dalla storiografia. I siti archeologici associati alla cultura Shang hanno potuto dimostrare una grande padronanza della tecnologia del bronzo, una scrittura a uno stadio maturo e un apparato statale complesso.²⁸

Sima Qian nel suo *Shiji* riporta, oltre ai quattordici signori predinastici, trenta sovrani dinastici da Tang a Dixi 帝辛, altrimenti chiamato Zhou 紂. Quest'ultimo, parimenti alla figura

²⁴ Cfr. *Ivi.*, pp. 65-66.

²⁵ Cfr. SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit., p. 48.

²⁶ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 14.

²⁷ Kwang-chih CHANG, "Sandai Archaeology and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization" in David N. Keightley (a cura di), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1983, pp. 496-7. Le traslitterazioni dei termini in cinesi sono state rese in *pinyin*.

²⁸ SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit., p. 46.

di Xia Jie 夏桀, è considerato dalla tradizione come un sovrano crudele e tiranno, che venne soppiantato dalla figura virtuosa di Wu (*Zhou Wu wang* 周武王, primo sovrano dei Zhou 周).²⁹

2.2 Yi Yin secondo lo Shiji 史記

Nella prima storiografia, Yi Yin – il cui *praenomen* fu Aheng 阿衡 – viene presentato nel capitolo *Yin ben ji* 殷本紀 dello *Shiji*. A lui, Sima Qian dedica un paragrafo intero in cui riporta brevemente il suo incontro con Tang. Egli, al fine di servire Tang, divenne un servo della futura sposa di Tang del clan Youxin 有莘. Alcune fonti pervenute a Sima Qian, lo descrivono come un *chushi* 處士 – un giovane istruito che ancora non ha ricevuto un incarico ufficiale – con l'intento di entrare nella corte Shang. Quest'ultimo, desiderando anch'egli Yi Yin, mandò per cinque volte regali per persuaderlo. Fu solo alla quinta volta che Yi Yin accettò. Una volta divenuto ministro, parlò al suo sovrano di questioni come la semplicità che un sovrano deve adottare e dei 'nove sovrani'.³⁰ Yi Yin venne, poi, elevato a ministro e Tang gli permise di reggere le questioni amministrative.

Successivamente, Yi Yin si recò alla corte Xia, dalla quale fuggì una volta che iniziò a non tollerare più la dissolutezza del sovrano Jie. Quando fece ritorno da Tang, incontrò due ministri di quest'ultimo, Nüjiu 女鳩 e Nüfang 女房, ai quali dedicò due testi³¹ a loro omonimi.³²

Il precedente riferimento è senz'altro frutto – come si potrà constatare nelle sezioni successive del presente elaborato – di fonti risalenti all'epoca pre-Qin. Tuttavia, vi è da notare che, già in epoca Han (206 a.C.-220 d.C.), il materiale circa Yi Yin non solo era aumentato rispetto all'epoca precedente³³, ma era stato rielaborato e impreziosito, se non riscritto (*xinzhao* 新造) in base alle necessità di colui che scriveva.³⁴ Questo processo, iniziato ben prima del periodo Han sarà il motivo della divinizzazione della figura del ministro di re Tang.³⁵

²⁹ *Ivi.*, pp. 49-50.

³⁰ Qui, lo *Shiji* fa un chiaro riferimento all'omonimo testo manoscritto in seta *Jiuzhu* 九主. Il testo, che appartiene alla collezione manoscritta di Mawangdui 馬王堆 ed è contenuto nel primo volume *Mawangdui Han mu Bo shu* 馬王堆漢墓帛書 del 1980, sarà analizzato nell'ultima sezione di questo elaborato.

³¹ Secondo Chavannes, questi sono testi ormai perduti appartenenti al *Shujing*. SIMA Qian, Édouard Chavannes (a cura di), *Les Mémoires Historiques De Se-ma Ts'ien* 6 voll., Leiden, E.J. Brill.

³² Cfr. SIMA, Nienhauser (tr.), *The Grand Scribe's Records. I*, cit., p.43.

³³ Cfr. WANG Wentao 王文涛, YUAN Yuan 苑苑. “Yi Yin shiji zai handai de chuanbo – guanyu shishi yu shiliao guanxi de ge'an kaocha” 伊尹事迹在汉代的传播 ——关于史实与史料关系的个案考察 (La diffusione delle gesta di Yi Yin durante la dinastia Han: analisi specifica tra fatti storici e materiale storico), in *Anhui Shi Xue*, 5, 2020), p. 5.

³⁴ Cfr. *Ivi.*, p. 8.

³⁵ Si veda CHEN, “Shenqihua”, cit., pp. 1-12.

2.3 Divinazione tra religione e potere politico

Le iscrizioni oracolari ritrovate durante tutto l'arco del secolo scorso, hanno altresì rivelato “il ricorso quasi ossessivo alla divinazione”³⁶ nella cultura Shang. Si è potuto documentare, inoltre, le procedure e i metodi utilizzati durante i riti e le cerimonie.

Allora la questione politica era indistricabilmente connessa a quella religiosa, che ne determinava la legittimità. *Di* 帝, o *Shangdi* 上帝, era considerato la divinità principale e si pensava che assistesse nell'agricoltura come anche in battaglia. Si credeva che la sua personalità e le sue intenzioni fossero sinonimo del più alte qualità di governo: egli provava piacere e dispiacere; poteva premiare, ma anche punire; egli comandava il tempo atmosferico, la fortuna e le disgrazie degli uomini – come periodi di prosperità e di carestia, la vittoria e la sconfitta in battaglia, la costruzione e distruzione di città e l'avanzamento o l'interruzione di carriera degli ufficiali.³⁷ Gli antenati dei sovrani erano in grado di entrare in contatto con l'entità divina e, attraverso la venerazione di *Di*, si poteva ottenere legittimazione politica. Il volere degli antenati – ne consegue anche di *Di* – era determinato tramite un complesso sistema divinatorio, di preghiere e sacrifici. Era, quindi, il sovrano – forse in grado di utilizzare dei poteri magici – che garantiva un buon raccolto e vittoria in battaglia grazie ai riti e ai sacrifici che officiava. Il potere del sovrano, in stretto rapporto con quello dei suoi antenati, era fortemente legato alla natura del sacrificio e delle offerte. Questa credenza diede agli Shang un motivo religioso per incrementare la loro ricchezza e la loro potenza militare.³⁸

Il sovrano è visto come un teocrate, con un ruolo appartenente più alla dimensione cosmologico e magica, piuttosto che a quella politica.³⁹ Il suo ruolo, quindi, prevede “the ability to comprehend the celestial rhythms and to maintain conformity between their changes and human activity was a fundamental qualification of early Chinese kingship.”⁴⁰ Ciò poteva essere garantito tramite la pratica divinatoria, un'attività che non solo aveva un ruolo fondamentale nella civiltà Shang, ma, come si evince dai ritrovamenti di ossa oracolari, se ne faceva un uso quasi ossessivo.⁴¹

³⁶ Riccardo FRACASSO, “Divinazione e religione nel tardo periodo Shang”, in Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari, *La Cina. 1.2. Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013, p. 547.

³⁷ Cfr. ZHANG, “‘Tianming’ sixiang cit., p. 207.

³⁸ Cfr. David N. KEIGHTLEY, “The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture.” *History of Religions*, 17, 3/4, 1978, pp. 213-214.

³⁹ Cfr. David W PANKENIER, “The Cosmo-political Background of Heaven's Mandate” *Early China*, 20, 20, 1995, p. 122.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. FRACASSO, “Divinazione e religione”, cit., p. 547.

Per sondare il divenire degli eventi, gli Shang adottarono una pratica diffusa anche in altre epoche e aree culturali, ma perfezionandola fino a livelli altrove mai raggiunti. Come fosse chiamata all'epoca non lo sappiamo, e i nomi usati dagli studiosi per indicarla sono molteplici.⁴²

Per semplicità, in riferimento alla pratica divinatoria è spesso utilizzato il vocabolo “piromanzia”, un termine ombrello che include tutte quelle pratiche descritte dai ben più specifici vocaboli “piro-scapulimanzia” e “piro-plastromanzia”.⁴³ Queste pratiche prevedevano l'impiego, oltre ai gusci di tartaruga, di

ossa animali, preferibilmente scapole, in certi casi analizzandone la conformazione generale o particolari difetti e peculiarità, in altri casi studiando le incrinature create sulla superficie dall'esposizione alla fiamma viva o dall'applicazione localizzata di una fonte di calore.⁴⁴

L'oggetto di venerazione, oltre a *Di* stesso e a forze della natura (come quella della Terra, di un fiume o di una montagna), poteva essere un antenato della casata reale, una sua consorte, ma anche una persona che in vita si distinse (come, per l'appunto, Yi Yin).⁴⁵

Il complesso sistema sacrificale – come anche la struttura con cui si nominava un sovrano Shang – si basava sul sistema dei dieci tronchi celesti (*Tiangan* 天干). “The cycle of sacrifices to the ancestors was dependent upon the day of the cycle which corresponded to the posthumous, or ‘temple’, names that had been assigned to each ancestor.”⁴⁶ Ogni sovrano Shang (includendo anche diversi signori predinastici) possedeva un nome formato da un carattere appartenente tronchi celesti. Ad esempio, il nome di Tang era Dayi 大乙, o Tianyi 天乙, mentre suo nipote era chiamato Taijia 太甲. Il sistema di creazione del nome del sovrano secondo i tronchi celesti è ancora incerto. Alcuni credono che sia legato al giorno di nascita del sovrano, mentre altri ipotizzano che il nome fosse dato al sovrano in base ai successi e ai fallimenti della sua vita.⁴⁷

La presenza di Yi Yin in diverse iscrizioni oracolari, oltre a verificarne l'effettiva storicità⁴⁸, lo denota come una persona, a livello socio-politico, dall'alta autorità,

⁴² *Ivi.*, p. 549.

⁴³ Cfr. *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., pp. 39-40.

⁴⁶ *Ibidem.* Per una trattazione più approfondita, si veda CHANG, *Shang Civilization*, cit.

⁴⁷ Per approfondimenti, si veda MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit.

⁴⁸ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 45.

probabilmente derivata, oltre alla sua carica di ministro, dalla sua appartenenza al clan Youxin 有莘.⁴⁹ In questi testi, egli rientra nella categoria denominata *xiangong* 先公, ovvero ‘Signori dell’Antichità’. Il termine identifica una serie di figure considerate spiriti o divinità di personaggi del passato.⁵⁰ È presumibile che questi personaggi non fossero connessi alla linea di successione degli Shang.⁵¹ Difatti, numerose sono le supposizioni che vedono Yi Yin come un membro di un lignaggio reale secondario.⁵² Infatti,

in the oracle bone inscriptions Yi Yin is referred to as Yi Yin Dingren 伊尹丁人 (or Huang yin Dingren 黃尹丁人 in Period I inscriptions). In the system of the *tiangan* ‘Heavenly stems’, Yi Yin was classified in the *ding* 丁 category, and as such was offered sacrifices on the ding days of the ten-day cycle. In the lineage structure of the Shang, Yi Yin served as the head of the Ding 丁 group, which acted as the counter-balance to the power of the Yi 乙 group, of which Tang was head.⁵³

Inoltre, nelle iscrizioni Yi Yin è spesso associato al termine *jiu* 舅, ossia ‘zio’, ‘suocero’ o ‘cognato’.

Given the relationship which Yi Yin had to the daughter of the Yuxin clan who was given in marriage to Tang, the honorific term of “Uncle” or “Father-in-law” would have been appropriate, and would have been a basis for the inclusion of Yi Yin in the cycle of sacrifices with the ancestors.⁵⁴

Oltre a ciò, Marubbio offre una seconda ragione per cui Yi Yin fosse soggetto di sacrifici: essendo uno dei fautori della caduta di Xia, sacrifici per lui officiati potevano assicurare equilibrio e ordine politico alla dinastia Shang.⁵⁵

⁴⁹ Dell’importanza dello stesso, si parlerà in seguito.

⁵⁰ Cfr. Marc KALINOWSKI, John LAGERWEY, LÜ Pengzhi (a cura di), *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Leiden, Brill, 2009, p. 58.

⁵¹ Cfr. *Ivi.*, p. 60.

⁵² Cfr. *Ivi.*, p. 61.

⁵³ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 152. Nella citazione è stato reso il sistema di trascrizione in *pinyin*.

⁵⁴ *Ivi.*, p. 54. Nella citazione è stato reso il sistema di trascrizione in *pinyin*.

⁵⁵ *Ivi.*, p. 55.

3. Yi Yin secondo la letteratura ricevuta

3.1 La nascita

Quasi nessun altro degli eventi della vita di Yi Yin a noi pervenuti è avvolto nella leggenda quanto la sua nascita. Sembra essere proprio questo evento a rendere eccezionale la figura del ministro di re Tang. Secondo le fonti a stampa prese in considerazione, Yi Yin trova i suoi natali nella cavità di un albero di gelso (*kongsang* 空桑).

Nel del capitolo *Tianrui* 天瑞 (1.4, Prodigi Celesti) del *Liezi*, questo avvenimento trova ragione solamente come esempio di un discorso più ampio. Il maestro Lie, dopo che i discepoli gli hanno indicato un teschio sul bordo della strada, si immerge in una disquisizione nella quale chiede all'ascoltatore di abbandonare la consueta visione della morte che prende il posto della vita e di abbracciarne una visione, nella quale, grazie al potere rigenerativo del seme (*zhong you ji* 重有幾), tutto è sottoposto a un impulso di trasformazione. In seguito a una serie di esempi che fanno riferimento al mondo animale, il maestro Lie afferma come sia Houji 后稷, figlio dell'Imperatore Ku (*diku* 帝嚳), sia Yi Yin sono nati in circostanze eccezionali: il primo da una grande impronta nel terreno lasciata da una divinità¹, mentre il secondo, per l'appunto, da un gelso cavo. Gli esempi di Houji e Yi Yin, molto probabilmente, sono utilizzati come prove al fine di giustificare il ragionamento di Lie Yukou 列禦寇 sulla ciclicità di vita e morte.

Altro riferimento alla nascita di Yi Yin si trova nel poema di Qu Yuan 屈原 *Tianwen* 天問 (Domande Celesti), sezione del *Chuci*. Nella strofa 19, il poeta si chiede quale sia il motivo per cui il bambino nato da un albero sulla riva di un fiume (*shuibin zhi mu de bi xiaozi* 水濱之木得彼小子) fu mandato assieme alla sposa Youxin 有莘² come dote per Tang del regno degli Shang. Il breve quesito fa, quindi, riferimento a tre importanti avvenimenti della vita del ministro: la sua nascita, il rapporto con l'antico clan Youxin e la sua associazione con re Tang. Quindi, seppur il poeta parli attraverso un epiteto, dal contesto si può facilmente evincere che si tratti effettivamente di Yi Yin. Ciò è anche confermato, come si vedrà in maniera più approfondita nella sezione successiva, dal riferimento alla sposa Youxin che, Qu Yuan

¹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 81.

² Gli Youxin, il cui nome si trova anche scritto 有莘, 有妘, 有侏 o 有辛, sembrano essere un clan molto antico, le cui origini si perdono nella storia. La linea di discendenza del clan pare discenda proprio dalla dinastia Xia 夏: la madre di Yu il Grande (大禹) sembra facesse proprio parte di questo clan. Per un discorso più approfondito, si veda CHEN, "Shenqihua", cit., pp. 1-12.

sottintende, è la futura sposa di re Tang, il cui rapporto trova conferma già in alcune iscrizioni oracolari.³

Infine, la narrazione più ricca di dettagli relativa alla nascita del ministro di re Tang si trova nel capitolo *benwei* 本味 (Sui Saponi Fondamentali) del *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋.⁴ Il capitolo si apre spiegando come un neonato fu trovato da una ragazza appartenente al clan Youxin in una cavità di un albero di gelso. Una volta presentatolo al suo signore, questi spiegò che il bambino era figlio di una donna proveniente dalla regione vicina al fiume Yi 伊. Questa era rimasta incinta e, in sogno, uno spirito le aveva predetto l'arrivo di una grande alluvione scaturita da un mortaio. Si sarebbe salvata solamente se fosse scappata verso oriente senza mai voltarsi indietro. Quando l'alluvione arrivò, lei riuscì a scappare, ma, dopo aver percorso dieci *li*, si girò a guardare il suo villaggio, che era completamente sommerso. Per questa ragione venne trasformata in un albero di gelso cavo. Così il bambino venne chiamato con il nome Yi Yin dagli Youxin. Il carattere Yi 伊, indica il luogo di nascita, il fiume Yi, mentre Yin 尹, prendendo la definizione dello *Shuowen jiezi* 說文解字, significa 'governare', 'rettificare'.⁵

Successivamente, ci viene raccontato che il bambino venne affidato a un cuoco, che lo crebbe capace, saggio e virtuoso.

Per quanto concerne la madre di Yi Yin, si può supporre che fosse anch'ella parte del clan Youxin, visto che il bambino fu trovato proprio da loro. Data la capacità della madre di comunicare con lo spirito che le predisse l'arrivo dell'alluvione, si potrebbe ipotizzare che svolgesse, all'interno del suo villaggio, un ruolo simile a quello dello sciamano o divinatore (*wu* 巫). Ella potrebbe essere stata un medium in grado di comunicare con lo spirito del vicino Fiume Yi e che fosse rimasta incinta proprio dall'unione con uno spirito. Data la sua disobbedienza, lo spirito non potendo salvare la donna, cercò di salvare il bambino.⁶

Conviene ora soffermarsi sul possibile simbolismo legato all'albero di gelso cavo e alle sue connotazioni. Il gelso cavo, come fa notare Robert G. Henricks⁷, accomuna la nascita di un altro importante personaggio della storia pre-imperiale, Kongzi 孔子. Se si pensa a ciò come a un prodotto della leggenda, ossia che, con il tempo, anche il maestro Kong, come lo era già Yi Yin, fu associato al gelso cavo, ciò si può spiegare con i parallelismi tra le vite di queste due

³ CHEN, "Shenqihua", cit., p. 2-3, che cita un'iscrizione oracolare chiamata *heji* 合集 6349 in cui si trova: "呼先婦" chiaro riferimento alla sposa Youxin di Tang.

⁴ *Lüshi Chunqiu* 14/2.

⁵ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 46.

⁶ Cfr. *Ivi.*, pp. 80-81.

⁷ Robert G. HENRICKS, "On the Whereabouts and Identity of the Place Called 'K'ung-Sang' (Hollow Mulberry) in Early Chinese Mythology", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58, 1, 1995, pp. 69-90.

figure storiche: se, da un lato, Yi Yin fu un ministro dei primi sovrani della dinastia Shang; si dice che Kongzi, dall'altro, discenda proprio da quella casata. Inoltre, Yi Yin fu un ministro virtuoso che, assistendo Tang, aiutò a riportare equilibrio nel mondo; Kongzi desiderava la stessa cosa.⁸

Per di più, come si evince dagli studi di Sarah Allan⁹, il gelso cavo è un *topos* ricorrente nella letteratura pre-imperiale, solitamente identificato come dimora di antichi déi, altresì come albero cosmico con il ruolo di *axis mundi*, che collegava Terra e Cielo. In epoca Shang, l'importanza, a livello mitologico, del gelso cavo e del boschetto di gelsi (*sang lin* 桑林), può essere colta nel suo precoce significato allegorico, associato all'accoppiamento, al concepimento, alla nascita e, nel ruolo quasi affine a quello di Eros nella mitologia greca.¹⁰

Il significato del termine *kongsang* può essere, altresì, associato a un antico strumento musicale, la cetra (*se* 瑟), generalmente utilizzato nella Cina antica come accompagnamento ai riti.¹¹ Sembra che una pratica comune nell'antica Cina fosse quella di costruire le corde di numerosi strumenti musicali con il tronco scavato dell'albero di gelso.¹² In questo contesto, vi è da notare che uno degli strumenti più importanti e preziosi portava il nome di *qiang* o *kong* 摐, il cui carattere è composto dall'elemento *mu* 木, 'albero', e da *kong* 空, 'vuoto'. Il *qiang* era uno strumento ligneo a forma di trogolo, ossia con piccola cassa vuota che faceva risuonare la musica.¹³ Interessante notare che il *kongsang* fosse anche associato a un piccolo contenitore (*rongqi* 容器), usato per la produzione degli strumenti musicali più preziosi e importanti.¹⁴ Infine, è stato fatto notare che diversi strumenti musicali, quali il liuto e alcuni tamburi, rassomigliassero alla forma del mortaio, strumento che, tra l'altro, sembra che fosse costruito proprio con l'ausilio del legno di gelso. Questi riferimenti, seppur esulino dagli eventi dall'albero di gelso in sé, sono un chiaro riferimento al mito della nascita di Yi Yin.¹⁵

La tradizione commentaristica principalmente associa il termine *kongsang* a un nome di luogo, più che a un termine generico che indica un gelso cavo. Ciò, si può evincere anche dalla presenza del termine in diversi testi antichi, nei quali allude sia a due montagne, una a Nord e

⁸ Marcel GRANET, *Danses Et Légendes De La Chine Ancienne. Tome 2*, Paris, Presses Universitaires De France, 1959, p. 428.

⁹ ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p. 27.

¹⁰ HENRICKS, "On the Whereabouts", cit., p. 82, nota 86.

¹¹ *Ivi.*, p. 72.

¹² *Ibidem.*

¹³ GRANET, *Danses Et Légendes*, p. 439.

¹⁴ XU Ke 许科, "Yi Yin chuanshuo de jiegou fenxi" 伊尹传说的结构分析 (Analisi sulle strutture delle leggende su Yi Yin), in *Gansu Shehui Kexue*, 2, 2008, p. 116.

¹⁵ HENRICKS, "On the Whereabouts", cit., p. 73.

la seconda a Est, sia a un luogo attaccato da un demone, ma anche alla capitale di numerosi imperatori Di 帝 dell'antichità.¹⁶

Entrambe le montagne sono presentate nel trattato *Wuzang shanjing* 五臧山經 (Monti delle Cinque Regioni Centrali) dello *Shanhai jing* 山海經.¹⁷ La montagna collocata a nord è brulla e spesso innevata.¹⁸ Sulle pendici della montagna collocata a oriente, invece, abita animale tipico – chiamato *lingling* 鈴鈴 – la cui comparsa è sinonimo di alluvioni e inondazioni.¹⁹ Questa è, come sottolinea Henricks, un'altra interessante correlazione tra il termine *kongsang* e il fenomeno catastrofico dell'inondazione.²⁰ Da questo punto di partenza, egli prende in considerazione due brani, rispettivamente nel capitolo 8.6a dello *Huainanzi* 淮南子 e nel capitolo *Yao dian* 堯典 dello *Shangshu* 尚書²¹, che entrambi fanno riferimento a un'alluvione di portata cosmica ai tempi dell'imperatore Shun 舜. Come riporta Henricks,

In early mythology Gonggong 共工, as is well known, fought with Zhuanxu 顓頊 over who would be Di 帝; he lost, and in his anger butted his head against Mt. Buzhou 不周之山, the north-west pillar of the sky, breaking it off or knocking it down. This brought heaven and earth closer together in the northwest while at the same time increasing the gap between them in the south-east. But there are a number of passages [...] that blame Gonggong for causing a flood of cosmic proportions.²²

Durante l'inondazione, l'acqua arrivò fino al Cielo, al punto di ricoprire il *kongsang*. Ne consegue, conclude Henricks, che il termine, che si riferisse a un albero o a una montagna, non potesse essere altro che un *axis mundi*²³, “a fixed point and creative matrix in the cosmos from which the whole world opens and spreads”.²⁴

A questo riguardo, Henricks aggiunge che il luogo o quel qualcosa di significativo – che fosse un albero di gelso cavo, uno strumento musicale o una montagna – rappresentata dal termine *kongsang* apparteneva a una mitologia anteriore e distinta da quella delle popolazioni Shang, ma con cui avevano contatti.

¹⁶ HENRICKS, “On the Whereabouts”, cit., p. 69.

¹⁷ *Shanhaijing* 3/76, 4/14 e 4/31.

¹⁸ Cfr. *Ivi.*, p. 75.

¹⁹ Cfr. Riccardo FRACASSO, *Libro Dei Monti E Dei Mari Cosmografia E Mitologia Nella Cina Antica*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 61-62.

²⁰ HENRICKS, “On the Whereabouts”, cit., p. 75.

²¹ *Shangshu* 1/3.

²² HENRICKS, “On the Whereabouts”, cit., p. 75. Nella citazione i termini traslitterati dal cinese sono stati resi in *pinyin*.

²³ *Ivi.*, pp. 75-78.

²⁴ *Ivi.*, p. 82.

Nella tradizione, l'albero di gelso è principalmente noto perché correlato ad un altro mito. In antichità, vi erano dieci soli che sorgevano contemporaneamente, così l'arciere Yi (*Hou Yi* 后羿) ne abbatté nove. Questo mito, come sottolinea Sarah Allan, "assumes the motifs of the ten-suns tradition."²⁵ Tra i temi sottolineati da Allan, ve n'è uno che richiama al discorso dell'albero di gelso e alla catastrofe dell'inondazione: l'albero *fusang* 扶桑 si trova a est – e qui si nota un collegamento con il passo dello *Shanhai jing* circa la montagna a est – ai piedi del quale vi era la Valle del Sole, che conteneva un bacino d'acqua.²⁶ Nel mito, è proprio l'albero di gelso che dà origine alla luce e alla vita. È da esso che i dieci uccelli-sole si alzavano ogni mattina per attraversare il cielo. Di certo, questo mito avvalorava l'ipotesi per cui il *fusang* fosse lo stesso *axis mundi* di cui si discuteva prima.²⁷

È possibile, si domanda Henricks, che il termine potesse, in passato, essere connesso alla mitica montagna Kunlun 崑崙 – anch'essa considerata *axis mundi* in diversi testi dell'antichità, come nel *Chuci* 楚辭²⁸, e nello *Shan hai jing* 山海經²⁹ – e che il nome abbia subito delle modificazioni, sia sul piano fonetico sia su quello grafico, entrando in contatto con la cultura Shang, mutando in *kongsang*.³⁰

Vi è, altresì, da sottolineare un ulteriore dettaglio legato a questo termine. Similmente a Yi Yin, anche il mitico monarca Shaohao 少皞 – presumibilmente figlio dell'Imperatore Giallo, vissuto attorno al ventisettesimo secolo a.C. – è associato al *kongsang*: si dice di lui che risiedesse proprio in un luogo chiamato *kongsang*. Si può notare come i due personaggi condividessero lo stesso primo nome, *zhi* 摯. Ciò può essere interpretato come un indizio che lega le due figure: l'ipotesi di una discendenza del ministro Shang da Shaohao non è da scartare.³¹

Il bosco di alberi di gelso *sang lin*, infine, ha un ruolo fondamentale nel discorso spirituale della cultura Shang. Sembra che fosse proprio il luogo dove i sacrifici per gli antenati venivano officiati.³² Il sito mantenne un'importanza focale per tutta la durata della dinastia e, quando i Zhou si insediarono, permisero ai discendenti dei vinti di stabilirsi vicino al loro luogo sacro, presso Song 宋. È interessante notare che anche il sovrano Tang sia indistricabilmente

²⁵ ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p. 27.

²⁶ Cfr. *Ibidem*.

²⁷ Per una trattazione più dettagliata, si veda MARUBBIO, *Yi Yin*

²⁸ *Chuci* 1/11, 2/8, 4/2, 4/9.

²⁹ *Shanhaijing* (2/46).

³⁰ HENRICKS, "On the Whereabouts", cit. pp. 82 e 90.

³¹ CHEN, "Shenqihua", cit., p. 4.

³² Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 83.

collegato all'albero di gelso: egli, al fine di porre fine a una prolungata siccità, si sacrificò all'interno di un boschetto di gelsi.³³ Stando alla tradizione, quindi, sia ministro che sovrano sono legati all'albero di gelso: il primo vi trovò i natali, il secondo vi terminò la vita. Si potrebbe affermare che il ruolo simbolico giocato dall'albero di gelso fosse quasi identitario per gli Shang: la nascita e la morte due fondatori, ricordati come ministro virtuoso e sovrano benevolo, è strettamente collegata al *kongsang*. Luogo che, forse non per pura coincidenza, lo *Shanhai jing*³⁴ colloca in una valle che prende il nome del sovrano stesso, *Tanggu* 湯谷.³⁵ Alla luce di queste considerazioni, il nesso tra Tang, Yi Yin e l'albero di gelso è, secondo il parere di chi scrive, lampante. A livello speculativo, quel che ci si potrebbe domandare: è possibile che Tang e il suo ministro fossero personificazioni dei miti legati alla nascita della dinastia? Se, infatti, il termine *tang* 湯, che significa 'acqua calda', indicasse il bacino d'acqua che circonda il *kongsang-axis-mundi* di cui discuteva Sarah Allan³⁶, egli potrebbe essere la personificazione dell'alluvione che portò alla nascita di Yi Yin.

In definitiva, si può affermare che, indipendentemente dal vero significato del termine *kongsang*, la nascita di Yi Yin, già nella letteratura pre-Qin, avesse una connotazione mitica e sovranaturale, probabilmente ad enfatizzare la grandezza e le qualità virtuose del personaggio. Chen Hong suggerisce che il significato allegorico del termine sia proprio da ritrovare nella tendenza ad evidenziare la nascita di Yi Yin come un evento non comune, forse anche come premonitrice del grande ruolo che ebbe successivamente nell'assistenza di re Tang.³⁷

Vi è, infine, da rimarcare come i temi che si riscontrano nel mito della nascita di Yi Yin – quali un bimbo abbandonato che, da adulto, diviene un eroe, un'alluvione, il gelso cavo come culla, la distruzione che porta nuova vita, il comando divino che vieta di girarsi verso casa o verso una persona amata e la conseguente punizione per averne disubbidito, la metamorfosi, un cuoco umile come padre adottivo – si possano in verità ritrovare in numerosi miti di eroi e apocalissi in molte mitologie del mondo, come il mito biblico di Mosè, quello greco di Orfeo e molti altri.³⁸

³³ Cfr. *Ibidem*.

³⁴ *Shanhaijing* 9/11.

³⁵ ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p. 28.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ CHEN, "Shenqihua", cit., p. 4.

³⁸ Cfr. Anne BIRREL, *Chinese Mythology an Introduction*, Baltimore etc, Johns Hopkins University Press, 1993.p. 128.

3.2 L'aspetto fisico

In primo luogo, è doveroso accennare all'importanza che ha sempre giocato l'aspetto fisico, e in particolare la fisionomia facciale, nella letteratura cinese e al suo indubbio ruolo allegorico, che mostra le qualità intrinseche e morali della persona descritta, nonché il suo destino.³⁹

Nella concezione tradizionale, una persona il cui aspetto fisico è singolare e bello, non può che avere ottime qualità morali e un roseo futuro. Al contrario, il brutto aspetto è allegoria di un carattere moralmente discutibile e/o di comportamenti negativi.⁴⁰

Nella letteratura pre-imperiale non si trovano che due poveri riferimenti all'aspetto fisico di Yi Yin. Il primo è il secondo passo del capitolo *Feixiang* 非相 (Confutando i Funzionari) del *Xunzi* 荀子⁴¹; mentre il secondo lo si può trovare in un passo del capitolo *jian pian* 諫篇 uno dei capitoli interni (*nei pian* 內篇) dello *Yanzi Chunqiu* 晏子春秋 (Gli annali del maestro Yan).⁴²

Il primo, elenca tutte le caratteristiche fisiche che, nell'immaginario comune dell'epoca, caratterizzarono alcuni dei grandi personaggi del passato, dagli Imperatori della leggenda Yao e Shun, al Duca di Zhou e Tang, tra gli altri. Nel passo si legge che il viso di Yi Yin era completamente glabro, privo di barba e sopracciglia (*mian wu xu mi* 面無須麋). Dal contesto – nel quale troviamo, successivamente, riferimenti al fatto che Yu il Grande zoppicava e che Tang stesso era per metà paralizzato – si può intuire che queste non sono caratteristiche fisiche fortunate. Tuttavia, il paragrafo si conclude con una riflessione, che suggerisce al lettore di non soffermarsi sullo sbrigativo giudizio sull'aspetto fisico (*cha chang duan, bian mei e* 差長短, 辨美惡) quando ci si appresta alla disquisizione sulle qualità morali dei funzionari.

Si può notare come, in contraddizione con quanto si discuteva sopra circa canoni delle descrizioni fisiche nella letteratura pre-Qin, qui Yi Yin appaia con dei lineamenti considerati poco estetici. Ciò, secondo chi scrive, a sottolineare il concetto più ampio affrontato dal maestro Xun in conclusione del passo: non giudicare dalle apparenze.

Contrariamente a quanto si apprende dal passo appena analizzato, il brano 1/22 nel *Yanzi Chunqiu*, descrive uno Yi Yin di carnagione scura e basso, con capelli in disordine e una lunga barba (*hei er duan, feng er ran* 黑而短, 蓬而髯). Descrizione, forse, data per distinguerlo da

³⁹ XU Heng 徐恒, "Xian-Qin shizhuan rongmao pinping zhi wenhua yiyun" 先秦史传容貌品评之文化意蕴 (Implicazione culturale del significato allegorico dell'aspetto fisico nelle biografie storiche pre-Qin), in *Hunan guangbo dianshi Daxue xuebao*, 4, 2016, p. 39-40.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Xunzi* 5/2.

⁴² *Yanzi Chunqiu* 1/22.

Tang, che viene descritto come candido (*zhixi* 質皙), alto e con le sopracciglia che gli crescevano pure sulla sommità del naso. Queste descrizioni minuziose trovano ragione nel permettere al Duca Jing di Qi 齊景公 di distinguere i due figuri, che afferma di aver visto in sogno. Egli, con l'assistenza del maestro Yan – che descrive al Duca l'aspetto di Tang e di Yi Yin– comprende che essi non sono due spiriti del Monte Tai, come erroneamente credeva in precedenza, ma le vestigia della dinastia Shang. I due spiriti, nel sogno, sono irati per la prossima invasione da parte del Duca dei territori Song 宋, discendenti diretti dalla casata di Tang.⁴³

Nella sua ricerca, Marubbio afferma che Yi Yin aveva un'importante gobba a causa degli attrezzi utilizzati da lui come cuoco e come maestro di cerimonie, ossia il tripode *ding* 鼎 e la tavola sacrificale *zu* 俎 che trasportava sempre sulla schiena (*fu* 負).⁴⁴

In conclusione, data la scarsità di fonti sull'argomento e la loro palese contraddizione, non è possibile tracciare una descrizione chiara e univoca dell'aspetto fisico di Yi Yin.



Figura 1: ritratto di Yi Yin. Fonte: Roel STERCKX, *Food, Sacrifice and Sagehood in Early China*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 67.

3.3 Yi Yin e Tang 湯

Come si è introdotto nel secondo capitolo, Yi Yin viene ricordato principalmente in associazione al primo sovrano della dinastia Shang, Tang il Vittorioso. È risaputo che Yi Yin

⁴³ Si veda commentario: “Sibu congkan, Yanzi Chunqiu” 蘇部叢刊·晏子春秋 (Sibu congkan, Annali del Maestro Yan), *Chinese text project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=en&res=77386>), 7 luglio 2022. Questo argomento verrà approfondito successivamente.

⁴⁴ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 94.

lo abbia assistito per diversi anni di regno, consigliandolo e indicandogli la Via (*dao* 道) corretta da seguire, ossia quella degli imperatori predinastici Yao 堯 e Shun 舜.

A riguardo, nella letteratura pre-Qin vi sono numerosi riferimenti che, oltre a narrare come i due si conobbero e si allearono, inseriscono la figura di Yi Yin in diversi paradigmi letterari, quali la ricerca di personale virtuoso (*qiu ren* 求人)⁴⁵; fare giusto uso del ministro alla guisa di uno strumento; il sovrano che, aiutato da un ministro virtuoso, riesce a mantenere il mandato celeste (*tianming* 天命); il saper, da parte del sovrano, ascoltare le rimostranze indirette (*jian* 諫) espresse dal suo ministro.⁴⁶

Prima di apprestarsi alla presentazione dei numerosi brani che toccano i suddetti argomenti, vi è da notare che, in numerose occasioni, questi riportano informazioni contraddittorie o incomplete. Ciò, probabilmente, trova ragione nel ripetuto utilizzo della figura di Yi Yin da parte di maestri di diverse correnti di pensiero – in particolare quelli che la tradizione colloca durante il periodo degli Stati Combattenti (475-221 a.C.) – e di come questi abbiano spesso rimodellato il personaggio storico come base delle loro teorie di buon governo⁴⁷ Come si può notare, nonostante le contraddizioni e le incompletezze, nella letteratura pre-Qin ciò che rimane invariato, e quindi si può identificare come punto fisso tra i riferimenti che trattano di Yi Yin in associazione a Tang, è: a) Yi Yin fu un funzionario del sovrano; b) quest'ultimo ne aveva grande stima e lo considerava come uno strumento senza il quale il buon governo non si sarebbe potuto realizzare; c) Yi Yin, data la sua saggezza e la sua conoscenza della Via degli antichi

⁴⁵ Come sottolinea SCARPARI (a cura di), *Mencio*, cit., 46, “l’importanza di selezionare e promuovere i migliori elementi della società era ben nota agli intellettuali del periodo degli Stati Combattenti, pienamente consapevoli della grande responsabilità che gravava sulle loro spalle a causa dell’inadeguatezza di una classe nobiliare dimostratasi ormai inadatta a fronteggiare la complessa situazione politica e sociale che si era venuta a creare.”

⁴⁶ Il termine *jian*, che significa ‘rimostranza’, indica il comportamento del suddito nei confronti del sovrano per cui il primo, attraverso una critica, un ammonimento, un’opera di persuasione o una proposta, spingeva il secondo verso una specifica decisione. Il concetto prese forma tra i Zhou Occidentali e il periodo degli Stati Combattenti. *Jian* non solo era un metodo accettato e consigliato di governo, ma era anche considerato il miglior modo per proteggere il popolo dagli egoismi del sovrano. Il concetto che doveva guidare i ministri nel consigliare il loro sovrano è riassunto nelle parole *Dao gao yu Jun* 道高於君, ossia che la corretta Via avesse un valore maggiore rispetto al sovrano stesso. Per una trattazione più approfondita, si veda CHEN Qian 陈谦, SUN Shunhua 孙顺华, “Lun Zhongguo gudai jian yi sixiang yu xinxi chuanbi” 论中国古代谏议思想与信息传播 (Discussione sul ruolo del consiglio nella Cina antica e su come venissero veicolate le informazioni), in *Dongfang lunyun*, 3, 2016, pp. 95-100.

Come suggerisce Schaberg, durante il tardo periodo Zhou, i duchi e i sovrani erano costantemente osservati dai loro ministri, il cui compito era quello di esporre dei commenti sull’operato del regnante. I ministri potevano avanzare delle rimostranze (*jian*), che il regnante doveva ascoltare proprio come i suoi sudditi obbedivano ai suoi comandi. Per una trattazione più approfondita, si veda David SCHABERG, *A patterned past Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge, Mass, etc., Harvard University Asia Center, 2001, p. 150.

⁴⁷ XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 218.

sovrano Yao e Shun, è considerato un ministro ideale; d) Tang lo elevò da una condizione umile a figura cardine di governo.

3.3.1 L'incontro

Nel già citato brano *Benwei* 本味 dell'opera di Lü Buwei⁴⁸, si riscontra il resoconto più ricco e dettagliato concernente le vicende che descrivono come Yi Yin entrò a corte Shang e come divenne presto uno dei fidatissimi di re Tang.

Dopo essersi stabilito con il clan degli Youxin ed essere stato affidato a un cuoco ché lo istruisse nell'arte della cucina, Yi Yin crebbe saggio e virtuoso (*chang er xian* 長而賢). Fu allora che Tang della casata degli Shang sentì parlare di lui. Così, desiderando i suoi servigi, mandò un emissario che richiese la sua presenza a corte. Tuttavia, seppur Yi Yin desiderasse servire Tang, il clan glielo proibì. Fu soltanto quando Tang chiese in sposa una ragazza Youxin, forse la figlia del capo clan, che venne permesso a Yi Yin di accompagnare la futura sposa alla corte Shang. Nel testo si legge:

賢主之求有道之士，無不以也；有道之士求賢主，無不行也；相得然後樂。不謀而親，不約而信。

Un sovrano virtuoso che ricerca un funzionario che ha compreso la Via [degli antichi sovrani], non vi è nulla che non utilizzi per trovarlo; allo stesso modo, un siffatto funzionario che ricerca un sovrano virtuoso non vi saranno [strade] che non percorrerà [per servirlo]. [Come nel caso di Tang e Yi Yin] ognuna delle due parti ottenne l'altro e di ciò ne fu deliziata. Seppur non avessero progettato l'incontro, divennero presto intimi come famigliari e si instaurò tra loro una mutua fiducia.⁴⁹

Questo piccolo passo presenta l'incontro tra sovrano e ministro come un evento predestinato. Si potrebbe ipotizzare che, dato che essi sono ricordati come gli eroi che scacciarono il tiranno Jie 桀 della casata dei Xia 夏, il loro incontro fu favorito, se non indotto, dalla volontà celeste, il cui Mandato (*tianming* 天命) aveva già abbandonato Jie per essere concesso a Tang. Ipotesi, questa, che potrebbe essere confermata dagli ultimi versi dell'Ode *Chang fa* 長發 ([Presagi] da lungo manifesti) del Classico delle Odi (*Shijing* 詩經)⁵⁰, in cui si afferma che in passato, nel periodo precedente alla salita al trono di Tang, nel mondo

⁴⁸ *Lüshi Chunqiu* 14/2.

⁴⁹ YIN Zhongrong 尹仲容 (a cura di), *Lüshi Chunqiu Jiaoshi* 呂氏春秋校釋, Taipei, Zhonghua Congshu Weiyuanhui, 1958, pp. 12-13.

⁵⁰ *Shijing* 4/3/4.

imperversavano calamità e pericoli. Così, il cielo reputò Tang degno di essere il futuro Figlio del Cielo, mandandogli un ministro che lo assistesse nell'opera. Questi era A Heng 阿衡, ossia, come si è visto, proprio Yi Yin.

Ciò è altresì avvalorato da un ulteriore passo contenuto del capitolo *Wuhe* 忤合 (Opporsi alla collaborazione) del *Guiguzi* 鬼谷子⁵¹. Qui si afferma che, dopo essersi stabilito da Tang, Yi Yin iniziò a collaborarvi e tale collaborazione era frutto della 'stretta' esercitata dal Mandato Celeste (*tianming zhi qian* 天命之箝).

Sull'evento che descrive l'incontro di queste due figure storiche, esistono altri tre resoconti che entrano in contraddizione con quanto appena descritto.

Il primo riferimento è contenuto nel decimo passo del capitolo *Naner* 難二 (Sulle difficoltà, 2) dello *Hanfeizi* 韓非子⁵², nel quale si afferma che Yi Yin si presentò spontaneamente come cuoco per prestare servizio presso la corte di re Tang. In questo contesto, Yi Yin è descritto come un cuoco, professione vergognosa (*zai suo xiu ye* 宰所羞也) che, dalla sua condizione umile, cerca di innalzarsi in quanto comprende i mali del mondo e pensa di poter essere d'aiuto a colui che risiede in alto.⁵³

Di tutt'altra sfumatura è l'incontro descritto nella sezione *Gengsang chu* 庚桑楚, uno dei capitoli miscelanei del *Zhuangzi* 莊子⁵⁴. Qui il maestro Zhuang si sofferma a discorrere sulle abilità e sui pregi di determinate categorie di persone – come quelle dell'arciere e del saggio. Un arciere è in grado di centrare un uccello che vola, ma, ragiona il maestro, se si pensa al mondo intero come una gabbia, allora l'uccello non avrà modo di fuggire, e non vi sarà la necessità di abbatterlo con una freccia. È con questa metafora che l'uccello intrappolato nel mondo intero viene paragonato a Yi Yin. Egli risulta ingabbiato nel suo stesso *status* di cuoco, costruito da Tang *ad hoc* per il suo ministro. Zhuangzi, infatti, pontifica che il modo migliore per intrappolare l'uccello – allegoria di ciò che si brama –, è quello di fuorviarlo con ciò che esso desidera di più. In questa concezione, Yi Yin è depistato da Tang attraverso ciò che gradisce di più – ossia lavorare come cuoco.⁵⁵ Attraverso questo passo, il maestro Zhuang, ci fa ragionare sull'inconscia prigionia di Yi Yin: ci invita a riflettere sull'apparente armonia dei

⁵¹ *Guiguzi* 6/3.

⁵² *Hanfeizi* 37/10.

⁵³ Si veda il capito 3.8 per una trattazione con maggior spessore di questo argomento.

⁵⁴ *Zhuangzi* 3/1.

⁵⁵ Cfr. GUO Qingfan 郭慶藩 WANG Xiaoyun 王孝魚 (a cura di), *Zhuangzi Jishi* 莊子集釋, Beijing, Zhonghua Shuju, 1978, p. 814. Il passo del *Zhuangzi* così recita: “是故非以其所好籠之而可得者，無有也。”

rapporti interpersonali di due figure che la storiografia descrive come una coppia affiatata, la cui unione deliziava entrambi, come si è visto nel passo 14/2 del *Lüshi Chunqiu*.

Questa versione dell'incontro tra sovrano e ministro, nella quale Yi Yin non desidera già stare al fianco del suo signore, ma venga imbrogliato e ingabbiato da quest'ultimo attraverso un'esca, sembra essere del tutto unica e che crei un netto contrasto con gli altri resoconti presentati in questa sezione.

Il terzo passaggio che descrive del loro incontro, seppur molto simile a quello del *Benwei*, differisce di un dettaglio. Il discepolo Wan Zhang 萬章 chiede al maestro Meng, in un passo del capitolo *Wan Zhang shang* 萬章上 del *Mengzi* 孟子⁵⁶, se fosse vero quel che molti affermano, ossia che Yi Yin era un cuoco a servizio di Tang. Il maestro Meng nega ciò, spiegando che, in verità, Yi Yin era un contadino che lavorava per gli Youxin⁵⁷, deliziando nella Via di Yao e Shun. Tang, venutolo a sapere, lo volle tra i suoi consiglieri. Tuttavia, in risposta a un emissario che lo invitava a corte, Yi Yin si dimostrò disinteressato, già soddisfatto di quel che possedeva. Il contadino Yi Yin accettò solamente dopo il terzo invito di Tang, chiedendosi:

與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？

Potrei continuare a vivere in questi campi e dilettermi nella Via di Yao e Shun, ma perché non dovrei far di questo sovrano un nuovo Yao o Shun? Perché non dovrei far di questo popolo il popolo di Yao e Shun?⁵⁸

Vediamo, quindi, un Yi Yin meno umile, che, conscio della Via della quale si servirono i due sovrani pre-dinastici Yao e Shun, decide di prestare le sue conoscenze a chi detiene il potere, al fine di elevarlo a nuovo sovrano illuminato e uomo esemplare (*junzi* 君子). Yi Yin, facendo riferimento alla Via di Yao e Shun, sottintende le cinque virtù cardinali – che prendono il nome di cinque costanti, *wu chang* 五常 –, ossia benevolenza (*ren* 仁), rettitudine (*yi* 義), ritualità (*li* 禮), saggezza (*zhi* 智) e sincerità (*xin* 信).⁵⁹

⁵⁶ *Mengzi* 5A/7.

⁵⁷ Sull'identità di cuoco di Yi Yin, si veda il capitolo 3.6.

⁵⁸ LI Xueqin 李學勤, LIAO Mingchun 廖明春, SUN Shi 孫奭, ZHAO Qi 趙岐 (a cura di). *Mengzi Zhushu*. 孟子注疏 (Commento e sotto-commento al Mengzi, 2 voll.), Taibei, Taiwan Guji Chuban Youxian Gongsi, 2001, p. 307.

⁵⁹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., pp. 142-143.

3.3.2 La nomina a ministro

Differenti da queste versioni, senonché concordi con la versione presente nel *Benwei*⁶⁰, sono i due brevi riferimenti entrambi contenuti nel capitolo *Shangxian* 尚賢 (Stimare i virtuosi) del *Mozi* 墨子⁶¹. Nel primo brano si narra di come Yi Yin, qui chiamato con il suo nome proprio Yi Zhi 伊摯, già consigliere personale della figlia del clan Youxin, fosse un abile cuoco. Grazie a queste sue qualità, Tang lo prese sotto la sua custodia, elevandolo a suo ministro (*ju yiwei ji xiang* 舉以為己相). Tang, grazie a lui, riuscì a reggere il governo del *tianxia* e a governare il suo popolo.

Nel secondo passo, Yi Yin è descritto come il tutore o pedagogo (*shi pu* 師僕) della figlia del clan Youxin, la quale lo fece istruire nell'arte culinaria. Tang, quando lo ottenne, lo elevò (*ju zhi* 舉之) conferendogli la carica di *Sangong* 三公 – letteralmente, Tre Duchi, “a collective reference to dignitaries who were officially considered the 3 paramount aides to the ruler and held the highest possible ranks in the officialdom”⁶². Non è chiaro se a Yi Yin furono affidati tutti tre gli uffici o solamente uno dei tre. Mayvis Lavonne Marubbio suggerisce che il termine sia analogo a *siyue* 四岳, che può essere inteso come i Capi Quattro delle Montagne, oppure, seguendo l'interpretazione che James Legge dà nello *Shangshu* 尚書, [Presidente] delle Quattro Montagne.⁶³ Durante la dinastia Zhou, il termine indicava le tre più alte cariche presenti a corte. Esse facevano riferimento ai tre aspetti governativi cardine dell'epoca Zhou: quello militare (*Taishi* 太師), quello consultivo (*Taifu* 太傅) e quello protettivo (*Taibao* 太保).⁶⁴

Successivamente, il sovrano gli ordinò di reggere il governo del *tianxia* e di governare tutto il popolo. Tang fece ciò in modo tale da, adottando le sue parole, utilizzare i piani e i metodi di Yi Yin (*wei fa qi yan, yong qi mou, xing qi dao* 惟法其言, 用其謀, 行其道), al fine poter portare beneficio al cielo, agli spiriti e al popolo.

In un passo del *Junshi* 君奭 nello *Shangshu* 尚書⁶⁵, è interessante notare come la stessa figura venga chiamata con due epiteti differenti. Il primo è Yi Yin, quando il testo si riferisce al ministro che aiutò Tang ad eguagliare il Cielo in virtù. Il secondo è Bao Heng 保衡 (Heng

⁶⁰ *Lüshi Chunqiu* 14/2.

⁶¹ *Mozi* 2/1.

⁶² Charles O. HUCKER, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985., p. 399, lemma 4871.

⁶³ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 143, nota 41.

⁶⁴ *Ivi.*, p. 144

⁶⁵ *Shangshu* 4/18.

il Protettore), in riferimento a Yi Yin come ministro di Tai Jia 太甲.⁶⁶ Questo potrebbe forse essere interpretato come un indizio che guida verso l'ipotesi per cui, sotto il regno di Tai Jia, Yi Yin avesse assunto solo una delle tre cariche, ossia quella di *Taibao*.

Un altro chiaro riferimento alla carica di *Sangong* si trova nel *Zhanguo ce* 戰國策, nella quarta sezione del capitolo dedicato alle strategie dello stato di Zhao (*Zhao ce* 趙策). Qui, viene riportato che, quando ancora il suo nome non era noto, Yi Yin ricevette la carica di *Sangong*.

Nell'ultimo brano del *Benwei*⁶⁷, troviamo la descrizione di un grande sacrificio officiato da Tang. Molto probabilmente, l'atto rituale ebbe lo scopo di siglare ufficialmente la sua associazione con il nuovo ministro. Tang, con il sangue del maiale sacrificato, ricoprì Yi Yin con l'intento di scacciare i mali presagi.⁶⁸ Solamente dopo questo evento, egli entrò ufficialmente a far parte della corte di Tang.

In seguito, prosegue il *Lüshi Chunqiu*, Tang e il suo ministro affrontarono numerosi pericoli e difficoltà sempre al massimo delle loro capacità. Tang e Yi Yin, in questo passo, incarnano i modelli di sovrano benevolo e saggio ministro⁶⁹ che, attraverso un'impeccabile collaborazione, riescono ad affrontare problemi e a mantenere il diritto di governare nelle mani del sovrano.

Vi è da notare, tuttavia, che, molto probabilmente, l'officiarsi del sacrificio non fu sufficiente affinché il nuovo arrivato assumesse, *de facto*, la carica di ministro. Infatti, seguendo le affermazioni del maestro Meng contenute nel secondo capitolo dedicato a *Gong Sun Chou* 公孫丑下⁷⁰, si scopre che Tang, *in primis*, studiò presso Yi Yin (*xue yan* 學焉) e solo in un momento successivo lo fece suo ministro (*er hou chen zhi* 而後臣之). In altri termini, similmente a come si è visto in precedenza del rapporto tra Yi Yin e la figlia Youxia descritto nel *Mozi* 2/3, Yi Yin svolse il ruolo di tutore e maestro. Ciò viene altresì confermato in un

⁶⁶ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 145-146

⁶⁷ *Lüshi Chunqiu* 14/2.

⁶⁸ Sembra che in antichità, il sangue avesse un significato simbolico notevolmente importante. *Qi* 氣 e sangue, come fa notare Roel Sterckx, sono spesso distinti dal *xueqi* 血氣, un agente sia fisico e sia morale presente in tutte le creature viventi, determinato da entrambi gli elementi. Il *qi* rappresentava una forma di 'energia' positiva, il sangue, al contrario, era visto come un elemento negativo. In altri contesti, il sangue è descritto come la forma che il *jingqi* 精氣 (*qi* puro) assume quando un essere vivente è in vita. Questo dualismo associa lo sviluppo delle energie spirituali con la presenza del sangue nel corpo umano. In numerosi testi, infatti, si dice che lo *xueqi* fosse il motore che dava la facoltà di provare emozioni. Ciò attribuiva la capacità di questa qualità anche a esseri viventi non umani. È questa la ragione per cui l'oblazione di sangue durante i riti sacrificali svolgeva un ruolo focale nella Cina antica. Il sangue, in questo contesto, era percepito come una forza rigenerativa, con il potere di dare vita, ma anche *agency*. Per una trattazione più approfondita, si veda Roel STERCKX, *The Animal and the Deamon in Early China*, Albany, SUNY Press, 2002.

⁶⁹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 150.

⁷⁰ *Mengzi* 2B/2.

passo del *Zun shi* 尊師 (Rispettare i maestri) del *Lüshi Chunqiu*.⁷¹ Qui si afferma che, similmente a molti altri sovrani e ministri vissuti prima e dopo di Tang e Yi Yin, essi ebbero un rapporto che si può riconoscere nella dicotomia allievo-alunno. Tang, secondo il passo, prese Yi Yin (qui chiamato Xiao Chen 小臣) come maestro e non vi fu mai un momento in cui gli mancò di rispetto (*Tang shi Xiao Chen, [...] wei you bu zun shi zhe ye* 湯師小臣 [...] 未有不尊師者也). Questo indica che, prima di essere certo delle sue abilità, Tang volle testare Yi Yin, non facendolo suo ministro “until he had demonstrated that he was capable of instructing and guiding Tang”⁷². Il sovrano, si potrebbe ipotizzare, fu convinto della saggezza del futuro ministro solo dopo che questi ebbe disquisito a riguardo della perfezione ultima dei sapori (*zhiwei* 至味) come si vede nell’ultima sezione del *Benwei*.⁷³

3.3.3 Uno “strumento” per il buon governo

Molti riferimenti descrivono Yi Yin come un semplice strumento, che Tang utilizzò per riportare la pace nel *tianxia* e per mantenere la Via corretta. Ciò si evince dal lessico utilizzato dai testi che saranno analizzati a breve: termini come ‘utilizzare’ / ‘servirsi di’ (*yong* 用) e ‘oggetto’ (*ju* 具) sono largamente impiegati.

Un esempio è il passo contenuto nel *Jiebi* 解蔽 (Delucidazione sugli Errori) del *Xunzi*.⁷⁴ Tang, forte dell’esperienza rovinosa di Jie, riuscì a governare il proprio cuore con prudenza (*zhu qi xin er shen zhi zhi* 主其心而慎治之) così da potersi servire di Yi Yin per lungo tempo (*neng chang yong Yi Yin* 能長用伊尹).⁷⁵ Attraverso l’ausilio del suo ministro, Tang fu in grado di non perdere mai la corretta Via. Fu proprio grazie a Yi Yin, ci spiega questo passo, che il sovrano Shang prese il posto di Xia Jie, ricevendo tutte le nove regioni – *jiuzhou* 九州, ossia il *tianxia* nella sua interezza – da governare.

Un’egual analogia si trova nel passo *Jubei* 具備 (Condizioni necessarie e sulla preparazione) degli Annali di Lü Buwei⁷⁶, nel quale viene ricordato di quanto Tang si trovò in pericolo presso Yi 鄴 e presso Bo 亳⁷⁷. Ciò accadde perché Yi Yin soggiornava ancora tra i

⁷¹ *Lüshi Chunqiu* 4/3.

⁷² MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., pp. 150-151.

⁷³ La sezione di riferimento sarà analizzata nel capitolo 3.6.

⁷⁴ *Mozi* 21/3.

⁷⁵ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 150-151.

⁷⁶ *Lüshi Chunqiu* 18/8.

⁷⁷ *Yi* era un piccolo feudo fondato da Tang stesso, mentre *Bo* fu la prima capitale dinastica degli Shang. Seppur si possa pensare che la frase faccia riferimento al lungo periodo di siccità che caratterizzò il regno di Tang, il

cuochi e non poté aiutare il suo sovrano. Yi Yin viene qui identificato come uno strumento (*ju* 具), necessario per acquisire gloria e fama (*li gong ming* 立功名), nonostante Tang possedesse già i giusti valori e la saggezza. La strumentalizzazione del personaggio è resa più concreta attraverso l’analogia iniziale, nella quale viene spiegato che, se i mitici arcieri Yi 羿 e Fengmeng 逢蒙 avessero posseduto un arco privo di corda, non sarebbero stati in grado di colpire il centro del bersaglio.

Un esempio dello stesso genere si può trovare nel capitolo 17/5 del *Lüshi Chunqiu*, il *Zhidu* 知度 (Comprendere la Misura). Qui viene presentato quello che è uno dei più grandi problemi dei sovrani del passato, ossia fare buon uso dei propri sottoposti. Essi devono essere come il traghettatore che, senza la sua barca, non potrebbe guada il fiume (*jue jiang zhe tuo yu chuan* 絕江者託於船); come un viaggiatore che, senza l’ausilio di un cavallo purosangue, non potrebbe raggiungere in breve tempo luoghi lontani (*zhi yuan zhe tuo yu ji* 致遠者託於驥). Allo stesso modo, un sovrano deve contare sull’ausilio di uomini virtuosi che lo circondano (*Bawang tuo yu xian* 霸王託於賢). Qui, la ripetizione dello stesso verbo *tuo* 託 – ‘affidarsi a’, ‘dipendere da’, ‘contare su’ – rende il parallelismo tra la barca, il purosangue e il ministro virtuoso, il cui unico scopo è quello di essere strumento per la realizzazione e il successo del suo signore. Yi Yin è, prosegue il passo, il garante per ottenere il giusto Dao, grazie al quale è possibile sostenere gli altari della Terra e del Suolo, nonché lo strumento attraverso cui il Cielo scopre l’esistenza di Tang, futuro Figlio del Cielo.

Lo stesso parallelismo lo si trova nel capitolo *Jian jie shi chen* 姦劫弑臣 dello *Hanfeizi*.⁷⁸ Il passo afferma che per superare un sentiero montano particolarmente ripido è necessario che il carro sia trainato dai cavalli più forti; per guada le asperità del fiume, sono necessari un’imbarcazione e un remo. Alla stessa guisa, attraverso giuste leggi e punizioni adeguate, è possibile accedere alla posizione di Egemone (*ba* 霸). Solamente attraverso il giusto bilanciamento tra leggi, ricompense e punizioni, un sovrano può operare nel buon governo e avere successo. È in questo contesto che Yi Yin diviene lo strumento di Tang: egli sembra personificare il bilanciamento di queste tre condizioni, in quanto si dice che non appena Tang lo ottenne, riuscì a diventare sovrano e a sconfiggere Jie.

riferimento non risulta chiaro. Per di più, ciò non avrebbe un nesso cronologico con la narrazione. Infatti, in questo passo si fa riferimento a un periodo di tempo prima della salita sul trono di Tang. Si potrebbe pensare che sia un riferimento al periodo di prigionia di Tang, quando venne catturato da Jie, anche sei luoghi non sembrano corrispondere. Per un approfondimento, si veda Lü Fang 吕方, “Shang Tang Mie Xia de zhanlüe zhanmu” 商汤灭夏的战略战术 (Tattiche utilizzate da Shang Tang per sconfiggere Xia Jie), in *Wenshi tiandi*, 2021.

⁷⁸ *Hanfeizi* 14/5.

Infine, anche nel capitolo *Guiyi* 貴義 (Avvalorare Yi) del *Mozi*⁷⁹ – la cui trattazione sarà approfondita nella sezione che discute delle qualità di Yi Yin come ministro esemplare – viene dipinta un'allegoria simile. Nel passo è Tang che parla con un suo cocchiere, un figlio della famiglia Peng 彭, il quale dubita delle qualità di Yi Yin. Tang parla a favore del suo ministro, affermando che non solo egli oramai appartiene al suo regno, ma che è per esso un'utile medicina, attraverso la quale si può affinare l'udito e migliorare la vista. Tang, per di più, afferma, attraverso una domanda retorica, che senza l'ausilio di quella medicina – ossia di Yi Yin stesso – egli non avrebbe potuto divenire un buon regnante.

3.4 Yi Yin e Xia Jie 夏桀

Jie, o Jie Gui 桀癸, ultimo re della dinastia pre-imperiale Xia, è considerato sia dalla storiografia sia dalla tradizione come un sovrano crudele e privo della giusta Via che dovrebbe caratterizzare ogni sovrano. Per questo viene ricordato come un sovrano del quale non si dovrebbe seguire l'esempio. Egli, alla pari di re Zhou, ultimo della dinastia degli Shang (*Shang Zhou* 商紂), a causa del suo malgoverno perse il diritto di regno conferito alla sua casata dal Cielo. Jie divenne il modello di sovrano crudele e privo del desiderio di portare beneficio al popolo; per cui il Cielo se ne sbarazzò, essendo il suo regno retto secondo le norme del Mandato Celeste.⁸⁰

Nel capitolo *Shenda* 慎大 (La Prudenza necessaria per gli Stati di larghe dimensioni) degli Annali di Lü Buwei, Jie viene così descritto:

桀為無道，暴戾頑貪，天下顛恐而患之。

Le azioni del sovrano Jie di Xia erano prive del Dao: egli era violento e crudele, ignorante ed avaro; tutto sotto il Cielo tremava dal terrore e soffriva a causa sua.⁸¹

Un'ulteriore narrazione legata alla figura di questo sovrano si trova nel capitolo *Jiebi* 解蔽 (Delucidazione sugli Errori) del *Xunzi*. Qui, egli è annoverato tra i sovrani che più errarono nella storia. Secondo il testo,

桀蔽於末喜、斯觀，而不知關龍逢，以惑其心，而亂其行。

⁷⁹ *Mozi* 12/2.

⁸⁰ Si veda *Mengzi* 5/6. Il testo originale recita: “繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也。”

⁸¹ YIN (a cura di), Lüshi, cit., p. 27.

Jie errò nell'affidarsi a Mo Xi⁸² e a Siguan, senza voler ascoltare Guan Longfeng. Ciò indusse il suo cuore in errore e creò caos nel suo agire.⁸³

Per quanto concerne Guan Longfeng, più avanti nello stesso testo (come anche in un passo del *Zhuangzi*⁸⁴) si scopre che venne ucciso proprio da Jie, suo sovrano. Ciò perché egli coltivò la propria persona e dimostrò simpatia nei confronti del popolo al fine di alleviare le sofferenze, dovute dall'oppressione operata da Jie. In seguito alla sua uccisione, il malcontento aumentò tra il popolo, ma nessuno osava affrontare Jie direttamente.⁸⁵

A riguardo di Mo Xi, archetipo della donna depravata⁸⁶, sappiamo che fu la concubina del sovrano. È una delle protagoniste del settimo capitolo dello *Lienü zhuan* 列女傳, *Nie bi* 孽嬖, dove si afferma che lei era “molto bella d'aspetto, ma anche di poca virtù, intrigante, perfida e priva di principî.”⁸⁷ Mo Xi, inoltre, “amava mostrarsi in pubblico con berretto da ufficiale e spada al fianco”⁸⁸. Di lei si dice, inoltre, che fu la causa della depravazione del sovrano, che “rinunciò ai principî di ritualità e giustizia per sprofondare al suo fianco nella lussuria.”⁸⁹

Infine, non vi sono riferimenti chiari riguardanti la figura di Siguan 斯觀 nella letteratura pre-Qin e Han.

Nonostante ciò, come si legge sempre nello stesso passo del *Lüshi Chunqiu*⁹⁰, Jie ostentava di possedere grande virtù e affermava con orgoglio di compiere atti benigni. Il governo dissoluto di Jie è, inoltre, descritto nel passo dedicato al giuramento pronunciato da Tang (*Tang shi* 湯誓 – Giuramento di Tang) nello *Shangshu*⁹¹, nel quale Tang cerca di convincere il suo popolo a combattere al suo fianco, informandolo di come il sovrano Jie abbia obbligato il suo popolo a interrompere il lavoro, per poi poterlo sfruttare⁹² e ampliare il suo esercito; inoltre, di come abbia esercitato oppressione sul proprio Stato. Il popolo di Xia, continua Tang, aveva sviluppato indolenza e aveva abbandonato qualsiasi tipo di cooperazione

⁸² Altrimenti chiamata Meixi 妹喜.

⁸³ LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Xunzi Zhu Zi Zhuzi Suoyin* 荀子字索引 (Concordanza al Xunzi). Xianggang: Shang Wu Yin Shu Guan, 1996, p. 102.

⁸⁴ Si tratta del *Ren jianshi* 人間世 (Uomini nel mondo, associati ad altri uomini), in *Zhuangzi* 3/6.

⁸⁵ Cfr. *Lüshi Chunqiu* 15/1.

⁸⁶ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 90

⁸⁷ LIU Xiang, FRACASSO Riccardo (a cura di), *Quindici Donne Perverse Il Settimo Libro Del Lienu Zhuan*, Costabissara, A. Colla, 2005, p. 27.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Lüshi Chunqiu* 15/1.

⁹¹ *Shangshu* 3/1.

⁹² Si dice che, al fine di sfruttare la forza lavoro del suo popolo per rafforzare il proprio esercito, Jie abbia ordinato l'interruzione della produzione agricola, imponendo una leva obbligatoria. Cfr. *Shangshu*, *Tang shi* (3/1/1).

con il sovrano. Tuttavia, concordemente a quanto viene affermato nello *Shenda*, nessuno aveva osato opporsi, aspettando la morte del sovrano.

Nei testi a stampa dell'ultimo periodo Zhou non si evince un chiaro riferimento al rapporto tra Yi Yin e Jie, tranne per i brevi accenni che confermano la permanenza del ministro di Tang presso la corte Xia. Nel *Mengzi Gaozi xia* 告子下⁹³, si dice che Yi Yin rimase nella corte di Jie per cinque anni, per poi rimanere altri cinque in quella di Tang. Secondo altri riferimenti, invece, Yi Yin vi rimase solamente tre anni.⁹⁴

Una conferma della permanenza di Yi Yin presso Jie si trova in un testo particolarmente antico, il Classico dei Documenti (*Shangshu* 尚書). Nel capitolo intitolato *Yin zheng* 胤征 (Spedizione Punitiva [di Yin])⁹⁵, abbiamo notizia di come Yi Yin lasciò Bo 亳, prima capitale Shang, per recarsi presso il territorio della casata Xia. Il testo non fornisce indicazioni circa il motivo della sua partenza, ma informa che presto Yi Yin provò un senso di disgusto nei confronti del sovrano (*ji chou you Xia* 既丑有夏) e per questo motivo fece ritorno a Bo. Egli, durante la strada del ritorno, si imbatté in Ru Jiu 汝鳩 e Ru Fang 汝方 (o 房), che Kong Anguo descrive come due virtuosi ministri di Tang.⁹⁶ A riguardo, lo *Shangshu* postula che Yi Yin abbia scritto due testi a loro omonimi.

Il motivo dell'improvviso distacco di Yi Yin è da cercarsi nel passo precedentemente citato del *Lüshi Chunqiu*, lo *Shenda*⁹⁷, nel quale viene descritto che, a causa dei comportamenti dissoluti di Jie, Tang era titubante sul da farsi e temeva per le sorti del suo popolo; inoltre, egli piangeva per l'assenza di pace nel mondo.⁹⁸ Di conseguenza, ordinò a Yi Yin di recarsi da Jie al fine di comprendere meglio la situazione a corte Xia. Per non destare sospetti, Tang mandò un emissario alla corte Xia, che annunciava l'arrivo di Yi Yin, dicendo che era stato cacciato perché reo di una colpa imprecisata.⁹⁹ Questo passaggio trova un felice collegamento con un

⁹³ *Mengzi* 6B/26.

⁹⁴ Si veda, per esempio, il passo dello *Shenda* del *Lüshi Chunqiu* (15/1).

⁹⁵ *Shangshu* 2/4.

⁹⁶ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), "Shangshu Zhengyi", cit., p. 225. Il commentario afferma che: "鳩房二人，湯之賢臣也。"

⁹⁷ *Lüshi Chunqiu* 15/1.

⁹⁸ Cfr. LÜ, *The annals of Lü Buwei*, cit., pp. 337-339: "乃惕懼，憂天下之不寧".

⁹⁹ Questo passaggio del *Lüshi Chunqiu* contiene un curioso collegamento con il manoscritto appartenente alla collezione della Qinghua University, il *Chi jiu zhi ji Tang zhi wu* 赤鳩之集湯之屋. Il testo nel manoscritto, che, come si vedrà in una sezione a parte, può essere paragonato a livello di stile a un *xiaoshuo* 小說, descrive come Yi Yin sia effettivamente reo di aver bevuto la zuppa che lui stesso aveva preparato per Tang. Per questo motivo il sovrano lo caccia e il ministro trova asilo presso la corte Xia. È da evidenziare, tuttavia, che questo testo ha una grande divergenza con quanto viene scritto nello *Shenda*: Yi Yin qui è veramente colpevole e non si tratta di una finzione messa in atto da Tang per fuorviare il sovrano nemico. Forse, come suggerisce Sarah Allan, il testo non ha per nulla un carattere storico o politico, ma, a riconferma dell'ipotesi che il testo sia in effetti un *xiaoshuo*, si

brano contenuto nell'ultimo capitolo *Yong jian* 用間 del *Sunzi Bingfa* 孫子兵法¹⁰⁰, nel quale si discute su come adoperare le spie. In questo passo si legge che Yi Yin – qui chiamato con il suo nome Yi Zhi – venne mandato presso la corte Xia come spia, per carpire informazioni utili e permettere a Tang di soverchiare il malgoverno di Jie.

Dopo tre anni, prosegue lo *Shenda*, Yi Yin fece ritorno alla corte Shang e così presentò la situazione dell'ormai decadente dinastia Xia:

桀迷惑於末嬉，好彼琬、琰，不恤其眾，眾志不堪，上下相疾，民心積怨，皆曰『上天弗恤，夏命其卒』。

Jie è fuorviato dalle parole di Mo Xi, ama le concubine Wan e Yan¹⁰¹ e non supporta il proprio popolo. Le persone non possono sopportare oltre questo trattamento. I superiori e i sudditi assumono un mutuo atteggiamento di feroce arroganza mentre nel cuore del popolo è coltivato il risentimento. Molti affermano: 'Il Cielo non ci assiste, ma il governo Xia organizza il suo esercito!'¹⁰²

Avendo così dimostrato la sua fedeltà alla causa Shang, Yi Yin strinse un patto con Tang, ordendo un piano per annientare Jie.

Yi Yin ritornò, quindi, alla corte nemica per carpire ulteriori informazioni. Durante questa seconda visita, la spia di Tang parlò con la concubina reale Mo Xi, che gli raccontò il sogno fatto da Jie la notte precedente:

今昔天子夢西方有日，東方有日，兩日相與鬥，西方日勝，東方日不勝。

Stanotte il Figlio del Cielo ha sognato che nel cielo vi erano due Soli, uno a ovest e uno a est. I due soli si scontrarono e vinse quello che sorgeva a ovest.¹⁰³

Questo dialogo tra Yi Yin e Mo Xi lascia supporre che i due, dopo i primi tre anni di permanenza del primo, fossero diventati piuttosto uniti.¹⁰⁴ Inoltre, si potrebbe ipotizzare che le

tratta di una *historiola*, ossia “a mythical narration that made use of well-known figures from historical legend” (Sarah ALLAN, “When Red Pigeons Gathered on Tang’s House!: A Warring States Period Tale of Shamanic Possession and Building Construction Set at the Turn of the Xia and Shang Dynasties”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, 3, 2015, pp. 419–38). Da questo punto di vista, potrebbe essere totalmente naturale che, nel rinarrare una storia ormai consolidata, l'autore del testo contenuto nel manoscritto, abbia voluto rimaneggiare il motivo della partenza di Yi Yin dalla capitale Shang. Si rimanda alla sezione 4.1.3 di questo elaborato.

¹⁰⁰ *Sunzi Bingfa* 13/5.

¹⁰¹ Le due figure trovano menzione nel testo manoscritto *Yin zhi* 尹至, appartenente al *corpus* della Qinghua. Si veda la sezione 4.1.3 di questo elaborato.

¹⁰² YIN, *Lüshi*, cit., p. 27.

¹⁰³ *Ivi.*, p. 28.

¹⁰⁴ Cfr. Li Yujie 李玉潔, “Cong ‘Qinghuajian Yin zhi’ zhiyi ‘Shangzu yuanyu xifang shuo’” 從《清華簡·尹至》質疑“商族源於西方說”。”(La questione sull'origine occidentale degli Shang a partire dallo studio del manoscritto della Qinghua ‘Yin zhi’), in *Zhongyuan wenhua yanjiu*, 5, 1, 2017, p. 10.

parole della concubina trovino ragione in un patto stipulato con Yi Yin, al fine di soverchiare Jie.¹⁰⁵ Nonostante ciò non venga confermato dai testi presi in analisi, potrebbe essere considerato veritiero, in quanto la concubina è considerata la causa della perdita del Dao da parte di Jie.

Il dialogo tra Yi Yin e Mo Xi risulta essere di notevole importanza, in quanto contiene un'allegoria tra due sovrani nemici, Jie di Xia e Tang di Shang, e la figura del Sole. Il Sole, 日, nello *Shuowen Jiezi* 說文解字¹⁰⁶, è spiegato con il termine *shi* 實, ossia 'frutto', 'pieno', 'abbondante', ma anche 'sincero' e 'onesto'.¹⁰⁷ I sovrani sono quindi associati al Sole. Un chiaro riferimento a questo concetto è contenuto nel sopracitato brano dello *Lienü zhuan*: Guan Longfeng, il ministro ucciso da Jie, ammonì Jie affermando: "Un sovrano che rinnega la Via è destinato a perire."¹⁰⁸ In tutta risposta, il sovrano gli scrisse che il Sole non poteva morire e che se ciò fosse successo, egli sarebbe morto con esso.

La stessa allegoria si ritrova sia nel *Zhushu Jinian* 竹書紀年¹⁰⁹ sia nel *Bowu zhi* 博物志.¹¹⁰ Il primo documenta un fenomeno naturale del tutto eccezionale accaduto durante il regno di Jie: l'apparizione di tre soli in cielo. Il secondo, invece, ne documenta 'solo' due, uno che tramontava a ovest e uno che sorgeva a est: fu la divinità del Fiume Giallo a confermare che il sole sorgente rappresentava Tang, mentre quello tramontante Jie.¹¹¹

Tornando, ora, al passo dello *Shangshu*, si può affermare che, indipendentemente dall'effettivo ruolo svolto dalla concubina Mo Xi¹¹², Yi Yin informò Tang su quanto aveva appreso, ossia il contenuto del sogno di Jie. Identificando i due sovrani con i Soli, Yi Yin suggerì a Tang di invadere i territori di Jie da ovest e non da est.¹¹³ Si può notare che Yi Yin comprese subito il significato del sogno, seppur fosse originariamente velato in quanto appartenente alla dimensione onirica. In epoca Shang, l'oniromanzia era annoverata tra le pratiche divinatorie delle prime civiltà della Cina¹¹⁴, quindi si può avanzare l'ipotesi per cui Yi

¹⁰⁵ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, p. 90; LI, "Cong 'Qinghuajian, Yin zhi', cit., p. 10.

¹⁰⁶ XU Shen 許慎, Duan Yucai 段玉裁 (a cura di), *Shuo wen jie zi zhu* 說文解字注 (Commento alla discussione sulle grafie e spiegazione dei caratteri), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1983.

¹⁰⁷ Ciò, potrebbe essere ricondotto al parallelismo tra il carattere che scrive il nome del sovrano Tang, 湯, e il concetto filosofico *yang* 陽 e quello del ministro Yi Yin, 尹, con il concetto *yin* 陰. Si veda il capitolo 3.10.

¹⁰⁸ LIU, FRACASSO, *Quindici Donne Perverse*, cit., p. 27

¹⁰⁹ *Zhushu Jinian* 1.23.16.

¹¹⁰ *Bowuzhi* 7/4.

¹¹¹ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, pp. 77-78.

¹¹² Figura che, da parte di chi scrive, rimane fin troppo oscura per poter confermare o confutare quanto riportato in precedenza su un possibile patto tra lei e Yi Yin.

¹¹³ Sulla geografia delle città Shang e Xia, si veda LI, "Cong 'Qinghuajian, Yin zhi', cit., p. 8-12.

¹¹⁴ FRACASSO, "Divinazione e religione", cit., p. 558.

Yin fosse, *de facto*, un divinatore; ruolo spesso associato al termine ombrello *wu* 巫, indicativamente tradotto con ‘sciamano’.

Nell’approfondita analisi sul manoscritto della collezione di listarelle di bambù dell’Università Qinghua, il *Chi jiu zhi ji Tang zhi wu* 赤鳩之集湯之屋, Sarah Allan¹¹⁵ esamina il ruolo di Yi¹¹⁶ 易. Si potrebbe quindi ipotizzare che il ministro di Tang sia stato in grado di interpretare il sogno di Jie proprio grazie alle sue qualità sciamaniche? È quindi il passo del *Lüshi Chunqiu* un implicito riferimento a questa sua capacità?

In seguito, continua lo *Shenda*, Tang condusse il suo esercito contro Jie, seguendo le indicazioni fornitegli da Yi Yin e, quindi, entrando nei confini di Xia da ovest. Fu proprio grazie al sogno premonitore che Tang poté sconfiggere il rivale senza nemmeno sfoderare le armi: Jie si diede alla fuga, in seguito alla quale perì in un deserto.

L’evento è introdotto anche nel Classico dei Documenti, nel capitolo *Tang shi* 湯誓 (Il Giuramento di Tang)¹¹⁷ e nel secondo passo dedicato alle strategie dello stato di Yan (*Yan er* 燕二) dello *Zhanguo Ce* 戰國策.¹¹⁸ Entrambi questi passaggi confermano la vittoria di Tang su Jie, ma non accennano a una resa incondizionata da parte di quest’ultimo. Fanno, invece, riferimento alla battaglia che si consumò nel luogo chiamato Mingtiao 鳴條, dove i due eserciti si scontrarono e Tang prevalse.

Per quanto concerne il complotto ordito tra Tang e Yi Yin, vi sono due passi di cui si può dare per scontato, a livello filologico, un rapporto genetico, data la loro quasi equipollenza. Questi sono un brano contenuto nel capitolo *Lisu* 離俗 (Abbandonare le Tradizioni) del *Lüshi Chunqiu*¹¹⁹ e un brano nel capitolo *Rangwang* 讓王 (Abdicare) del *Zhuangzi*.¹²⁰ Entrambi i brani presentano una situazione lievemente differente da quella descritta finora: Tang era alla ricerca di un uomo virtuoso che potesse aiutarlo a pianificare la caduta del regno Xia. Secondo la versione di entrambi i testimoni, egli chiese aiuto sia a Bian Sui 卞隨 sia a a Wu Guang 瞿光 (anche chiamato 務光), due saggi eremiti. Entrambi, tuttavia, rifiutarono di aiutarlo. Tang, quindi, chiese al secondo se potesse dirgli quel che sapeva riguardo a Yi Yin. Wu Guang rispose

¹¹⁵ Cfr. ALLAN, “When Red Pigeons”, cit., pp. 419–438.

¹¹⁶ Un’analisi approfondita sarà dedicata a questa questione nel capitolo 4.

¹¹⁷ *Shangshu* 3/1.

¹¹⁸ *Zhanguo ce* 9.2.3.

¹¹⁹ *Lüshi Chunqiu* 19/1.

¹²⁰ *Zhuangzi* 3/6.

che egli era un uomo dalla grande forza d'animo, in grado di sopportare onte e oltraggi.¹²¹ Furono proprio queste caratteristiche che, secondo questi passaggi, incoraggiarono Tang a complottare assieme a Yi Yin la caduta dello stato Xia (*Tang sui yu Yi Yin mou fa Jie* 湯遂與伊尹謀伐桀).

3.5 Yi Yin e Tai Jia 太甲

In seguito alla disfatta della dinastia pre-imperiale Xia, Tang governò sul *tianxia* con l'assistenza di Yi Yin. Quando Tang perì, come viene descritto nel capitolo *Wan Zhang Shang* 萬章上 del Mengzi 孟子¹²², gli succedette il suo secondo figlio, Waibing 外丙, dato che il primogenito, Tai Ding 太丁, perse la vita prima di poter salire sul trono. Dopo due anni di regno¹²³, egli morì, lasciando il trono al terzo figlio di re Tang, Zhongren 中壬. Egli regnò per quattro anni prima di perire. In seguito, Tai Jia, figlio di Tai Ding, si insediò sul trono di suo nonno.¹²⁴

Al tempo di Tai Jia, Yi Yin era ancora ministro del sovrano e, come già accennato, viene menzionato come Bao Heng 保衡 (Heng il Protettore): egli assunse l'incarico di protettore del futuro sovrano¹²⁵, come si legge nel passo dedicato al principe Shi, *Jun Shi* 君奭, nei Classico dei Documenti.¹²⁶

All'epoca, come anche durante i due regni precedenti di Waibing e Zhongren, Yi Yin possedeva ancora un notevole potere politico: entrambi questi sovrani lo nominarono primo ministro, *xiangshi* 鄉士¹²⁷. Un titolo simile gli venne conferito da Tai Jia, come si legge nel

¹²¹ È proprio in questo ultimo passaggio che i due testimoni differiscono maggiormente. Il *Lisu* presenta questa pericope: “疆力忍誑”. Mentre, il *Rangwang* la seguente: “強力忍垢”. Se, da un lato, la lezione *qiang* 強 risulta essere una variante forma, o grafica; la lezione *gou* 垢 potrebbe essere, secondo chi scrive, un errore di trascrizione della lezione sua omofona *gou* 誑, termine che può essere interpretato con ‘onta’, ‘oltraggio’.

¹²² *Mengzi* 5A/6.

¹²³ Lo *Shiji* 史記 di Sima Qian 司馬遷, indica che il regno di Waibing durò tre anni. Tuttavia, ciò viene confutato e si pensa che il carattere ‘tre’ possa essere una variante del carattere ‘due’. Per approfondimenti, si veda SIMA, Nienhauser (a cura di), *The Grand Scribe's Records. I*, cit., p. 45, nota 65.

¹²⁴ Queste informazioni sono state integrate con quanto riportato nel capitolo *Yin ben ji* 殷本紀 dello *Shiji*. Si veda SIMA, Nienhauser (a cura di), *The Grand Scribe's Records. I*, cit., p. 49.

¹²⁵ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 57.

¹²⁶ *Shangshu* 4/18.

¹²⁷ *Ivi.*, p. 68. Il titolo – in base alla definizione di HUCKER, *A Dictionary of Official*, cit., p. 233, lemma 2350 – identifica un membro del Ministero della Giustizia di epoca Zhou, con la responsabilità di amministrare la giustizia nei distretti vicini alla capitale.

capitolo a lui dedicato nel *Zhushu jinian* 竹書紀年¹²⁸; tuttavia, dato che questi assumeva dei comportamenti che mancavano di spirito rituale, Yi Yin si vide costretto a esiliare l'appena incoronato sovrano e a reggere il governo come reggente per diverso tempo.

3.5.1 L'esilio

Nel capitolo dedicato alle istruzioni di Yi Yin – *Yi xun* 伊訓¹²⁹ – si legge che, durante il primo anno di regno di Tai Jia, Yi Yin officiò un importante rituale al Cielo e alla Terra, al fine di presentare il nuovo sovrano al cospetto dei suoi antenati.¹³⁰ Successivamente alla cerimonia, Yi Yin fece un lungo discorso sulle qualità, sulla brillantezza e sulla saggezza di Tang, il cui unico scopo era di istruire il futuro sovrano nell'arte del buon governo. Nelle sue parole, Tang era un “model which enhanced the ideal of benevolent king”¹³¹, che incarnava i principî di tolleranza nei confronti del popolo, scacciando la crudeltà che aveva caratterizzato il governo di Jie (*dai nüe yi kuan, zhao min yun huai* 代虐以寬，兆民允懷). Inoltre, egli seguiva l'esempio dei popoli antichi: quando occupava posizioni elevate, esibiva virtù eclatanti, mentre quando risiedeva tra il popolo, manifestava lealtà (*xianmin shi ruo. Ju shang ke ming, wei xia ke zhong* 先民時若。居上克明，為下克忠). Dimostrava umiltà e non ricercava la perfezione in coloro che lo assistevano. Esortò, per di più, i suoi discendenti a non cadere nelle stesse devianze che tolsero il mandato celeste all'ultimo sovrano dei Xia: alcol, banchetti, lussuria e il disprezzo delle norme rituali. Si potrebbe affermare che questo brano descriva Tang come la personificazione delle qualità del *Dao* 道 di natura *ru* 儒, che “non si riferisce solo all'ordine sociopolitico, ma anche alla vita spirituale, religiosa e mortale dell'individuo”¹³². Egli incarnava, inoltre, quello che diversi secoli dopo Tang e Yi Yin si sarebbe consolidato come un sistema di precise norme rituali che insegnavano al rispetto delle gerarchie sociali e ai centri di potere: il sistema di norme rituali, *li* 禮.¹³³ Si potrebbe, inoltre, affermare che questa

¹²⁸ Il passo recita: *ming qingshi Yi Yin* 命卿士伊尹 (Nominò Yi Yin come Qingshi). LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Zhushu Jinian Zhuzi Suoyin* 竹書紀年逐字索引 (Concordanza agli Annali su Bambù), Xianggang, Shang Wu Yin Shu Guan, 1998, pp. 12-13.

Il termine *Qingshi* era utilizzato per indicare il ministro dalla più alta carica dell'epoca dei Zhou Occidentali (ca. 1045-771 a.C.). Per approfondimenti, si veda HUCKER, *A Dictionary of Official*, cit., p. 173, lemma 1255. Si potrebbe discutere sulla somiglianza grafica dei due termini *xiang* 鄉 e *qing* 卿, i quali, nei testi menzionati, compaiono con lo stesso suffisso *shi* 士 e, di conseguenza, di una possibile interpolazione. Tuttavia, la questione meriterebbe un progetto indipendente.

¹²⁹ *Shangshu* 3/4.

¹³⁰ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), “Shangshu Zhengyi”, cit., p. 241. Il passo recita così: 伊尹祠于先王奉嗣王祇見厥祖.

¹³¹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., 150.

¹³² Maurizio SCARPARI, *Il confucianesimo: I Fondamenti E I Testi*, Torino, Einaudi, 2010, p. 163.

¹³³ Cfr. *Ibidem*.

descrizione dipinga Tang come perfettamente incline ad alcune delle qualità che il *Liji* 禮記, nel capitolo *Liqi* 禮器 (10/4), utilizza per identificare l’atteggiamento rituale: giusto tempismo e sapersi adeguare ai tempi (*shi* 時), scrupolosità (*shun* 順) e conformità (*yi* 宜).¹³⁴

Yi Yin termina il suo discorso con un monito:

惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。爾惟德罔小；爾惟不德罔大，墜厥宗。

Se sarai virtuoso, dimostralo nelle piccole cose, così che i diecimila territori potranno godere di beatitudine; se, invece, non sarai virtuoso nelle cose grandi, porterai la distruzione della tua casata.¹³⁵

Tai Jia non ascoltò le istruzioni e gli insegnamenti del ministro del nonno, né cercò di comprendere il senso rituale del lutto¹³⁶; inoltre, egli sovvertì i canoni e le leggi istituite da Tang¹³⁷. Così Yi Yin decise di esiliarlo affinché potesse correggere le proprie devianze.

Nel descrivere questo evento, molti testi – si veda, ad esempio, il *Mengzi*¹³⁸, il *Zhushu jinian*¹³⁹, il *Guoyu*¹⁴⁰ – non sono specifici, dichiarando semplicemente che Yi Yin esiliò Tai Jia (*Yi Yin fang Tai Jia* 伊尹放太甲). Al contrario, nel passo dello *Shangshu*, *Tai Jia shang* 太甲上¹⁴¹, si trovano tre ulteriori discorsi di Yi Yin in cui, rivolgendosi al sovrano dissoluto, cerca di persuaderlo a cambiare atteggiamento.

Nel primo discorso Yi Yin, qui chiamato con il suo nome proprio A Heng 阿衡, esorta nuovamente il nuovo sovrano a seguire le orme del nonno. Egli, infatti, prestava attenzione alla volontà celeste e non si asteneva dall’adorazione degli spiriti del Cielo e della Terra. Yi Yin, sottolinea come, con il proprio aiuto, Tang riuscì a conquistare e a pacificare le terre del *tianxia*. Quindi, descrive la dissolutezza di Jie, ultimo sovrano della casata Xia. Nonostante l’esortazione, Tai Jia non lo ascolta. Così Yi Yin scrive un nuovo discorso, nel quale esorta il nuovo sovrano a emulare le abilità di Tang nel ricercare uomini virtuosi e, soprattutto, di non vanificare gli sforzi fatti da chi l’ha preceduto. Lo sollecita ad abbracciare la moderazione e la

¹³⁴ LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Liji zhuzi suoyin* 禮記逐字索引 (Concordanza al *Liji*), Xianggang, Shang wu yin shu guan, 1992, p. 64. Il passo recita: “時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。”

¹³⁵ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), “Shangshu Zhengyi”, cit., p. 246.

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁷ Cfr. *Mengzi*, 5A/6.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Zhushu Jinian* 1.27.1.

¹⁴⁰ *Guoyu* 10/39.

¹⁴¹ *Shangshu* 3/5.

pazienza.¹⁴² Tuttavia, nuovamente, il sovrano non è in grado di cambiare, così Yi Yin pronuncia l'ultimo discorso, nel quale, però, non tenta più di esortare il giovane al cambiamento, ma lo informa della sua decisione ultima, quella che si è già constatata in altri testi: l'esilio. Yi Yin non può sopportare tale disobbedienza, così caccia il giovane presso il palazzo Tong (*Tong gong* 桐宮¹⁴³). Questo palazzo, come si legge nel sotto-commento del passo, era proprio il luogo di sepoltura di re Tang (*Tong shi Tang zang di ye* 桐是湯葬地也¹⁴⁴). Yi Yin spera che Tai Jia, risiedendo così vicino al luogo dove riposa suo predecessore, possa apprendere le regole del buon governo. Viene qui data una forte importanza al lutto visto in chiave *ru* 儒. Questo rito, nella connotazione confuciana, esprime la possibilità di richiamare le conoscenze, le abilità e i valori degli antenati al fine coltivare sé stessi e di tramandarli alle generazioni future.¹⁴⁵ Per coloro che sono ancora in vita, il lutto rituale non è un'occasione per rinnovarsi (*tisheng* 提升), ma conferisce la possibilità di incorporare e integrare la vita del defunto nella propria (*sizhe de shengming [...] neihua yu shengzhe de shengming zhong* 死者的生命内化于生者的生命中).¹⁴⁶

In seguito all'esilio formativo del giovane sovrano, la tradizione vuole che Yi Yin abbia retto il governo al suo posto come reggente. Di ciò troviamo menzione nel commentario agli Annali delle Primavere e degli Autunni, *Chunqiu Zuozhuan* 春秋左傳, in cui si afferma che egli continuò a essere ministro di Tai Jia (*fang Tai Jia er xiang zhi* 放太甲而相之).¹⁴⁷

¹⁴² Come si legge nel Tai Jia Shang dello *Shangshu*: 旁求俊彥，啟迪後人，無越厥命以自覆。慎乃儉德，惟懷永圖。(Il sovrano ricercava uomini virtuosi e di talento che lo affiancassero [nell'amministrazione del governo], così che la sovranità potesse progredire ai suoi successori. Non vanificate i suoi lasciti e siate in grado di creare il vostro insediamento. Siate prudente nel rincorrere la virtù di moderazione e gioite per piani elaborati su larga scala).

¹⁴³ In base allo studio di Wan Yousheng – WAN Yousheng 方酉生, "Tongong di wang zai tantao" 桐宮地望再探討 (Nuove considerazioni sull'ubicazione e sul prestigio del Palazzo Tong). *Luoyang shifan daxue xuebao*, 26, 4, 2007, p. 12-14 – il Palazzo Tong doveva essere un edificio assiso alla tomba del primo sovrano Shang, la quale era vicina alla capitale Bo. Egli ipotizza che si trovasse nell'attuale regione dello Henan 河南省, presso il sito *Yanshi Shangcheng* 偃師商城 (Le mura Shang di Yanshi), dove recentemente sono state scoperte quelle che si crede siano le antiche mura della capitale Shang, Bo Occidentale 西亳. Per un'analisi approfondita, si veda 桐宮地望再探討.

¹⁴⁴ Sotto-commento (*shu* 疏) di Kong Yingda 孔穎達, reperito sul sito "Hanji dianzi wenxian ziliao ku" 漢籍電子文獻資料庫 (Scripta Sinica database), (<https://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>), 9 settembre 2022.

¹⁴⁵ Li Daping 李大平, "Rujia sangji liyi de lunli yiyun" 儒家喪祭礼仪的伦理意蕴 (Significato etico del lutto cerimoniale nella concezione *ru*), *Shehui Kexuejia*, 5, 2016, p. 26.

¹⁴⁶ *Ivi.*, p. 28.

¹⁴⁷ La menzione è contenuta nel racconto del ventunesimo anno di regno di re Xiang 襄. Si veda WANG Shouqian 王守謙, JIN Xiuzhen 金秀珍 (a cura di), *Zuozhuan Quanyi* 左傳全譯 2 voll. (Traduzione completa Commentario di Zuo), Guiyang, Guizhou Renmin Chubanshe, 1990, p. 903.

Tuttavia, nel già menzionato passaggio del *Zhushu Jinian*¹⁴⁸, si trova una versione lievemente differente: il testo riporta che Yi Yin, in seguito all'espulsione del sovrano, si autoproclamò sovrano (*zi li* 自立). Ciò che attira l'attenzione è proprio il termine *li* 立, che spesso indica l'atto di insediamento del nuovo sovrano.¹⁴⁹

3.5.2 *Tai Jia torna dall'esilio*

Sia il *Wan Zhang shang* del *Mengzi*¹⁵⁰ sia il *Tai Jia zhong* 太甲中 del Classico dei Documenti¹⁵¹ concordano nell'affermare che il giovane sovrano fece il suo ritorno alla capitale dopo tre anni di esilio. Il passo del *Zhushu Jinian*¹⁵², invece, informa che, in base alla cronicizzazione degli eventi, Tai Jia vi rimase per ben sette anni. Ciò, per l'appunto, si può constatare confrontando gli anni di regno che introducono gli eventi: il momento in cui Yi Yin caccia Tai Jia è descritto sotto il primo anno di regno di quest'ultimo (*yuan nian* 元年), mentre il suo ritorno è contenuto nella narrazione del settimo anno di regno (*qi nian* 七年).

Quel che successe in seguito trova una grande divergenza tra i testi analizzati in questa sede. *In primis*, il *Wan Zhang shang* afferma che, dopo tre anni, Tai Jia fece ritorno e iniziò ad ascoltare gli insegnamenti di Yi Yin. Il passo *Jinxin* 盡心 del *Mengzi*¹⁵³ afferma che, in seguito al periodo di isolamento, Tai Jia divenne virtuoso, così tutto il popolo poté gioire (*Tai Jia xian, you fan zhi, min da yue* 太甲賢，又反之，民大悅). Egualmente, nel *Guoyu* 國語 3/4, *Jin yu si* 晉語四 (Discorsi sullo Stato di Jin, 4), si trova la conferma del cambiamento del giovane in un sovrano saggio/illuminato (*ming wang* 明王), mentre nel passo dello *Zuozhuan*¹⁵⁴ si legge che egli non mostrò segni di risentimento nei confronti di Yi Yin (*ci wu yuan se* 卒無怨色).

Questi brevi riferimenti trovano conferma nel più ricco e dettagliato brano dedicato a Tai Jia e Yi Yin del Classico dei Documenti, il *Tai Jia zhong*. Qui si legge che Yi Yin, durante il dodicesimo mese del terzo anno di regno di Tai Jia, indossa le vesti cerimoniali e permette al giovane sovrano di fare ritorno alla capitale Bo. Egli, infatti, dichiara che il popolo, senza un sovrano, non sarebbe in grado di portarsi vicendevolmente beneficio. Allo stesso modo, senza il popolo, un sovrano non potrebbe esercitare la sua sovranità. Con queste parole, Yi Yin

¹⁴⁸ *Zhushu Jinian* 1.27.1.

¹⁴⁹ Si vedano frasi come “乃自立為吳王” (quindi si autoproclamò sovrano di Wu) dello 說苑·至公 (14/2) o “趙公子嘉乃自立為代王” (Quindi Zixi Duca di Zhao si proclamò nuovo re) dello 史記·秦始皇本紀 (1/6/14).

¹⁵⁰ *Mengzi* 5A/6.

¹⁵¹ *Shangshu* 3/6.

¹⁵² *Zhushu Jinian* 1.27.2.

¹⁵³ *Mengzi* 7A/31.

¹⁵⁴ *Zuozhuan* 8/21.

investe nuovamente Tai Jia dell'incarico e della responsabilità del sovrano. Il sovrano si dimostra in grado di comprendere i suoi errori passati: condotto dalle passioni e dai desideri, aveva perso il senso della misura. Così, chiede al suo ministro di insegnargli la virtù, in modo da poter essere un buon sovrano. Yi Yin, di rimando, lo esorta a coltivare il proprio corpo e di essere sinceramente virtuoso e umile, cooperando con coloro che stanno più in basso di lui; nonché di emulare le gesta del nonno, e di dimostrare un sentimento filiale.

3.5.3 *Tai Jia uccide Yi Yin*

Contrariamente a quanto si è appena veduto, il resoconto contenuto nel *Zhushu Jinian*¹⁵⁵ racconta una storia del tutto differente. Il conciso passo illustra come, una volta tornato dai sette anni di esilio, Tai Jia fece uccidere Yi Yin (*Wang qian chu zi Tong, sha Yi Yin* 王潛出自桐, 殺伊尹).

Questo, assieme alla menzione riguardo all'autoproclamazione di Yi Yin in seguito all'esilio del legittimo sovrano, è parte di una serie di resoconti presenti nel testo storiografico *Zhushu Jinian* che discordano con la tradizione.¹⁵⁶ Come suggerisce Dong Gang 董剛, dato che la documentazione storica presente in questo testo è spesso piuttosto accurata, codesti passaggi potrebbero portare a riconsiderare *in toto* la figura di Yi Yin. Può essere virtuoso un ministro che esilia l'erede al trono e si proclama sovrano?¹⁵⁷

In questo passo, Yi Yin perde totalmente gli abiti del ministro modello che lo caratterizzano in tutti i brani analizzati fino ad ora, e veste quelli del ministro dissoluto, avido di potere. Tuttavia, nei testi *jiagu* 甲骨 si legge di come non solo Yi Yin, ma anche i suoi discendenti fossero soggetti di venerazione. Vi è, dunque, da chiedersi: se Yi Yin fosse stato un usurpatore – alla stessa guisa di Wang Mang 王莽 (45 a.C.-23 d.C.), ricordato dalla storiografia come l'usurpatore del trono Han 漢 e che regnò sotto il segno di una nuova dinastia, *Xin* 新, per l'appunto – come è possibile che sia, invece, passato alla storia come il modello del ministro virtuoso, rispettato e venerato anche dalle generazioni successive? Come si sarebbe potuto consacrare un truffatore? Di conseguenza, come si potrebbe giustificare tutta la letteratura a riguardo?¹⁵⁸

Sebbene il testo del *Zhushu Jinian* sia antico, si suppone che non sia comunque anteriore all'epoca degli Stati Combattenti; per di più, molte conoscenze riguardanti le prime dinastie

¹⁵⁵ *Zhushu Jinian* 1.27.2.

¹⁵⁶ Cfr. DONG, “Gu ben ‘*Zhushu jinian*’”, cit., p. 1.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*.

pre-imperiali Xia e Shang furono trasmesse principalmente in maniera orale e, quindi, non erano dettagnate. In quell'epoca, era possibile che alcuni eventi vaghi e indistinti venissero rimaneggiati e rinarrati al fine di legittimare una data scelta politica o un'ideologia. È da ipotizzare che anche il testo in esame non esca da questo schema, data la sua discordanza con tutti gli altri riferimenti a Yi Yin e Tai Jia nei testi coevi.¹⁵⁹

3.6 Cuoco e “sciamano”

Come già sottolineato più volte, la tradizione descrive la figura di Yi Yin come cuoco ancor prima di ministro. I testi dell'epoca degli Stati Combattenti lo descrivono con un umile cuoco che, grazie alle sue abilità e alla rettitudine morale che lo caratterizza, fu elevato a una posizione di primaria importanza dal punto di vista politico.¹⁶⁰

In questi testi, egli è associato al termine *pao* 庖, che indica il ruolo del macellaio o, più genericamente, colui che lavora nelle cucine. Ad esempio, nel *Qiu ren* 求人, sezione degli Annali di Lü Buwei¹⁶¹, egli viene definito come il ministro che lavora nelle cucine (*paochu zhi chen* 庖廚之臣). Parimenti a Chuan Yue 傳說, uno schiavo della dinastia Shang, egli fu elevato a ministro del Figlio del Cielo, in virtù della sua estrema umiltà (*zhi jian* 至賤). Anche nel poema di Qu Yuan, contenuto nei *Jiu zhang* 九章 dell'opera *Chuci* 楚辭¹⁶², *Xi wang ri* 昔往日 (Rammarico per i giorni passati), Yi Yin viene ricordato come il cuoco che lavorava nelle cucine (*peng yu paochu* 烹於庖廚). Egli, in questi versi, è affiancato ad altre figure ricordate per le loro umili origini, come Boli Xi lo schiavo, Jiang Ziya il macellaio e Ning Qi il bardo che sfamava le mucche. In modo analogo, anche nei tre passi contenuti nel *Shangxian* 尚賢 (Stimare i virtuosi) del *Mozi*¹⁶³ è riportato che Yi Yin lavorava nelle cucine, dove Tang lo trovò e lo elevò (*Tang ju Yi Yin yu paochu zhong* 湯舉伊尹於庖廚中); oppure che, già consigliere personale della figlia del capo clan Youxin, egli venne istruito a essere cuoco (*Youxin shi nü zhi si chen, qin wei paoren* 有莘氏女之私臣，親為庖人); oppure, infine, che, da tutore della figlia del capo clan, lo fecero diventare cuoco (*Yi Yin wei Youxin shi nü zhi shipu, shi wei paoren* 伊尹為有莘氏女之師僕，使為庖人). In *Hanfeizi*¹⁶⁴, Yi Yin figura come *zai* 宰, termine che si riferisce a un ufficiale governativo, con non solo i compiti di cuoco e/o macellaio,

¹⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁰ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 93.

¹⁶¹ *Lüshi Chunqiu* 22/5.

¹⁶² *Chuci* 4/7.

¹⁶³ *Mozi* 2/1, 2/2 e 2/3.

¹⁶⁴ *Hanfeizi* 12/4.

ma anche quelli di un maestro di cerimonie (*Yi Yin wei zai* 伊尹為宰). Lo stesso termine viene usato per indicare Yi Yin in altri passi della stessa opera, il *Nan er* 難二 (*Yi Yin zi yiwei zai gan Tang* 伊尹自以為宰干湯) e il *Nan yi* 難一 (*dao wei zai yu Tang* 道為宰於湯). Nello specifico, in quest'ultimo riferimento¹⁶⁵, viene presentato un Yi Yin pronto a spacciarsi per cuoco al fine di aiutare Tang a riportare pace nel mondo.

Contrariamente agli altri riferimenti visti finora, Il *Wanzhang shang* del Mengzi¹⁶⁶ descrive Yi Yin come un contadino che coltivava i campi del clan Youxin (*Yi Yin geng yu Youxin zhi ye* 伊尹耕於有莘之野). Il Mengzi è l'unico testo del periodo sotto analisi a rifiutare “the claims that Yi Yin was brought into Tang’s service as a cook and butcher.”¹⁶⁷

La perifrasi *fu ding zu* 負鼎俎, che significa “trasportare il tripode *ding* (o calderone tripodato) e la tavola sacrificale”, con la quale Yi Yin è spesso descritto, rimarca il suo status di cuoco. Il riferimento si trova, ad esempio, nel *Zhanguo ce*¹⁶⁸, in cui si legge che Yi Yin, trasportando il tripode e la tavola sacrificale, si recò da Tang per lavorare per lui (*Yi Yin fu ding zu erg an Tang* 伊尹負鼎俎而干湯); e nello *Hanfeizi*, nel capitolo intitolato *Nanyan*¹⁶⁹, in cui si riporta che, dato che egli sorreggeva il tripode e la tavola per i sacrifici, era considerato un *pao zai* 庖宰. Sterckx sottolinea come

The characterization of Yi Yin as administer cook espousing political craftsmanship through pleasing the senses of his ruler draws on a number of recognizable themes associated with political authority. First, there is the [...] analogy of social harmony with the blending of flavors. Second, the association of political legitimacy with the transfer or exchange of bronze tripods or ritual vessels likewise carried wide historical resonance. Both themes are perhaps best reflected in Xu Shen’s gloss for the graph *ding* 鼎 (*têŋʔ), which links the tripod explicitly with the mixing of flavors.¹⁷⁰

Nel 1982, presso un ripostiglio vicino al sito archeologico di Erligang 二里崗 è stato ritrovato un reperto di tripode *ding*. Il calderone tripodato, molto probabilmente adibito alla cottura di carni, è “sormontato da due manici verticali fissati sull’orlo estroverso.”¹⁷¹ Inoltre

¹⁶⁵ *Hanfeizi* 36/12.

¹⁶⁶ *Mengzi* 5A/7.

¹⁶⁷ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 141.

¹⁶⁸ Si veda WANG Shouqian 王守謙, *Zhanguo Ce Quan Yi* 戰國策全譯 (Traduzione completa del *Zhanguo ce*), Guiyang, Guizhou Renmin Chubanshe, 1992, pp. 642.

¹⁶⁹ *Hanfeizi* 3/2.

¹⁷⁰ STERCKX, *Food, Sacrifice*, cit., p. 67.

¹⁷¹ Sabrina RASTELLI, *L'arte cinese I. Dalle origini alla dinastia Tang: 6000 a.C. – x secolo d.C.*, Torino, Einaudi, 2016, p. 29.

molti dei reperti trovati presso il sito di Erligang presentano un motivo decorativo predominante che “si presenta come il muso di una creatura zoomorfa immaginaria focalizzato intorno a due occhi e variamente arricchito da motivi astratti che suggeriscono corna, orecchie e arti.”¹⁷². Il motivo è comunemente chiamato con il termine *taotie* 饕餮 dagli studiosi occidentali.¹⁷³ Seppur non si possa asserire con sicurezza quale fosse il significato di questa iconografia ricorrente,

la sua predominanza assoluta nel repertorio decorativo fino al X secolo a.C. consente di identificarlo con il simbolo dell’ideologia di un’élite o di un clan che, proprio in virtù di quell’ideologia, prevale sugli altri: sostanzialmente il *taotie* è la metafora visiva del potere.¹⁷⁴

La correlazione tra Yi Yin e questo strumento evidenzia, dal punto di vista di chi scrive, il rapporto indistricabile tra la sfera rituale e spirituale con quella politica che questa figura incarna.¹⁷⁵

Il resoconto più dettagliato e importante che dipinge Yi Yin come cuoco e, in particolare, articola il concetto di cucina al fine di esporre, attraverso un’allegoria, le idee politiche e filosofiche dello stesso, è il *Benwei*, brano quasi interamente dedicato a Yi Yin del *Lüshi chungiu*.¹⁷⁶ Il giorno seguente al rituale durante il quale viene consacrato a ministro Shang, Yi Yin si immerge in un denso discorso riguardante gli ingredienti “gathered from the four quarter of the realm and imagined realm”¹⁷⁷ e la loro armonizzazione. Come ben descrive Marubbio, Yi Yin

takes T’ang on a veritable ‘spirit journey’ to mythical lands in search of herbs which will ensure immortality, water which flows from the mountains where the gods dwell, or fish which fly from pole to pole. On this journey, the horses of choice are none other than dragons which race into the wind. It is clear that this account is not a manual for use in the royal kitchens, but rather a pattern for ritual communication with the spirits.¹⁷⁸

¹⁷² *Ivi.*, p. 31.

¹⁷³ Cfr. *Ibidem*. Circa il *taotie*, si farà menzione anche nel capitolo 3.7.

¹⁷⁴ *Ivi.*, p. 32.

¹⁷⁵ A riguardo dell’influenza tra politica e religione si rimanda al capitolo 2. Per una trattazione più approfondita, si rimanda a SABATTINI, SANTANGELO, *Storia Della Cina*, cit., p. 57; VOGELSANG, *Cina*, cit.; FRACASSO, “Divinazione e religione”, cit., pp. 547-572.

¹⁷⁶ *Lüshi chungiu* 14/2.

¹⁷⁷ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 98.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

È proprio qui che il ruolo del cuoco (*pao* 庖) e quello del maestro di cerimonie (*zai* 宰), se non quello di sciamano (*wu* 巫), trovano un connubio e collimano. Difatti, Yi Yin, attraverso un'attenta trattazione sui “sapori perfetti” e su come combinarli in maniera appropriata, introduce a re Tang alcuni concetti chiave della filosofia Stati Combattenti, e, in particolare, il pensiero presentato da questo testo: conoscere il Dao (*zhi dao* 知道) e la coltivazione del sé interiore (*zhi bi zai ji, yi cheng* 止彼在己, 己成) e del proprio corpo¹⁷⁹ in funzione di diventare il Figlio del Cielo (*Tianzi cheng* 天子成).¹⁸⁰

Prima di addentrarsi nel testo, è bene considerare lo stile con cui è scritto. Esso è largamente influenzato da un genere poetico sviluppatosi verso la fine del periodo degli Stati Combattenti, il *fu* 賦¹⁸¹, altrimenti chiamato rapsodia. Il *fu*, solitamente, ha l'intento di presentare, in maniera quasi enciclopedica, una definizione completa del soggetto del poema. Nei testi in prosa di quel periodo, il grande uso di forme di “cataloguing, ornamental language, repetition of synonyms, and various other rhetorical devices”¹⁸² è certamente un'influenza di questo genere poetico. I *fu* dell'epoca potevano toccare qualsivoglia soggetto, come anche, com'è ovvio, quello culinario.¹⁸³

Tang, all'inizio del passo, chiede al suo nuovo ministro se è possibile possedere e cucinare tutti i sapori perfetti. Yi Yin replica che, nelle condizioni dello stato di Tang – prima della caduta del sovrano Xia – non sarebbe possibile raccogliarli tutti. Yi Yin afferma che solamente un Figlio del Cielo potrebbe raggrupparli tutti. Detto ciò, Yi Yin inizia propriamente il suo discorso categorizzando gli animali dai quali si ricava cibo, tutti caratterizzati da un proprio odore: gli abitatori delle acque, che odorano di pesce; le creature che si nutrono di carne, che odorano di carne cruda; le creature erbivore, che odorano di fieno. Il miasma tipico di questi animali può essere eliminato attraverso il giusto bilanciamento dei cinque sapori – dolce, *gan* 甘; acido, *suan* 酸; amaro *ku* 苦; pungente/piccante *xin* 辛; salato *xian* 鹹 –, il corretto utilizzo dei tre materiali – di cui l'acqua è ingrediente primo e il fuoco funge da regolatore – e, infine, l'attenzione a quale dei nove metodi di cottura (o trasformazioni *jiu bian* 九變) utilizzare. Grazie al diligente occhio del cuoco, si può evitare la perdita dell'essenza dei sapori (*wu shi qi li* 無失其理). Ogni piccola variazione che accade nel calderone può modificare gli effetti del

¹⁷⁹ LEWIS, Mark Edward, “Historiography and Empire”, Andrew Feldherr, Grant Hardy, Ian Hesketh (a cura di),: *Beginnings to AD 600 Vol*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 457.

¹⁸⁰ Si veda il *Lüshi Chunqiu, Benwei* (14/2).

¹⁸¹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 98.

¹⁸² David R KNECHTGES, “A literary feast: Food in early Chinese literature”, in *Journal of the American Oriental Society*, 106, 1, 1986, p. 54.

¹⁸³ Cfr. *ibidem*.

prodotto cucinato; quindi, il cuoco deve porre attenzione anche all'ordine e alle quantità dei singoli ingredienti. Le trasformazioni che avvengono durante la fase di cottura non sono descrivibili a parole, essendo quintessenziali. Qui, l'arte culinaria, oltre a essere paragonata al tiro con l'arco e all'equitazione, è ricollegata al prodotto della mescolanza tra *yin* e *yang* (*yin yang zhi hua* 陰陽之化) e alle differenze di metodo praticate nell'agricoltura in base al variare delle stagioni. Yin Yin conclude la prima parte del suo discorso descrivendo come il prodotto finito dell'arte culinaria, se fatto secondo quanto ha appena affermato,

故久而不弊，熟而不爛，甘而不濃，酸而不酷，鹹而不減，辛而不烈，澹而不薄，肥而不膩。

È conservato per molto tempo senza che si rovini; è cotto, ma non diventa poltiglia per la troppa cottura; è dolce, ma non troppo stucchevole; è aspro, ma non eccessivamente; è salato, ma non copre gli altri sapori; è pungente ma non esageratamente caustico; è poco unto, ma non eccessivamente magro, ricco di grasso, ma non oleoso.¹⁸⁴

Il ministro poi si dilunga in un elenco rapsodico degli ingredienti più gustosi e più rari (come le labbra della scimmia *xingxing* 猩猩 e il piede dell'uccello *huanhuan* 獾獾). Molti animali elencati in questo passaggio trovano riscontro nello *Shanhai jing* 山海經, testo di cosmografia e mitologia.

Essendo il *Lüshi Chunqiu* un manuale di filosofia politica¹⁸⁵, più che un compendio di arte culinaria, vi è da porgere l'attenzione sul significato metaforico del discorso appena parafrasato che culmina con una conclusione del tutto slegata all'argomento culinario. Yi Yin descrive che un uomo che non sia Figlio del Cielo non potrà mai avere le squisitezze appena elencate. Per essere Figlio del Cielo, un uomo non può usare la forza, ma deve conoscere, *in primis*, il Dao, ovvero la corretta Via da seguire (*Tianzi bu ke qiang wei, bi xian zhi dao* 天子不可彊為，必先知道). Colui che conosce il Dao si concentra sul sé interiore al fine di perfezionarlo. Solo così un uomo può essere Figlio del Cielo. E solamente un Figlio del Cielo può far corretto uso dei sapori perfetti (*Tianzi cheng ze zhiwei ju* 天子成則至味具). Con queste qualità, il Figlio del Cielo può comprendere quel che è lontano osservando qualcosa di vicino (*shen jin suo yi zhi yuan ye* 審近所以知遠也). Egli potrà, inoltre, perfezionare sé stesso al fine di condurre gli altri al perfezionamento (*cheng ji suo yi cheng ren ye* 成己所以成人也).

¹⁸⁴ YIN (a cura di), *Lüshi*, cit., p. 14.

¹⁸⁵ Cfr. KNECHTGES, "A literary feast", cit., p. 54.

L'arte culinaria funge da analogia per spiegare l'arte di governo¹⁸⁶, nella quale il sovrano – primo agente di governo e quindi paragonabile a un cuoco – ha il compito di mischiare tutti gli ingredienti che ha a disposizione – che, si ricorda, sono accessibili solo dal Figlio del Cielo – e di trovare la giusta armonia tra essi, sapori e metodi di cottura. Dal punto di vista politico questo si spiega, ad esempio, con “neutralizing individual flavor for the benefit of a harmonious mixture, manipulating and guiding individual ingredients to make up society”¹⁸⁷. L'acqua e il fuoco – due dei materiali necessari per la cucina, nonché due dei Cinque Elementi (*wuxing* 五行) – svolgono un ruolo importante nel pensiero cinese antico. Tra questi, l'acqua, che da Yi Yin è definita come ingrediente primo (*shui zui wei shi* 水最為始), è sinonimo di bontà e fluidità di pensiero e d'azione. Così viene presentata nel *Daode jing* 道德經:

上善若水

水善利萬物而不爭

處眾人之所惡

故幾於道

Bontà che eccelle è simile all'acqua.

La bontà dell'acqua sta nel giovare ai Diecimila Esseri e nel rifiutare contese.

Essa occupa il luogo che ognuno disdegna,

e, per questo, prossima è al Dao.¹⁸⁸

E ancora:

天下莫柔弱於水

而攻堅強者莫能勝

其無以易之

弱之勝強

柔之勝剛

天下莫不知某能行

Sotto il Cielo non c'è cosa più molle e più debole dell'acqua,

eppure, nell'assalire quel che è duro e forte, niente può superarla,

tant'è che non v'è cosa che la rimpiazzì.

¹⁸⁶ Cfr Roel STERCKX (a cura di), *Of Tripod and Palate Food, Politics, and Religion in Traditional China*, New York Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005., pp. 41 e 44.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Attilio ANDREINI, *Daodejing Il Canone Della Via E Della Virtù*, Milano, Einaudi, 2018, pp. 20-21.

Che sia debolezza a sopraffare la forza,
e mollezza a sopraffare la rigidità,
nessuno sotto il Cielo l'ignora, eppure, nessuno riesce a farne condotta.¹⁸⁹

La cucina, e quindi l'arte di governo, è anche paragonata alla trasformazione di *yin* – principio che si riferisce alla notte, al freddo, all'inverno, al principio femminile, ecc. – e *yang* – principio legato al giorno, al caldo, all'estate, al principio maschile, ecc.¹⁹⁰ –, il cui interagire “esprime l'idea del continuo mutamento ciclico e dell'inarrestabile ritorno a un punto d'inizio che coincide anche con la fine di un ciclo.”¹⁹¹ Questo principio, che con il tempo venne accostato alla teoria dei Cinque Elementi o Fasi (*wuxing* 五行),

fu applicato in modo sistematico anche al regno della politica [...]: ne conseguì una filosofia della storia che illustrava gli eventi come una conseguenza dell'agire umano (del sovrano) sulla natura e viceversa.¹⁹²

Ciò richiama a uno degli aspetti fondamentali della ‘teoria storica’ veicolata proprio dal testo attribuito a Lü Buwei. Questa concezione prevedeva che il mondo fosse in costante mutamento e che il sovrano saggio e di successo avrebbe dovuto comprendere questi cambiamenti e a adattarsi ad essi, ad esempio, introducendo nuove leggi e pratiche.¹⁹³ Questo ciclo di cambiamenti è riflesso in innumerevoli aspetti della vita dell'epoca, come la musica e l'agricoltura.¹⁹⁴

Se, da un lato, Tang rappresenta il modello di sovrano che aspira al perfezionamento attraverso i saggi consigli del suo ministro, dall'altro, Tai Jia, suo nipote, è esempio icastico del sovrano che rifugge il pensiero trasmesso dalle parole di Yi Yin. Egli, come si è visto nella sezione precedente, indugiava in atteggiamenti dissoluti, come alcol e lussuria, che causarono la rovina del suo corpo. Nel secondo capitolo a lui dedicato nel Classico dei Documenti (*Tai Jia zhong* 太甲中)¹⁹⁵, in seguito all'esilio, Tai Jia afferma che, perseguendo i suoi desideri e le sue passioni, aveva perduto il senso della misura e un atteggiamento concorde ai principî di ritualità. Così, egli causò la veloce rovina del proprio corpo (*yu bai du, zong bai li, yi su lie yu*

¹⁸⁹ *Ivi.*, pp. 78-79.

¹⁹⁰ Tiziana LIPPIELLO, “Pensiero E Religione in Epoca Zhou”, in Lippiello Tiziana, Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina 1.2: Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013, p. 578.

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² *Ivi.*, p. 579.

¹⁹³ LEWIS, “Historiography and Empire”, cit., p. 457.

¹⁹⁴ Per una trattazione più dettagliata sui suddetti argomenti si veda LEWIS, “Historiography and Empire”, cit., 440-462.

¹⁹⁵ *Shangshu* 3/6.

jue gong 欲敗度，縱敗禮，以速戾于厥躬). La dissolutezza di Tai Jia in campo politico si riflette anche sul suo fisico e sulla sua virtù, e viceversa. La giusta alimentazione, garantita dalla corretta unione dei sapori (*hewei* 和味), era nondimeno correlata alla stimolazione di “sagehood which resulted from a balanced psychosomatic nourishment”.¹⁹⁶ Infatti, “catering for the taste of the ruler was in essence a moral act as it maintained the body and mind of the fountainhead of political power”.¹⁹⁷

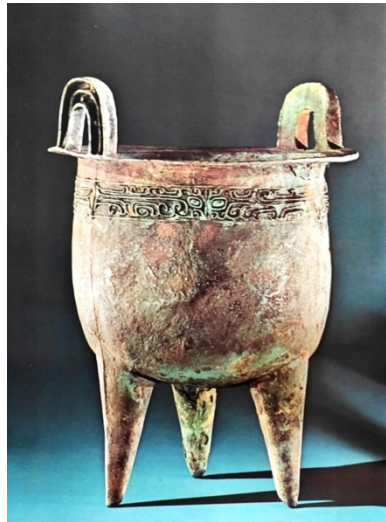


Figura 2: Recipiente ding della fase Zhengzhou (ca. metà del II millennio a.C.) raffigurante la figura del taotie. Fonte: Wen C. Fong, *The Great Bronze Age of China an Exhibition from the People's Republic of China*, New York Alfred A. Knopf Inc, Metropolitan Museum of Art, 1980.

3.7 Musico

Nell’ottica dell’istruzione della persona in antichità, si hanno dei riferimenti già nell’opera dedicata ai riti Zhou, il *Zhouli* 周禮 (2/22), nel quale si afferma che

養國子以道，乃教之以六藝。

Crescere il figlio del sovrano con l’ausilio del Dao, istruito con l’ausilio delle Sei Arti.¹⁹⁸

Le sei arti menzionate in questo passo furono la base dell’istruzione sin dal periodo delle Primavere e degli Autunni in risposta a una necessità di (ri)organizzare o una società i cui valori rituali erano ormai in rovina.¹⁹⁹ Le materie pedagogiche erano ritualità (*li* 禮), musica (*yue* 樂), tiro con l’arco (*she* 射), guida del carro (*yu* 御) e matematica (*shu* 數). Si dice che il maestro

¹⁹⁶ STERCKX, *Of Tripod and Palate*, cit., p. 44.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Zhouli Zhuzi Suoyin* 周禮逐字索引 (Concordanza al Riti di Zhou), Xianggang, Shang Wu Yin Shu Guan, 1993, p. 25.

¹⁹⁹ Cfr. LIU Min 刘敏, “Rujia liuyi jiaoyu de meixue yiyun” 儒家六艺教育的美学意蕴 (Significato estetico delle sei arti pedagogiche ru), in *Anshan Shi Fan Xue Yuan Xue Bao*, 22, 4, 2020, p. 73.

Kong stesso fosse pratico di tutte sei le arti, necessarie, nella visione dell'epoca, per la formazione di talenti.²⁰⁰

È presumibile, di conseguenza, che la figura del ministro esemplare Yi Yin dipinta nel *Lüshi Chunqiu* – opera scritta indicativamente alla fine di questo periodo di disordini – rifletta dei parametri di uomo di talento confacenti a quell'epoca.

Un'ulteriore argomentazione fondamentale sull'argomento musicale è quella che evidenzia il suo legame con la ritualità. In antichità, il primo contesto a cui era associata la musica era proprio il rito e la cerimonia, in quanto essa era concepita come “veicolo della forza spirituale”.²⁰¹ In particolare quando si parla musica Shang e Zhou, si fa riferimento a epoche “considerate le più importanti per la formalizzazione di teorie e pratiche connesse alle arti musicali.”²⁰² Fu proprio nel periodo della dinastia Shang che “si assiste a una progressiva regolarizzazione delle musiche cerimoniali e rituali che vedranno anche l'assimilazione e sinizzazione di elementi indigeni.”²⁰³ Quindi, dal punto di vista di chi scrive, si può supporre che Yi Yin venne associato alla musica proprio per questo motivo. Ciò avvalorerebbe l'idea che Yi Yin avesse un ruolo sciamanico. Difatti, in epoca Shang, erano proprio queste figure che officiavano le danze rituali. Essi, con il passare del tempo, “acquisirono uno status privilegiato all'interno delle classi nobili in cui erano prescelti, diventando figure centrali non solo nei riti di divinazione, ma anche in quelli ancestrali.”²⁰⁴

Nel capitolo dedicato alle antiche melodie (*Gu yue* 古樂) degli Annali di Lü Buwei²⁰⁵, descrive come, al fine di commemorare la vittoria di Tang su Jie, Yi Yin venne incaricato di creare l'aria musicale *Dahu* 大護 (La Grande Caccia), di esibirsi in un'esibizione canora dell'aria *Chenlu* 晨露 (Rugiada Mattutina), nonché di performare le arie *Jiuzhao* 九招 (Nove Evocazioni) e *Liulie* 六列 (Sei Disposizioni).

La prima aria musicale, quella denominata *Dahu*, era

una delle cerimonie più importanti della dinastia Shang, al punto da essere tramandato alla successiva dinastia Zhou e incluso nelle *Liuwu* 六舞, le sei danze più rappresentative di tradizione atavica. Questo rituale nacque come celebrazione della vittoria di Cheng Tang (fondatore della dinastia Shang) su Jie, ultimo sovrano della dinastia Xia (*Lüshi chunqiu*

²⁰⁰ *Ivi.*, p. 74.

²⁰¹ Luca PISANO, “Musica e rituale”, in Lippiello Tiziana, Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina 1.2: Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013, p. 533.

²⁰² *Ivi.*, 536.

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ *Lüshi Chunqiu* 5/5.

5.11), divenendo poi un rito in onore della Madre ancestrale (*Zhouli* 3.101). Questo rituale era caratterizzato da un grande dispiegamento di musicisti e danzatori che celebravano i propri antenati con manifestazioni cruenti di grande intensità, la cui proiezione può essere individuata nei possibili significati simbolici delle figure *taotie* 饕餮 presenti su molti bronzi rituali.²⁰⁶

Per quanto le restanti composizioni preesistenti, solo delle ultime due – *Jiuzhao* e *Liulie* – si trova menzione in un brano precedente dello stesso capitolo. Di esse, si dice che siano state fatte comporre da *Xianhei* 咸黑, sotto incarico del mistico imperatore *Ku* 嚳. Queste, assieme all'aria *Daying* (Sei Fiori), facevano parte delle canzoni dette *Kang* 康.²⁰⁷

Sebbene questo sia l'unico riferimento che presenta Yi Yin come un musicista in tutto il corpus di testi presi in considerazione, potrebbe indicarne una correlazione con le pratiche sciamaniche officiate alla corte Shang.²⁰⁸

Si può trovare un'interessante connessione tra il ruolo del cuoco, ossia di colui che crea armonia tra i cinque sapori, e quello del musicista, nello *Zuozhuan*:

先王之濟五味，和五聲也，以平其心，成其政也，聲亦如味。

I sovrani del passato regolavano i cinque sapori e armonizzavano i cinque suoni al fine di instillare pace nei loro cuori e per portare a completezza il loro governo.²⁰⁹

L'attenzione, qui, è posta sull'importanza di creare armonia tra elementi opposti, indipendentemente che si tratti di cucina o musica.²¹⁰

3.8 Ministro esemplare

Come già si è ripetutamente ribadito, Yi Yin viene considerato dalla tradizione come un ministro esemplare²¹¹, con le connotazioni della persona saggia²¹² che si eleva a ministro da una posizione umile grazie alle sue doti morali.²¹³ Questa idea di ministro richiama alla figura di Shun 舜, un contadino e, successivamente, sovrano che, grazie alla sua rettitudine morale,

²⁰⁶ PISANO, “Musica”, cit., p. 533.

²⁰⁷ Cfr. LÜ, Buwei, *The annals*, tr. Knoblock, Riegel, cit., p. 148

²⁰⁸ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 111.

²⁰⁹ WANG, JIN (a cura di), *Zuozhuan*, cit., p. 1303.

²¹⁰ Cfr. STERCKX, *Food, Sacrifice*, cit., p. 45.

²¹¹ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 150.

²¹² WANG, YUAN, “Yi Yin shiji zai handai de chuanbo”, cit., p. 11.

²¹³ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit. p. 93. Si veda anche la sezione 3.6, in cui si approfondisce il ruolo di Yi Yin come cuoco.

attirò l'attenzione del mitico sovrano Yao 堯, che lo elevò.²¹⁴ Le chiavi che legano queste e altre figure sono la saggezza e la rettitudine che caratterizzano il sovrano, grazie alle quali egli è in grado di riconoscere i virtuosi e a elevarli con una carica politica.²¹⁵ Infatti, come lo stesso *Hanfeizi* afferma, i sovrani apprezzano persone benevoli e giuste (*zhu mei ren yi zhi ming* 主美仁義之名).²¹⁶ Egli aggiunge anche che, nel caso in cui non venga ricercato il vero significato di queste qualità, ogni organizzazione governativa, grande o piccola che sia, verrebbe meno.

3.8.1 Le qualità

In un differente brano dello *Hanfeizi*, lo *Shuiyi* 說疑 (Sulle Supposizioni)²¹⁷, prendono concretamente forma le qualità di un ministro esemplare. Il passo inizia con un elenco di numerosi nomi di ministri, tra cui figurano, oltre a Yi Yin, i nomi di Houji 后稷, figlio dell'imperatore mitico Ku 嚳 nonché ministro degli affari agricoli sotto Yao 堯, Guan Zhong 管仲, ministro del Duca Huan di Qi (*Qi Huan gong* 齊桓公) e Boli Xi 百里奚, ministro del Duca Mu di Lu (*Lu Mu gong* 魯穆公), ecc. Tutti loro vengono descritti come grandi lavoratori, che uscivano dalle loro abitazioni molto presto per farvi ritorno solo a sera tardi. Essi si prostravano sempre in presenza del loro sovrano e lo servivano al massimo delle loro possibilità, comprendendo a fondo il sistema amministrativo. Negli atteggiamenti, rivelavano la loro saggezza, attraverso un eloquio aulico e il costante rispetto delle leggi. Al contempo, dimostravano umiltà: non venivano mai meno agli incarichi impartitogli dal sovrano²¹⁸ e si paragonavano alla volgarità del fondo di una gola (*yi qi shen wei hegu fu wei zhi bei* 以其身為壑谷釜洧之卑) di fronte alla rispettabile vetta del Monte Tai che erano i loro sovrani (*yi qi zhu wei gao Tian Taishan zhi zun* 以其主為高天泰山之尊). Ai loro occhi, la salvaguardia del loro sovrano e dello Stato che servivano erano più importanti delle loro stesse famiglie. Un ministro siffatto, conclude il passo, potrebbe avere successo anche a fianco di un sovrano dissoluto e

²¹⁴ Sarah, Allan, *When red pigeon*, pp. 427-428.

²¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

²¹⁶ WANG Xianshen 王先慎, ZHONG Zhe 鐘哲 (a cura di), *Hanfeizi jijie* 韓非子集解 (Collazione di chiarificazioni sullo *Hanfeizi*), Beijing, Zhonghua shuju, 2009 (I ed. 1998), p. 104.

²¹⁷ *Hanfeizi* 44/6.

²¹⁸ A riguardo, si veda, ad esempio, il passo *Wang hui jie* 王會解 dello *Yizhoushu* 逸周書. Tang, infastidito dallo spreco di risorse utilizzate come offerte reverenziali da parte dei principi ereditari (*zhuhou* 諸侯), chiede a Yi Yin di emanare un editto al fine di regolamentarne il sistema. Yi Yin svolge il suo compito diligentemente accontentando il sovrano e, al contempo, portando ordine al sistema governativo. Si veda LIU Dianjue 劉殿爵 (a cura di), *Yizhoushu Zhuzi Suoyin* 逸周書逐字索引 (Concordanza allo *Yizhoushu*), Taibei, Taiwan Shang Wu, 1992, p. 34.

che manca di benevolenza. Al contrario, se dovesse servire un regnante saggio, egli lo porterebbe a divenire un vero sovrano.

Nel passo *Xian xue* 顯學 (Osservare gli istruiti) dello *Hanfeizi*²¹⁹, si trova un'ulteriore menzione a Yi Yin nei panni di ministro esemplare. Il maestro spiega come, nell'arte di governo, il sovrano e i suoi ministri non debbano fare totale affidamento al pensiero del popolo, in quanto questo non può comprendere a fondo tutte le scelte del sovrano. Se questi richiedesse di aumentare il regime di lavoro nei campi, il popolo lo considererebbe un tiranno crudele. Se alzasse le tasse, lo vedrebbe come un avaro. Mentre se dovesse irrigidire il sistema di punizioni, verrebbe considerato troppo rigido. Infatti, anche se questi atti possano portare la pace nel regno, porterebbero il malcontento tra il popolo. Così, alla guisa di Yi Yin e Guan Zhong, il buon ministro deve imparare ad ascoltare il popolo, ma non ad assumerne il pensiero. È per questo motivo che un sovrano sceglie i più saggi e abili tra il popolo. Il ministro, in questo contesto, diviene quasi un punto di congiunzione tra colui che sta in alto, ossia il sovrano, e il popolo che sta in basso. Assunzione che riprende l'affermazione del passo dello *Shangshu*, *Xian you yi de* 咸有一德 (Entrambi avevano un'unica virtù):

臣為上為德，為下為民。

Il ministro, quando rivolto verso il sovrano, ha il dovere di promuovere la virtù. Quando, invece, è rivolto verso il popolo, ha il dovere di agire per esso.²²⁰

Sempre nello *Hanfeizi*, il passo *Shi xie* 飾邪 (Pretenziosità e devianze)²²¹ descrive dell'inesorabile declino dell'epoca passata dei ministri meritevoli, soppiantati da persone avaro, che ambiscono solo al successo personale, senza servire il proprio sovrano. Questi comportamenti, spiega il maestro Hanfei, confondono i sovrani e corrodono i ministri virtuosi. I ministri coevi al maestro seppur

稱伊尹、管仲之功，則背法飾智有資。

si rifacciano ai successi di Yi Yin e Guan Zhong, al contempo violano le leggi e ostentano finta saggezza.²²²

Indipendentemente da ciò, egli era considerato un saggio (*shengren* 聖人), come viene riportato, ad esempio, nello *Shuinan* 說難 (Difficoltà nell'arte della persuasione), capitolo dello

²¹⁹ *Hanfeizi* 50/11.

²²⁰ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), "Shangshu Zhengyi", cit., p. 258.

²²¹ *Hanfeizi* 19/5.

²²² WANG, ZHONG (a cura di), *Hanfeizi*, cit., p. 127.

Hanfeizi.²²³ Qui, assieme a Boli Xi, viene definito uno dei saggi (*shengren ye* 聖人也). Mentre nel capitolo *Nan yan* 難言 (Difficoltà nel parlare), Yi Yin figura come la persona dotata di più intelletto/saggezza del suo tempo (*zhi zhi ye* 至智也).²²⁴ Ugualmente, nel capitolo dedicato al *Dao* dei ministri (*Chen Dao* 臣道) del *Xunzi* 荀子²²⁵, si afferma che egli fosse un ministro saggio (*sheng chen* 聖臣), del quale viene espressa una qualità di notevole importanza, ossia il saper esercitare un potere persuasivo nei confronti del proprio sovrano senza temere una reazione negativa da parte dei quest'ultimo. Ciò si concretizza, come si accennava in precedenza, nei concetti di rimostranza (*jian* 諫) e, in particolare, di persuasione (*shui* 說).²²⁶

Un ulteriore riferimento alla saggezza di Yi Yin si trova nel capitolo dello *Hanfeizi* dedicato al buon governo, *Nan mian* 南面 (Rivolgersi a Sud)²²⁷. Nel passo afferma che un ministro saggio non dovrebbe ragionare sul cambiamento o sulla conservazione delle consuetudini tramandate dai sovrani del passato, ma governare in modo retto, indipendentemente da questi due fattori. Questo, secondo il maestro Hanfei, significa che è ammissibile apportare delle modifiche alle consuetudini se i tempi lo necessitano²²⁸, al contrario di quello che crede colui che non conosce l'arte di governo (*bu zhi zhi zhe* 不知治也). Difatti, Tang non avrebbe governato, se Yi Yin non avesse cambiato la dinastia Yin (*Yi Yin wu bian Yin [...] ze Tang [...] bu wang yi* 伊尹毋變殷 [...] 則湯 [...] 不王矣).

Infine, due passi identici del *Mengzi* – il primo in *Gong Sun Chou shang*²²⁹ e il secondo in *Wanzhang xia* – riportano le qualità amministrative, nonché l'inclinazione sia verso il sovrano sia verso il popolo di Yi Yin. Il testo così dichiara:

²²³ *Hanfeizi* 12/4.

²²⁴ *Hanfeizi* 3/2.

²²⁵ *Xunzi* 13/1.

²²⁶ Nel terzo secolo a.C., quando Han Fei presumibilmente compose la sua opera, la complessità nel mondo politico e filosofico portò alla proliferazione di diverse tecniche di argomentazione e persuasione. La retorica di Han Fei, nello specifico, si focalizzava proprio sull'utilizzo di eventi storici come paradigmi per la persuasione. Il tema della persuasione era già caro a Xunzi, secondo il quale, attraverso l'atto persuasivo (*shui* 說) si potesse giungere a una giusta soddisfazione. Per una trattazione più approfondita, si veda SCHABERG, *A Patterned Past*, cit., pp. 54-55.

²²⁷ *Hanfeizi* 18/3. Letteralmente l'espressione significa 'rivolgersi verso sud'. Allegoricamente, ciò si significa governare dal trono, in quanto, in antichità, l'etichetta di corte prevedeva che il sovrano fosse sempre rivolto verso sud quando era seduto sul trono. Si veda LIAO Wenkui (a cura di), *The complete Works of Hanfei Tzu a Classic of Chinese Political Science. I*, London, Probsthain, 1959, p. 150.

²²⁸ Il riferimento al termine *ru, shi* 時 è evidente. *Shi*, uno degli attributi dell'atteggiamento rituale *li* 禮, richiama alla capacità di sapersi adattare ai tempi e alle necessità del momento. Si rimanda al capitolo 3.5 di questo elaborato.

²²⁹ *Mengzi* 2A/2 e 5B/10.

何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進，伊尹也。²³⁰

Non è forse vero che chiunque Yi Yin servisse fosse il suo sovrano? E non è forse vero che chiunque egli comandasse fosse il suo popolo? Egli si faceva avanti sia in situazioni stabili sia nel caos.²³¹

In questi passi, Yi Yin rappresenta quella che per la corrente *ru* è il concetto di persona con talento e virtù (*xianneng* 賢能). Ciò si concretizza con il principio di *De* 德, che, in particolare nella concezione di Mengzi, è un

termine di grande spessore semantico in ambito sia religioso che filosofico, talvolta reso con l'iniziale maiuscola per conferirgli un'enfasi maggiore (nel senso di 'eccellenza morale'). *De* indica la potenza numinosa del Cielo (*tiande* 天德) che si trasferisce nell'uomo in un complesso di facoltà e qualità morali che caratterizzano l'individuo nella misura in cui ognuno la possiede. Nel caso di un re o di uno statista, il *de* si esprime nel potere carismatico che ogni sovrano o ministro dovrebbe avere.²³²

Il *De* si esplicita nel senso del dovere nei confronti degli affari pubblici – e quindi nei confronti del popolo – in maniera incondizionata e senza aspettarsi nulla come ricompensa.²³³ In altre parole, ciò incarna “il principio guida dell'arte di governo (di Mengzi): ‘Regnare proteggendo con amore il popolo’ [...] (questa è una delle) doti morali necessarie per diventare il tanto atteso sovrano illuminato in grado di unificare il mondo.”²³⁴

3.8.2 Difensore del *tianxia*

In diversi testi, la rettitudine di Yi Yin si riflette nel suo vivo, o successivamente idealizzato che sia, desiderio di difendere un *tianxia* oramai caduto nel disordine sotto il governo di Xia Jie.

Nel capitolo *Nanyi* 難一 (Critiche, prima parte) nello *Hanfeizi*²³⁵ – già analizzato in una sezione precedente –, ad esempio, descrive Yi Yin come un uomo preoccupato per le sorti del *tianxia*. Per questo motivo si fa assumere da Tang fingendosi per cuoco. Yi Yin viene qui

²³⁰ LI Xueqin 李學勤, LIAO Mingchun 廖明春, SUN Shi 孫奭, ZHAO Qi 趙岐 (a cura di). *Mengzi Zhushu* 孟子注疏 2 voll. (Commento e sottocommento al Mengzi), Taipei, Taiwan Guji Chuban Youxian Gongsi, 2001, p. 94.

²³¹ Seguo l'interpretazione di David HINTON (a cura di), *Mencius*, Washington, D.C., Counterpoint, 1999, p. 50.

²³² Maurizio SCARPARI (a cura di), *Mencio e L'arte di Governo*, Venezia, Marsilio, 2013, p. 35.

²³³ Cfr. CAO Feng 曹峰, “Xian-Qin Daojia guanyu ‘xianneng’ de xikao” 先秦道家关于“贤能”的思考 (Riflessione sulla visione daoista del concetto di ‘talento’ nel periodo pre-Qin), in *Renwen Zazhi*, 10, 2017, p. 14.

²³⁴ SCARPARI (a cura di), *Mencio*, cit., p. 30.

²³⁵ *Hanfeizi* 36/12.

paragonato a Boli Xi che, considerando lo stato di Qi in disordine, si fece passare per schiavo per poter servire il suo sovrano. Entrambi,

皆憂天下之害，趨一國之患，不辭卑辱，故謂之仁義。

preoccupati per i mali del *tianxia*, non esitarono a correre verso le sofferenze dello Stato.

Essi non conobbero bassezze o umiliazioni, quindi sono considerati benevoli e giusti.²³⁶

Un riferimento pressappoco identico si trova nel capitolo successivo, nel *Nan er* (Critiche, seconda parte)²³⁷, dove, sempre affiancato all'esempio di Boli Xi, Yi Yin viene definito virtuoso (*xian* 賢), in quanto preoccupato per le sorti delle generazioni future, affronta l'umiliazione e la vergogna dell'essere cuoco al fine di avvicinarsi a Tang per poterlo assistere.

Nei passi dedicati a Wan Zhang del *Mengzi* (*Wanzhang shang* 萬章上 e *Wanzhang xia* 萬章下)²³⁸, si discute del senso di dovere che Yi Yin provava nei confronti del *tianxia*. In entrambi i passi, che risultano quasi identici, viene si legge che, nel caso in cui egli avesse scoperto che vi fosse qualcuno sotto il Cielo che non seguiva il Dao di Yao e Shun, Yi Yin avrebbe sentito l'impulso di buttarli in una fossa.

Inoltre, Yi Yin afferma di come sia il Cielo a rendere tali i saggi, al fine che possano diffondere la loro saggezza. Alla stessa guisa, il Cielo permette a coloro che sono risvegliati²³⁹, di risvegliare coloro che lo saranno. Egli si riconosce nel secondo gruppo:

予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？

Io sono uno dei risvegliati, quindi userò questo Dao per (ri)svegliare il popolo. Se non lo facessi io, che altri lo potrebbe fare?²⁴⁰

Questo principio richiama alla mente il ruolo del *Tianxia* nella concezione dell'epoca in cui fu scritto questo testo. In particolare, le parole di Yi Yin riflettono il

Monito rivolto [...] dalle massime divinità a “sovrani e maestri” (che) si trova nello *Shijing* in un passo citato in *Mengzi* 1B.3: “quando il Cielo ha inviato gli uomini sulla terra, ha

²³⁶ WANG, ZHONG (a cura di), *Hanfeizi*, cit., p. 356.

²³⁷ *Hanfeizi* 37/10.

²³⁸ *Mengzi* 5A/6 e 5B/10.

²³⁹ Ancora, aderisco all'interpretazione di Hinton, che traduce *xianjue* 先覺 con il termine inglese *awakened*. HINTON (a cura di), *Mencius*, cit., p. 172. Letteralmente, il termine indica una persona che percepisce *jue* 覺 anteriormente *xian* 先 quel che lo circonda. Nel commento al testo nello *Si bu cong kan* 四部叢刊 (“Sibu congkan chubian” 四部叢刊初編, copyright 2006-2020, <https://ctext.org/library.pl?if=en&file=77363&page=136>, 5 settembre 2022.), il termine viene spiegato con “悟覺也”.

²⁴⁰ LI, LIAO, SUN, ZHAO (a cura di). *Mengzi*, cit., p. 308.

creato sovrani e maestri, e ha detto loro queste semplici parole: ‘Aiutate il Signore dell’Alto a distribuire con amore i suoi favori nelle quattro direzioni’”.²⁴¹

Anche se non viene specificato direttamente, si può notare un’identico sentimento di necessità verso la salvaguardia del *tianxia* e delle future generazioni nel passo *Yi xun* 伊訓 (Istruzioni di Yi) dello *Shangshu*.²⁴² Questo passo, come si è già potuto vedere, riporta un discorso di Yi Yin, pronunciato al fine di persuadere il sovrano, Tai Jia, ad abbandonare i comportamenti dissoluti e per abbracciare una visione più retta e giusta. Questo, secondo chi scrive, potrebbe essere la concretizzazione del discorso di Yi Yin pronunciato nel *Wanzhang Shang*: Yi Yin, data la sua natura di risvegliato, ha il compito di risvegliare coloro che lo sono solo in potenza, in questo caso Tai Jia.

Infine, Yi Yin come difensore del *tianxia* anche nel proteggere le vestigia della dinastia Shang nel VI secolo a.C anche dopo la morte. Nel già menzionato passo del *Yanzi Chunqiu* – del capitolo *Jian shang* 諫上²⁴³ – Tang e Yi Yin sono rappresentati come elementi di un’esperienza onirica di Duca Jing di Qi (*Jin Jinggong* 齊景公). Essi, essendo identificati come i precursori dello Stato di Song (*Song zhi xian Tang Yi Yin ye* 宋之先湯伊尹也), dimostrano la loro ira nei confronti del Duca Jing, in quanto prossimo all’invasione dei territori Song (*gu Tang Yi Yin nu, qing san shi yi ping song* 故湯伊尹怒，請散師以平宋). Questo passo, oltre a sottolineare la dedizione di Yi Yin nei confronti del *tianxia* agli occhi degli autori del tardo periodo Zhou, evidenzia, inoltre, l’approccio al processo di sacralizzazione del ministro di re Tang che prende proprio forma nel periodo delle Primavere e degli Autunni (722-481 a.C.).²⁴⁴

3.8.3 Ren 仁, ovvero benevolenza

Nella concezione *ru*, il veicolo principale del buon governo è il *ren*. Secondo questo principio, “l’etica prevale sulla politica”.²⁴⁵ Yi Yin, nello *Hanshu* 漢書 di Ban Gu 班固²⁴⁶, viene inserito nella seconda categoria di saggi (*Shengren* 聖人), ossia dei *Shang zhong ren ren* 上中仁人. Il termine identifica coloro che nella categoria dei saggi – divisa tra *shang* 上, *zhong* 中 e *xia* 下 – risultano nella categoria centrale, tra i saggi puri (*shang shang sheng ren*

²⁴¹ SCARPARI (a cura di), *Mencio*, cit., p. 27.

²⁴² *Shangshu* 3/4.

²⁴³ *Yanzi Chunqiu* 1/22.

²⁴⁴ Cfr. CHEN, “Shenqihua yu shengxianhua, cit., p. 10.

²⁴⁵ Anne CHENG, *Storia del pensiero cinese. I: Dalle Origini Allo Studio Del Mistero*, Torino, G. Einaudi, 2000, p. 156.

²⁴⁶ Cfr. BAN Gu 班固, Zhou Shouchang 周壽昌 (a cura di), “Han Shu zhu jiao bu” 漢書注校補 (Note integrative alla Storia degli Han), *Chinese Texts Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=1702>), 16 luglio 2022.

上上聖人) e coloro che hanno intelletto (*shang xia zhi ren* 上下智人), e sono i più benevoli e con maggiore senso d'umanità.²⁴⁷

Ren è proprio il fulcro attorno al quale ruota il sesto passo del *Gaozi xia* 告子下, nel *Mengzi*.²⁴⁸ Il brano richiama all'incostanza di Yi Yin di rimanere con un solo sovrano, ma sottolineando che egli rimase per qualche tempo alla corte di Tang, spostarsi, poi, alla corte di Jie e infine tornare da Tang. Il passo non entra nei dettagli sulle ragioni che portarono Yi Yin a muoversi così frequentemente tra le due corti, ma lo considera un approccio che, sebbene possa avere diverse manifestazioni, tende verso un'unica direzione: la benevolenza²⁴⁹, caratteristica degli uomini esemplari (*Junzi yi ren eryiyi* 君子亦仁而已矣).

Nel passo XII.22 del *Lunyu* 論語, il maestro così definisce il concetto di *ren* a Fan Chi, uno dei suoi discepoli: *ai ren* 愛人, ossia 'amare gli altri'. Il discepolo, non comprendendo le concise parole del maestro, si rifà alle spiegazioni più generose di Zi Xia 子夏, che commenta:

富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。

Che ricche parole, quelle del maestro! [Quando] Shun governava sotto il Cielo, scelse tra gli uomini Gaoyao, e la malevolenza si abbandonò il mondo. [Allo stesso modo, quando] Tang governava sotto il Cielo, scelse tra gli uomini Yi Yin, e la malevolenza abbandonò il mondo.²⁵⁰

Grazie a Yi Yin, quel che nel mondo è *bu ren* 不仁 – che qui viene tradotto con il termine 'malevolenza' – viene scacciato per riportare ordine e benevolenza.

In entrambi gli esempi di questa sezione si riscontra il principio per cui è “con la rinuncia a se stesso e in forza di un amore incondizionato per la famiglia e per la comunità che l'uomo realizza appieno l'umana benevolenza”.²⁵¹ Yi Yin – sia nella versione in cui, da cuoco del clan Youxin, sacrifica la sua vita per dedicarla all'assistenza del sovrano scelto dal Cielo, sia secondo quella (menciana) per cui da un contadino illuminato dal *Dao* di Yao e Shun decide

²⁴⁷ Cfr. WANG, YUAN, “Yi Yin shiji”, cit., p. 11.

²⁴⁸ *Gaozi* 6/6.

²⁴⁹ Il passo fa riferimento, inoltre, ad altri due approcci alla benevolenza. Il primo, di Bo Yi 伯夷, figlio maggiore dello Stato di *Guzhu* 孤竹, che si rifiutò di servire i virtuosi e di seguire le orme dei sovrani del passato, pur di risiedere tra il popolo. Questa può essere considerata l'incarnazione ultima dell'approccio politico proposto da Mengzi di cui si discuteva in precedenza. Il secondo esempio è quello di Hui da Liuxia 柳下惠, figlio del Duca Xiao di Lu 魯孝公, che non provò disdoro nel servire un sovrano corrotto e neppure nel ricoprire il ruolo meno focale nell'amministrazione.

²⁵⁰ LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Lunyu Zhuzi Suoyin* 論語逐字索引 (Concordanza ai Dialoghi di Confucio), Xianggang, Shang Wu Yin Shu Guan, 1995, p. 33.

²⁵¹ LIPPIELLO (a cura di), *Dialoghi*, cit., p. XVI.

di assistere Tang per trasmettere a lui e al suo popolo quel Dao – compie una rinuncia alla sua persona per dedicarsi alla pacificazione del *tianxia*, scacciando la dissolutezza di Xia Jie.

3.9 Il pensiero di Yi Yin

Nella presente sezione si andrà ad analizzare il pensiero di Yi Yin per come può essere ricostruito attraverso dialoghi o discorsi scritti a lui attribuiti presenti nei testi presi in considerazione. La figura di Yi Yin, come è giunta fino a noi attraverso i testi a stampa, ha sicuramente preso forma proprio nel periodo delle Primavere e degli Autunni.²⁵² Conseguentemente, interpretazioni successive del suo pensiero risultano poco affidabili.²⁵³ Ad esempio, nello *Yiwenzhi* 藝文志, Ban Gu 班固²⁵⁴ riporta l'esistenza di un testo in 51 *pian* 篇 dal titolo *Yi Yin* 伊尹 scritto dallo stesso ministro di Tang. Yao Zhenzong 姚振宗, un letterato dell'epoca Qing 清, afferma che quel testo si poteva ricollegare al pensiero daoista. Egli, rifacendosi ai riferimenti contenuti nello *Shiji*, afferma che si può considerare Yi Yin come il precursore della scuola daoista (*daoia zhi zu* 道家之祖), dal quale lo stesso Laozi 老子 prese ispirazione, giacché era solito rievocare le azioni dei sovrani del passato – come Huangdi 黃帝 e Shun 舜 – durante le conversazioni con Tang. Ciò è facilmente confutabile: indipendentemente dall'esistenza di un testo composto dallo stesso Yi Yin tra XVIII e il XVI secolo a.C., questo non si conservò in forma scritta fino all'epoca delle Primavere e degli Autunni (circa mille anni dopo); per cui, è presumibile che chi in quel periodo scrisse a riguardo, utilizzò principalmente fonti trasmesse oralmente²⁵⁵ e, quindi, molto probabilmente soggette a un costante rimaneggiamento. L'ipotesi di Yao Zhenzong può essere altresì scartata alla luce delle nuove considerazioni riguardo alle tradizionali suddivisioni in scuole filosofiche nella Cina antica. Infatti,

in ambito filosofico è arduo risalire ai piani alti dello *stemma* di una presunta 'scuola', dove si pretende che il messaggio sia puro e immacolato. Numerosi sono i casi che testimoniano la difficoltà nel tracciare profili netti di valori dottrinali promossi da singoli pensatori o da certe correnti di pensiero.

Giustificare la 'macroattribuzione' di alcuni codici secondo la tassonomia classica per 'scuole' (daoista, confuciana, legista, moista...) risulta senza dubbio improprio: opere

²⁵² Cfr. YUAN Qing 袁青, "Yi Yin yu zaoqi Huang-Lao zhi xue" 伊尹与早期黄老之学 (Yi Yin e la prima scuola Huang-Lao), in *Zhongzhou Xuekan*, 8, 2019, p. 115.

²⁵³ Cfr. *Ibidem*.

²⁵⁴ *Hanshu* 3/10.

²⁵⁵ Cfr. YUAN, "Yi Yin", cit., p. 115.

come lo *Yucong*, l'ormai celebre 'Laozi di Guodian', il *Min zhi fumu* (Il padre e la madre del popolo), pur tramandate da uno specifico indirizzo di pensiero, risultano affette da pesanti contaminazioni provenienti da tradizioni ritenute per lungo tempo antagoniste.²⁵⁶

La consuetudine di suddividere le opere filosofiche pre-Qin e i loro autori (o presunti tali) in determinate scuole, in verità, si è sviluppata in un periodo successivo, quello tardo-Han e post-Han.²⁵⁷ Molto probabilmente il panorama filosofico e culturale del periodo era caratterizzato da un *humus* di pensieri relativamente indipendenti che si rifacevano ai risultati di "un lungo apprendistato mirante a far rivivere il patrimonio culturale del passato".²⁵⁸ Oppure erano frutto "di precettori, di esperti dell'occulto o di strategie da applicare in ambito politico-militare, ma anche di meri eccentrici, oppure di cultori di pratiche mistico-meditative di autocoltivazione interiore."²⁵⁹ È, altresì, da sottolineare che diversi dei testi di quel periodo appartenenti a dottrine dei maestri (*zhuzi* 諸子) sono, in verità, il risultato di un rimaneggiamento. Furono "costruiti ad hoc da editori-censori che imposero un preciso contenuto a distanza di due, tre, quattro secoli dalla morte del presunto autore."²⁶⁰

Di conseguenza, nella seguente trattazione si verrà meno nel vano tentativo di associare le parole di Yi Yin a filosofie specifiche, ma, piuttosto, si cercherà di evidenziarne le caratteristiche che possano essere ricollegate a determinati sistemi di pensiero.

Il primo riferimento preso in esame si trova nel capitolo *Xian ji* 先己 (Porre il sé al primo posto) nel *Lüshi Chunqiu*.²⁶¹ Nel passo, Tang domanda al suo ministro quale sia il modo per ottenere il controllo di tutto il *tianxia*. Yi Yin così risponde:

欲取天下，天下不可取。可取，身降先取。

Anche se lo si desidera, il *tianxia* non può essere ghermito. Per ghermirlo, bisogna prima ghermire sé stessi.²⁶²

L'affermazione di Yi Yin trova spiegazione nelle frasi successive del passo stesso, attraverso l'autore del testo esprime l'importanza di saper governare se stessi in primo luogo (*bi xian zhi shen* 必先治身) e di saper tenere sotto controllo il 'proprio tesoro' (*se qi dabao* 蓄其大寶). Con questo termine si fa riferimento al concetto di *jingqi* 精氣, espressione che per

²⁵⁶ ANDREINI, "La trasmissione del sapere", cit., p. 884.

²⁵⁷ Cfr. *Ivi.*, p. 881.

²⁵⁸ *Ivi.*, p. 883.

²⁵⁹ *Ibidem.*

²⁶⁰ *Ivi.*, p. 881.

²⁶¹ *Lüshi Chunqiu* 3/3.

²⁶² YIN (a cura di), *Lüshi*, cit., p. 186.

tradizione appartiene alla terminologia daoista – e che Gao Jianhua e Lou Yujie identificano nella corrente del Huang-Lao 黃老²⁶³ – con il significato di seme con potere generativo e, quindi, necessario per la vita. Il *jingqi* è il *qi* che risiede in uno stato di equilibrio (*zhi he zhi qi* 至和之氣), nonché in perfetta armonia con i due valori opposti *yin* e *yang*.²⁶⁴

Il discorso prosegue affermando che, senza un corretto e continuo ricambio tra il nuovo e il vecchio, la circolazione all'interno del sistema venoso non potrebbe fluire naturalmente. Il *jingqi* deve essere rinnovato ogni giorno, scartando il *xieqi* 邪氣, ossia il *qi* – o seme – deviato, malvagio e dannoso. Questo processo di cura del proprio corpo è necessario per vivere la vita nella sua interezza (*ji qi tiannian* 及其天年).

Le parole di Yi Yin, come il susseguente discorso esplicativo dell'autore, creano un parallelismo tra la cura di sé e del proprio corpo (*zhi shen* 治身) e il buon governo (*zhi guo* 治國). La cura di *shen* e *guo* non solo può garantire salute e longevità, ma permette, inoltre, una più estesa e completa comprensione del cosmo, nonché dei suoi mutamenti. Inoltre, grazie al corretto scorrimento del *qi*, si ha la possibilità di entrare in sintonia con tutti gli altri esseri del mondo.²⁶⁵ Il concetto di *jingqi*, come elemento puro e incorporeo, non solo è notevolmente utilizzato nell'opera in esame, ma subisce anche un processo di sviluppo e riformulazione rispetto alla concezione precedente.²⁶⁶ Il *jingqi* si forma attraverso il ciclo delle quattro stagioni e, attraverso il continuo flusso della sua forma celeste (*tianqi* 天氣) e della sua forma terrestre (*diqu* 地氣), ha origine il ciclo di creazione e distruzione delle Diecimila Entità.²⁶⁷ Stando ai resoconti del *Lüshi Chunqiu*, si può intuire che il *jingqi* altro non è che l'incorporeo *Taiyi* 太一, il 'Grande Uno', l'essenza o forza che dà origine al *tianxia* e alle Diecimila Entità. Ciò si

²⁶³ Cfr. GAO, LOU, “*Lüshi*, cit., pp. 40-53.

Il termine Huang-Lao è utilizzato da Sima Qian per indicare una corrente di pensiero che, con una base fortemente daoista, abbracciava diversi principî di altri sistemi di pensiero, come i *ru* 儒, i *fa* 法 (Legisti), *ming* 名 (logisti), e, per l'appunto, *yinyang* (scoula Yin Yang). Cfr. GAO, LOU, “*Lüshi*, cit., pp. 41. Meng Wentong ipotizza che la dottrina Huang-Lao fu il risultato della mutua influenza di tre sistemi di pensiero: la prima di derivazione yanghista, la seconda d'ispirazione moista e la terza di base legista. Tuttavia, non è chiaro se la dottrina Huang-Lao fosse effettivamente attiva durante il periodo pre-imperiale, come alcuni suggeriscono, oppure, se fosse una ricostruzione successiva. Per approfondimenti, si rimanda a Attilio ANDREINI, *Evoluzione Delle Teorie Individualiste Nella Cina Classica L'eredità Di Yang Zhu Nei Testi Huang Lao E Nel Lüshi Chunqiu*, Venezia, Cafoscarina, 1997; GAO, LOU, “*Lüshi*, cit., pp. 41; Mark Edward LEWIS, *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999, pp. 337, 347-350; KALINOWSKI, LAGERWEY, LÜ (a cura di), *Early Chinese*, cit., pp. 670-676, 1077-1078; Benjamin Isadore SCHWARTZ, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, 2009, pp. 237-254; Paul van ELS, *The Many Faces of Huang-Lao*, Contemporary Chinese Thought, 34, 1, 2002, pp. 3-18; Robin D.S YATES, *Five Lost Classics Tao, Huang-Lao, Yin-yang in Han China*, New York, Ballantine Books, 1997.

²⁶⁴ Cfr. GAO, LOU, “*Lüshi*, cit., pp. 41.

²⁶⁵ Cfr. *Ivi.*, p.43.

²⁶⁶ Cfr. *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ibidem*.

distingue dal *Dao* 道, che risulta essere solamente una delle forme del *jingqi*. Tuttavia, sia il concetto di *Dao* che quello di *Taiyi* descrivono lo stato di perfetta armonia delle cose. Quando questa armonia viene rotta, *yin* e *yang* si creano.²⁶⁸

Il *jingqi*, quando è giustamente condensato nel corpo di una persona, o di una entità altra, forma la virtù/possanza *De* 德²⁶⁹. Questo processo può avvenire solamente tramite la giusta cura del corpo: come l'aria che si respira, bisogna costantemente espellere il vecchio e accettare il nuovo.²⁷⁰ L'atto di creazione delle Diecimila Entità da parte del *jingqi* altro non è che una forza virtuosa (*de*) che si adatta a tutte le cose: il *De* è un aspetto *jingqi* quando questo interrompe il suo flusso in un punto specifico del corpo.²⁷¹

Attraverso ciò, si possono comprendere le parole di Yi Yin quando, nel *Benwei* (Sapori Fondamentali)²⁷², afferma che

天子不可彊為，必先知道。道者止彼在己，己成而天子成，天子成則至味具。

La posizione di Figlio del Cielo non può essere conquistata con la forza. *In primis*, bisogna conoscere il Dao. Il Dao ignora tutto ciò che non risiede dentro di sé. Solamente quanto si sarà perfezionato il proprio sé, si potrà realizzare la posizione di Figlio del Cielo. Solamente quando si sarà realizzata questa posizione si potranno possedere e utilizzare i sapori perfetti.²⁷³

Per comprendere l'espressione *zhi Dao* 知道 (comprendere il Dao) è necessario, *in primis*, introdurre un ulteriore concetto che si affianca spesso al quello di *jingqi*: il *xingqi* 形氣 (letteralmente, il *qi* dotato di forma). Questo si manifesta dalla Terra, contrariamente al *jingqi*, che traspare dal Cielo.²⁷⁴ Gao Jianhua e Lou Yulie così affermano:

Tutte le Diecimila Entità possiedono sia il primo sia il secondo. Il *xingqi*, essendo corporeo e dotato di forma, sostiene il *jingqi*, incorporeo e puro. Se quest'ultimo è riconosciuto come la radice – quindi l'essenza prima – e il regolatore delle Diecimila Entità, il secondo è in grado di nutrire e coltivare il primo, essendone la forma terrena. [...] Le due forme di *qi*

²⁶⁸ *Ivi.*, p. 44.

²⁶⁹ *Ivi.*, 45.

²⁷⁰ *Ivi.*, 51.

²⁷¹ *Ivi.*, 45.

²⁷² *Lüshi Chunqiu* 14/2.

²⁷³ YIN (a cura di), *Lüshi*, cit., 1958, p. 15.

²⁷⁴ Cfr. GAO, LOU, “*Lüshi Chunqiu*”, p. 43.

sono in uno stato di reciproco adattamento e armonia, perciò non possono essere separate.²⁷⁵

La dicotomia tra le due tipologie di *qi*, che si esplica in un costante stato di equilibrio e armonia, è definito *zhi Dao* 知道.²⁷⁶ Detto in altri termini, grazie alla coltivazione del proprio corpo (*yangsheng* 養生) – atto che si distingue in una serie di comportamenti volti al preservare la circolazione di *jingqi*, e all’entrare in sintonia con le Diecimila Entità del *tianxia* – si può ghermire la verità fondamentale, ossia il *Dao*. Attraverso la comprensione del *Dao*, si possono, infine, comprendere la logica degli avvenimenti del mondo. Questo ultimo gradino è chiamato, nel *Lüshi Chunqiu*, *de Dao* 得道, ossia conquistare, ottenere il *Dao*.²⁷⁷

Con il perfezionamento di sé, conclude Yi Yin, si potranno perfezionare anche gli altri (*cheng ji suo yi cheng ren ye* 成己所以成人也). Una sorta di non-azione, o più propriamente, un’azione rivolta al perfezionamento di sé, che influenza positivamente gli altri. Si potrebbe vedere un richiamo al principio daoista di *wuwei*:

為無為則無不治

Solo agendo senza adoperarsi non vi è cosa che non sia ben governata.²⁷⁸

L’azione (*wei* 為), contrapposta alla non-azione (*wuwei*) predicata nel *Daodejing*,

è, insieme, ‘agire secondo un disegno, un obiettivo’ – dunque esercitare un’azione coercitiva in vista di un fine (*wèi*) – e ‘fare, agire, adottare un determinato comportamento’ (*wéi*): in entrambi i casi, 為 produce effetti che danno luogo a polarizzazioni estreme, nette, unilaterali e, nel momento in cui si consolida, ognuna di queste caratterizzazioni si tramuta drammaticamente nel proprio contrario.²⁷⁹

Un riferimento simile si trova nelle parole del *Mengzi* (nel *Wan Zhang shang*)²⁸⁰, quando, commentando la decisione di Yi Yin di abbandonare la coltivazione dei campi per assistere Tang nella spedizione punitiva contro Jie, afferma

²⁷⁵ *Ivi.*, p. 49. Traduzione del testo in cinese: “万物都有“精气”和“形气”这两个方面。“精气”是精微、无形、流通之气，“形气”是有形、有象之气。“形气”承载“精气”，“精气”为万物之根本及主宰。“形气”能够孕育精气，是“精气”的栖止之地 [...]。精气和形气相互适应，相互调和，但是不能分离。”

²⁷⁶ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁷ Cfr. *Ivi.*, p. 52.

²⁷⁸ ANDREINI, *Daodejing*, cit., pp. 10-11.

²⁷⁹ *Ivi.*, pp. 78-79.

²⁸⁰ *Mengzi* 5A/6.

吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎

Non ho mai sentito di nessuno che, al fine di correggere/raddrizzare gli altri, violasse se stesso, tanto meno di nessuno che, al fine di correggere/raddrizzare il *tianxia*, oltraggiasse se stesso!²⁸¹

Pure per Mengzi, come per Kongzi, quando colui che governa – il sovrano saggio – ha raggiunto una perfezione interiore (*cheng* 成), anche la sua popolazione la raggiungerà. Ciò permette che la società sia caratterizzata da ordine.²⁸² Mengzi, tuttavia, si discosta dai discorsi del *Lüshi Chunqiu* nel porre l'accento sul popolo, più che sul sovrano che attua la perfezione di sé. Ciò rispecchia uno dei cardini del pensiero *menciano*, ossia di considerare il popolo come fondamento.²⁸³ Il governo che rispecchia il principio di *ren* 仁 è retto da un saggio che manifesta il suo cuore-mente. Per fare ciò, è necessario attingere con costanza dagli esempi dei sovrani del passato²⁸⁴, atteggiamento che trova riscontro nell'attitudine e nelle parole di Yi Yin nel passo. Come si è già veduto in precedenza²⁸⁵, Yi Yin si chiede se non sia il caso di trasmettere a Tang il *Dao* di Yao e Shun e, di conseguenza, di renderne il popolo come quello di Yao e Shun. I valori cardine che vengono sottintesi rappresentano il sistema etico del pensiero *menciano*: benevolenza *ren* 仁, atteggiamento rituale *li* 禮, rettitudine *yi* 義 e saggezza *zhi* 智. *Ren* rappresenta l'attitudine nei confronti dell'altro²⁸⁶ ed è spesso associato al termine *ai* 愛, che può essere inteso come l'amore o l'interesse nei confronti degli altri²⁸⁷. *Li* si riferisce a una serie di

rules of conduct, such as the proper ways to bury and mourn deceased parents (1B:16, 3A:2), to have an audience with a prince (5B:7), to see a wise person (3B:7), to present gift (5B:4), to interact with one's host or guests (7B:24), to give or receive an object from a person of the opposite sex (4B:17), and to get married (4A:26, 5A:2).²⁸⁸

²⁸¹ LI, LIAO, SUN, ZHAO (a cura di). *Mengzi*, cit., p. 308.

²⁸² Cfr. SHUN Kwong-loi, *Mencius and early Chinese thought*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 163.

²⁸³ Cfr. Scarpari, Mencio, p. 30.

²⁸⁴ Cfr. SHUN, *Mencius*, cit., p. 164.

²⁸⁵ Si rimanda alla sezione 3.3.

²⁸⁶ LI Mao 李卯, “‘*Zhongyong*’ zundexing yu daowenxue: bentu shengming jiaoxue sixiang chutan 《中庸》尊德性与道问学：本土生命教学思想初探 (Il ‘rispetto per la virtù’ e l’ ‘approccio costante allo studio’ del classico *Zhongyong*: studio preliminare sul pensiero della formazione domestica), in *Hunan shifan daxue jiaoyuxue xuebao*, 13, 1, 2014, p. 54.

²⁸⁷ Cfr. SHUN, *Mencius*, cit., p. 49.

²⁸⁸ *Ivi.*, p. 52.

Yi si configura in tutti quegli atteggiamenti che sono considerati appropriati e giusti. Ciò coinvolge tutte le relazioni tra i governanti e i governati, tra sovrano e ministro, tra genitori e figli e tra figli maggiori e figli minori.²⁸⁹

Zhi, d'altro canto, richiama alla capacità di discernere i nessi logici delle cose e di implementare gli attributi di *ren* e *yi* al fine di comprendere la natura umana (*zhiren* 知人) e il principio del mandato celeste (*zhitian* 知天).²⁹⁰ La conoscenza/saggezza implica, inoltre, un comportamento che non si discosta da *yi*.²⁹¹

Per Mengzi, questi aspetti – che trovano principio nell'innato “sentimento di empatia che rende insopportabile (*buren* 不忍) lo spettacolo della sofferenza altrui”²⁹² – sono i quattro germogli (*siduan* 四端) della bontà (*shan* 善). Nel passo, *Yi Yin* è personificazione di questi quattro valori: lo si potrebbe vedere, quindi, come un saggio, che è stato in grado di sviluppare i germogli insiti nel suo cuore-mente. Infatti, la saggezza “consiste innanzitutto in una conoscenza, non tanto nel senso una cognizione, quanto piuttosto in quello di un'identificazione nell'esperienza vissuta.”²⁹³

Nello stesso passo, *Yi Yin*, come già visto, afferma che il Cielo fa in modo che coloro che posseggono conoscenza in principio (*xianzhi* 先知) la trasmettano a coloro che in potenza la possono sviluppare (*houzhi* 後知), e che, parallelamente, coloro che posseggono già percezione (*xianjue* 先覺), trasmettano la capacità di percepire a coloro che, in potenza, la possono sviluppare (*houjue* 後覺).²⁹⁴ Si potrebbe argomentare che questa riflessione non rifletta il concetto di insita bontà umana, ma che, anzi, ne entri in contraddizione. Tuttavia, quello di cui tratta Mengzi, qui, si rifà alle due dicotomie in cui si vedono contrapporsi le attività di uomini di grande valore (*daren zhi shi* 大人之事) con quelle di uomini mediocri (*xiaoren zhi shi* 小人之事) e di coloro che lavorano con il cuore-mente (*laoxin* 勞心) con coloro che lavorano con la forza delle braccia (*laoli* 勞力). Nella visione *menciana*, sebbene venga riconosciuta un'attenzione particolare al popolo²⁹⁵, al contempo gli “nega la facoltà di intervenire direttamente nelle decisioni politiche, che sono di esclusiva pertinenza di chi governa”²⁹⁶ Nel

²⁸⁹ *Ivi.*, p. 56.

²⁹⁰ LI, “*Zhongyong*”, cit., p. 54.

²⁹¹ Cfr. SHUN, *Mencius*, cit., p. 66.

²⁹² CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 163.

²⁹³ *Ivi.*, p. 169.

²⁹⁴ Oppure, seguendo l'interpretazione di David Hinton, coloro che si sono risvegliati hanno la capacità di risvegliare chi, in potenza, possono farlo. Si veda HINTON (a cura di), *Mencius*, cit., pp. 172.

²⁹⁵ Cfr. Scarpari, *Mencio*, p. 33.

²⁹⁶ *Ibidem*.

passo *Teng Wen Gong Shang*²⁹⁷, il concetto *menciano* secondo cui i governanti sono coloro che lavorano con il cuore-mente (*laoxin zhe zhiren* 勞心者治人), non rimanda solo al contesto politico, ma anche, e soprattutto, a quello della formazione (*jiaohua* 教化). Infatti, grazie al buon governo si può portare prosperità al popolo, ma solo attraverso la formazione si può ottenere e conquistare il cuore-mente delle persone.²⁹⁸ Come suggeriscono Li Dingwen e Yu Yaohong²⁹⁹ l'uomo esemplare, di cui veste i panni Yi Yin, può servirsi di cinque vie differenti per insegnare:

有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者。³⁰⁰

They transform like rain coming in its season. They realize Integrity. They perfect talents.

They answer questions. They cultivate themselves and so stand apart as examples.³⁰¹

Un principio pedagogico che si potrebbe riassumere con i due termini *zun de xing* 尊德性 (rispetto per la virtù) e *dao wen xue* 道問學 (approccio costante allo studio).³⁰² Concetti che, come presentati nel passo 27 del classico *ru*, *Zhongyong* 中庸³⁰³, possono essere definiti, rispettivamente, con lo “spinge[rsi] sino a contemplare la vastità e al contempo penetra il sottile e minimo dettaglio, [l’] eleva[rsi] sino a conoscere le altezze e la luminosità celeste e al contempo att[enersi] alla costante pratica del giusto mezzo”³⁰⁴ e il “ripercorre il passato per comprendere il presente, [l’essere] onesto e sincero nell’onorare le norme rituali.”³⁰⁵

²⁹⁷ *Mengzi* 3A/4.

²⁹⁸ Cfr. Li Dingwen 李定文, Yu Yanhong 余艷紅, “Shi lun Mengzi yu Shiren jingshen” 試論孟子與士人精神 (Discussione sul rapporto tra Mencio e il concetto di eurudito), *Guanzi Xue Kan*, 2, 2008,, p. 30.

²⁹⁹ Cfr. *Ivi.*, pp. 30-31.

³⁰⁰ LI, LIAO, SUN, ZHAO (a cura di). *Mengzi*, cit., p. 441.

³⁰¹ HINTON (a cura di), *Mencius*, cit., pp. 250-251.

³⁰² Li Mao 李卯, “‘*Zhongyong*’ zundexing yu daowenxue: bentu shengming jiaoxue sixiang chutan 《中庸》尊德性與道問學：本土生命教學思想初探 (Il ‘rispetto per la virtù’ e l’ ‘approccio costante allo studio’ del classico *Zhongyong*: studio preliminare sul pensiero della formazione domestica), in *Hunan shifan daxue jiaoyuxue xuebao*, 13, 1, 2014, p. 53.

³⁰³ Cfr. *Ibidem*.

³⁰⁴ Tiziana LIPPIELLO, *La costante Pratica Del Giusto Mezzo*, Venezia, Marsilio, 2010, p. 115. Il passo in cinese recita: 致廣大而盡精微，極高明而中庸。

³⁰⁵ *Ibidem*. Il passo in cinese recita: 溫故而知新，敦厚以崇禮。

Il passo *Xian you yi de* 咸有一德³⁰⁶, contenuto nella versione *guwen* 古文 dello *Shangshu*³⁰⁷, riprende il discorso riguardo il *De* 德 in chiave *ru*³⁰⁸ attraverso discorso pronunciato da Yi Yin in seguito al ritorno di Tai Jia dal suo esilio: il ministro, presumibilmente oramai anziano, si preparava al ritiro a vita privata, stilando delle indicazioni che potessero guidare il nuovo sovrano. Il fulcro del discorso ruota attorno al concetto di *yide* 一德, ossia integrità morale singola e pura. Kong Anguo 孔安國, nel commento al testo, così definisce il termine: *chun yi zhi De* 純一之德³⁰⁹, ossia un valore di integrità morale puro e semplice, unico e non molteplice.³¹⁰ Nel primo pensiero *ru*, il significato di questo concetto poteva essere identificato su due piani differenti: l'unicità dell'integrità morale, che si mantiene costante nel tempo, e la sintonia d'intenti e di idee tra sovrano e ministro.³¹¹

Nel testo, gli aspetti collegati al concetto di *yide* che Yi Yin evidenzia possono riassumersi nei seguenti punti: a) seppur la volontà del Cielo sia imperscrutabile e manchi di costanza l'integrità morale del sovrano non deve mai vacillare, anzi, dovrà proteggere la sua sovranità in virtù del fatto che, se dovesse spegnersi, il *tianxia* cadrebbe nuovamente in rovina (si può supporre che questa affermazione attribuita a Yi Yin si riferisca alla caduta dei Xia e al successo degli Shang che egli ha esperito³¹²); b) il Cielo ricerca nel *tianxia* colui che possiede lo *yide*, così da renderlo Signore degli Spiriti (*Shenzhu* 神主).³¹³ Sia Yi Yin sia Tang, entrambi

³⁰⁶ *Shangshu* 3/8.

³⁰⁷ Cfr. XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 213; Cfr. DU Yong 杜勇, “Qinghuajian ‘Yin gao’ yu wanshu ‘xian you yi de bian wei’ 清华简《尹诰》与晚书《咸有一德》辨伪 (Puntualizzazione sulle falsità che si possono riscontrare comparando il manoscritto *Yin gao* della Qinghua e il capitolo antico *Xian you yi de*), in *Tianjinshi Daxuebao*, 3, 2012, p. 20; HE Zhihu 何志虎, “Guanyu ‘Shangshu’ de jige wenti: yu Liu Guozhong boshi shangque” 关于《尚书》的几个问题——与刘国忠博士商榷 (Riguardo ad alcuni problemi dello *Shangshu*: discussione con il dottor. Liu Guozhong), in *Baoji wenli xueyuan xuebao: shehui kexue ban*, 32, 2, 2012, p. 33.

Il passo, perduto durante il periodo Qin, venne riscoperto in epoca Han assieme ad altri passi successivamente attribuiti al Classico dei Documenti. Il capitolo perduto era contenuto nella versione *guwen* del classico, posseduta da Mei Ze 梅賾, un letterato della dinastia dei Jin Orientali (317-420). Diversi studiosi, fin dal periodo Song, hanno riconosciuto questo passo come un falso. Il testo manoscritto *Yin gao* 尹诰, della collezione della Qinghua (*qinghuajian* 清华简), confermerebbe questa supposizione, rendendo il *Xian you yide* un falso.

³⁰⁸ Cfr. FAN Zhining 樊智宁, CHEN Hui 陈徽, “Rujia ‘yide’ lun de yanshuo lujing ji qi daotong yiyi – yi ‘xian you yi de’ zhi quanshi wei zhongxin” 儒家“一德”论的言说路径及其道统意义——以《咸有一德》之诠释为中心 (Metodi esplicativi, nonché significato dottrinale del principio di *yide* nel panorama *Ru*: interpretazione del passo *Xian you yi de*), in *Qilu Xuekan*, 6, 2020, p. 21.

³⁰⁹ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG, “Shangshu Zhengyi”, cit. p. 255.

³¹⁰ Cfr. FAN, CHEN, “Rujia ‘yide’”, cit., p. 22.

³¹¹ Cfr. *Ivi.*, p. 21.

³¹² Cfr. *Ivi.*, p. 22.

³¹³ Ciò trova riscontro nel processo di evoluzione del concetto di spirito, che prende avvio dal periodo Shang fino alla sua culminazione in quello delle Primavere e degli Autunni. In antichità, lo spirito era visto come un'entità slegata dall'esperienza umana, detentrica di un potere divino. Al contrario, nell'ultimo periodo Zhou, si va a identificare una divinizzazione dell'umano, o per meglio dire, una subordinazione del divino alla dimensione

detentori del *yide*, si sforzarono di essere conformi alla volontà del Cielo, così che il sovrano potesse ricevere il Mandato Celeste; c) se l'integrità morale è pura e unica non potrà che portare buon auspicio e bontà (*dong wang bu ji* 動罔不吉), tuttavia, se, al contrario, è impura sarà sinonimo di funesti presagi (*dong wang bu xiong* 動罔不凶); d) grazie alla sua integrità morale, il sovrano può selezionare gli uomini più talentuosi (*xian* 賢) tra il popolo e renderli ministri, che avranno il compito di perseguire l'integrità morale più pura, quando rivolti verso il sovrano e di agire per il popolo, quando rivolti verso di esso. Yi Yin conclude questa parte del discorso convenendo che solamente attraverso questi comportamenti, il sovrano potrà ambire all'armonia e alla purezza di virtù (*wei he wei yi* 惟和惟一).

Il concetto di integrità morale pura e univoca veicolato da questi punti può essere riassunto attraverso la dicotomia tra il Mandato Celeste (*tianming* 天命) e l'integrità morale stessa, nonché con i modi per proteggere e preservare quest'ultima. A riguardo, il commento di Kong Anguo constata che il Mandato Celeste e l'integrità morale sono l'origine della legittimazione politica.³¹⁴

Si può, tuttavia, leggere il passo anche da un punto di vista più introspettivo, con un focus sull'integrità morale del sovrano e sulla sua capacità di controllo.³¹⁵ Da questo punto di vista, il concetto di *yide* si articola, *in primis*, nel saper agire a partire dal proprio cuore-mente (*nei de yu xin* 內得於心) e, al contempo, nell'aderire a determinate norme di condotta (*xing de yu li* 行得於理).³¹⁶ In questi due aspetti si possono trovare dei collegati ai concetti propriamente *ru* di *shu* 恕 – per l'appunto, “agire in accordo con il proprio cuore”³¹⁷ – e di *zhong* 忠 – generalmente tradotto con il termine ‘lealtà’, indica la necessità di “fare sempre il proprio dovere”, di ‘dare il meglio’³¹⁸, inoltre indica “il ‘punto di equilibrio del cuore’ che implica la completezza morale, l'integrità.”³¹⁹ Si può leggere una necessità di controllo interiore da parte

umana. Ciò è diretta conseguenza del pensiero *menciano* che vede il popolo al centro del sistema filosofico. Per un discorso più approfondito, si veda CHENG Lifang 程丽芳, “Cong shenquan zhishang dao min wei shenzhu – lun xian-Qin guishen guannian de qiyuan yu fazhan” 从神权至上到民为神主——论先秦鬼神观念的起源与发展 (Da potere spirituale della divinità, alla deificazione dell'uomo: discussione sull'origine e lo sviluppo dell'ideologia spirituale pre-Qin), in *Qinghai Shehui Kexue*, 2, 2018, pp. 174-175.

³¹⁴ Cfr. FAN, CHEN, “Rujia ‘yide’”, cit., p. 22.

³¹⁵ Il seguente ragionamento ha come fondamento l'interpretazione del passo secondo il sotto-commento di KongYingda 孔穎達 (618-907). Si veda LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG, “Shangshu Zhengyi”, cit. pp. 255-264.

³¹⁶ Cfr. *Ivi.*, p. 23.

³¹⁷ SCARPARI, *Il confucianesimo*, cit., p. 195.

³¹⁸ *Ibidem.*

³¹⁹ *Ibidem.*

del sovrano di fronte alla moltitudine di situazioni con cui deve interagire (*zhi zhi bi gu* 執之必固).³²⁰ Ciò si articola nell'obiettivo del sovrano di creare un buon sistema di governo.

Il già menzionato *Tai Jia Zhong* 太甲中³²¹ del Classico dei Documenti³²² riflette un'attenzione particolarmente *ru*, e in particolare *menciana*, alla figura del sovrano in relazione con il popolo. Subito dopo il rito officiato per il ritorno alla capitale del sovrano ereditario, Tai Jia, Yi Yin produce un discorso nel quale si sofferma con notevole premura sugli aspetti emersi nei passi sopra analizzati. Egli afferma che un sovrano intelligente deve coltivare se stesso e il proprio corpo, mostrare un atteggiamento volto all'integrità morale e alla collaborazione con coloro che sono più in basso di lui a livello gerarchico (*xiu jue shen, yun De xie yu xia, wei ming hou* 修厥身，允德協于下，惟明后). Yi Yin spiega come, attraverso gli atteggiamenti di amore e di commiserazione nei confronti del popolo, in particolare di coloro che più necessitano, ha portato il predecessore del sovrano, Cheng Tang 成湯, a guadagnare il seguito del popolo.

Inoltre, il brano riprende il discorso sull'integrità morale del sovrano, sottolineando l'importanza della coltivazione interiore e del controllo delle azioni del sovrano. Tang e i suoi antenati, in questo frangente, sono il modello di sovrano a cui Tai Jia fa riferimento per sviluppare questi principî, al fine di non cadere nuovamente in atteggiamenti dissoluti, come il piacere e la pigrizia (*Wang mao nai de, jian nai jue zu, wu shi yu dai* 王懋乃德，視乃厥祖，無時豫怠).

Yi Yin prosegue il suo discorso ricordando al sovrano ereditario di dimostrare un atteggiamento di rispetto filiale (*xiao* 孝) nei confronti dei suoi antenati e di deferenza (*gong* 恭) nei confronti dei sudditi. *Xiao* e *ti* 悌 – amore fraterno “e, per estensione, ‘rispetto fraterno verso i superiori e gli anziani’”³²³ – “sono [...], per Confucio, valori primari. Da essi deriva il senso di gratitudine nei confronti dei genitori, che giustifica l'osservanza del lutto per tre anni [...] in quanto pari al tempo richiesto per lo svezzamento del bambino.”³²⁴ In questo caso, il significato del termine subisce un'estensione semantica, andando ad includere il senso di devozione anche per gli antenati. Ciò trova un parallelismo con l'accentuata visione ultraterrena caratteristica dell'epoca Shang: come si è già affermato, la forza di un sovrano

³²⁰ Cfr. FAN, CHEN, “Rujia ‘yide’”, cit., p. 23.

³²¹ Anch'esso appartenente alla versione *guwen*.

³²² *Shangshu* 3/6.

³²³ SCARPARI, *Il confucianesimo*, cit., p. 197.

³²⁴ *Ibidem*.

dipendeva dai suoi antenati, i quali, a loro volta, dipendevano dai sacrifici e alle offerte in loro onore.³²⁵

Il discorso si conclude con l'esortazione a sviluppare capacità di osservazione, al fine di saper scrutare quel che è lontano, e ad ascoltare gli insegnamenti circa l'integrità morale (*jian yuan wei ming, ting De wei cong* 視遠惟明；聽德惟聰). In questo punto, come sottolinea il sotto-commento di Kong Yingda, i termini osservare (*shi* 視) e ascoltare (*ting* 聽) sono rispettivamente associati a *ming* 明 (l'abilità di discernere il vero dal falso³²⁶) e a *cong* 聰 (l'abilità di saper distinguere buono da malvagio³²⁷), entrambi sinonimi del più generico 'intelligenza'.

Anche nel *Yinxun* 尹訓³²⁸ si trovano ulteriori menzioni all'importanza di venerare il *Dao* degli antenati, all'importanza dell'integrità morale e della lealtà (*zhong* 忠) che devono caratterizzare i comportamenti di un sovrano. Questi trovano riscontro nelle parole che Yi Yin attribuisce a Tang stesso, che afferma:

敢有恆舞于宮，酣歌于室，時謂巫風，敢有殉于貨色，恆于游畋，時謂淫風。敢有侮聖言，逆忠直，遠耆德，比頑童，時謂亂風。惟茲三風十愆，卿士有一于身，家必喪；邦君有一于身，國必亡。臣下不匡，其刑墨，具訓于蒙士。

Osare danzare e fare festa a palazzo, bere e cantare nelle sale interne; ciò è chiamato 'abitudine sciamanica'. Osare dare in sacrificio ricchezze materiali e persistere a lungo negli svaghi e nelle battute di caccia; ciò è detta 'abitudine della morale depravata'. Infine, osando disprezzare le parole dei saggi e opporsi [ai principî di] lealtà e rettitudine, nonché rifuggire i [consigli] degli anziani come un bambino viziato; ciò è detto 'abitudini del caos'. Se un nobile o ministro dovesse indugiare in una di queste tre abitudini con le loro dieci trasgressioni, la sua famiglia sarebbe sicuramente distrutta. Allo stesso modo, se un sovrano dovesse indugiarevi, il suo Stato capitolerebbe. Il ministro che non dovesse correggere le devianze del proprio sovrano dovrà essere marchiato con fuoco, così che egli possa fungere da esempio.³²⁹

Yi Yin, da buon ministro – e quindi pronto a correggere il proprio sovrano – al fine di redarguirlo, presenta a Tai Jia tre comportamenti dai quali il sovrano si deve distaccare per

³²⁵ Cfr. David N. KEIGHTLEY, "The Religious Commitment", cit., p. 213.

³²⁶ Cfr. LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG, LIAO, "Shangshu Zhengyi", cit. p. 253. Il testo originale così recita: "明謂監察是非也。"

³²⁷ Cfr. *Ibidem*. Il testo originale così recita: "聰謂識知善惡也。"

³²⁸ *Shangshu* 3/4.

³²⁹ LI, LIAO, CHEN KONG, KONG, "Shangshu Zhengyi", cit. p. 244.

rispecchiare a pieno l'integrità morale dei suoi antenati. In altre parole, si focalizza sulla necessità del sovrano di controllare sé stesso e le sue pulsioni³³⁰, al fine di non venire meno alle virtù e ai doveri³³¹, rispecchiando implicitamente i valori *ru* descritti sin qui.

Per quanto concerne la seconda abitudine, in particolare nel riguardo dello spreco di risorse materiali, si trova un esempio icastico nel capitolo *Wang hui jie* 王會解 del *Yizhoushu* 逸周書.³³² Il passo descrive un colloquio tra Tang e il suo ministro, nel quale il sovrano ha da lamentare l'eccessività e lo spreco che caratterizza le offerte reverenziali: molti principi ereditari non offrono animali di loro proprietà, ma li prendono dal popolo, causandone un impoverimento. Così, Tang chiede a Yi Yin di regolamentare il sistema di offerte attraverso un editto.

L'esortazione di Yi Yin si conclude con un'ulteriore esortazione ad avvicinarsi al bene e a rifuggire il male, in quanto Shangdi premia i buoni e punisce i malvagi con calamità.³³³ Questo discorso si potrebbe inquadrare nella concezione *moista* della natura umana. Secondo Mozi 墨子, ovvero il maestro Mo Di 墨翟, essa non tende al bene, ma è incline al disordine: uno stato barbaro “senza amore né rispetto reciproco, in perenne lotta per imporre il proprio volere, animat[o] da un'ostilità simile a quella che esiste tra fuoco e acqua”³³⁴. Per cui la natura umana deve essere guidata dalle indicazioni dei saggi del passato e dal timore di essere puniti, come anche dal desiderio di ricevere un riconoscimento.³³⁵ Infatti, Mozi attribuisce al Cielo un desiderio di giustizia e di integrità morale per cui, chi obbedisce al suo volere “amer[a] il prossimo senza distinzione alcuna, si impegner[a] per il bene generale e otterr[a] di certo la giusta ricompensa.”³³⁶ Si potrebbe pensare che il sovrano descritto da Yi Yin, di conseguenza, personificherebbe l'ideale di persona buona del pensiero *moista*: un uomo che, emulando il Cielo, ama tutti in maniera incondizionata: prova un amore “rivolto a tutti, piuttosto che soffermarsi a valutare quale predisposizione innata fosse conforme alla volontà divina.”³³⁷

³³⁰ WEN Keqin 温克勤, “Lüe tan chuantong jinbu guande ji qi jiejian yiyi” 略谈传统进步官德及其借鉴意义 (Breve discorso sullo sviluppo dell'integrità morale degli ufficiali tradizionale e sul suo significato), *Zhonggong Tianjinshi wei dangxiao xuebao*, 3, 1999, p. 64.

³³¹ CHEN Hansheng 陈汉生, “Shangdai de ‘Guanxing’” 商代的“官刑”(Il sistema di punizioni di epoca Tang), *Zhengzhi yu falü congkan* 政治与丛刊, 02, 1982, p. 152.

³³² *Yizhoushu* 59/2 e 59/3.

³³³ *Shangshu* 3/4.

³³⁴ Maurizio SCARPARI, *Xunzi e il problema del male*, Venezia, Cafoscarina, 1997, p. 16.

³³⁵ Cfr. SCARPARI, *Il confucianesimo*, cit., p. 214.

³³⁶ SCARPARI, *Xunzi*, cit., p. 17.

³³⁷ *Ibidem*.

Un'idea simile è espressa dal passo *Wang ba* 王霸 del *Xunzi* 荀子.³³⁸ Qui, si afferma che nessun sovrano dovrebbe trascurare l'amore per il proprio popolo. Egli dovrebbe considerare il popolo come un infante da proteggere (*ru bao chizi* 如保赤子). Allo stesso modo, il popolo dovrebbe considerare il sovrano come il proprio genitore. Ne consegue che l'arte di governo risulta essere una grande responsabilità per il sovrano: se non dovesse governare con criterio rituale (*li* 禮) e con giustizia (*yi* 義) fallirebbe. Un sovrano che, al contrario, agisce guidato da questi principî può governare l'intero *tianxia*.³³⁹ D'altro canto, Xunzi concepisce lo Stato come ciò che vi è di più prezioso (*daqi* 大器) in tutto il *tianxia*, per cui sarebbe un atteggiamento deprecabile, da parte del sovrano, quello di sobbarcarsi l'incarico di governarlo da solo; egli, al contrario, deve ricercare persone talentuose tra il popolo. Il governo del sovrano solitario, infatti, porterebbe alla veloce rovina del *tianxia*, ponendo gli altari della Terra e del Suolo in pericolo (*sheji wei* 社稷危).³⁴⁰ È proprio per questi motivi, afferma il passo, che Tang si servì di Yi Yin (*gu Tang yong Yi Yin* 故湯用伊尹).

In conclusione, data la mancanza di un completo parallelismo del suo pensiero e, nello specifico, data la correlazione delle affermazioni di Yi Yin con il pensiero dei letterati e maestri tradizionalmente attribuiti al tardo periodo Zhou, si può notare come la figura di Yi Yin fosse usata per veicolare uno specifico sistema filosofico, in particolare una specifica concezione di buon governo.³⁴¹ Ne consegue che attraverso questi testi non si possa evincere – o non nella sua interezza – quale fosse l'effettivo pensiero di Yi Yin circa la questione del buon governo e sulla coltivazione di sé.

3.10 La divinizzazione di Yi Yin

Essendo Yi Yin una delle figure storiche più importanti vissute tra il periodo di supremazia Xia a quello Shang, il suo nome risulta essere uno dei primi riferimenti grafici in tutta la storia della letteratura cinese.³⁴² Seppur le testimonianze a lui coeve – ossia i reperti di ossa oracolari *jiaguwen* 甲骨文 – siano limitate e al contempo imprecise³⁴³, i riferimenti alla sua persona

³³⁸ *Xunzi* 11/15.

³³⁹ Cfr. WANG Tianhai 王天海, YANG Xiulan 杨秀岚, "Xunzi Wangba sixiang jiexi" 荀子王霸思想解析 (Analisi del pensiero del passo *Wangba* del *Xunzi*), *Xiandai Zhexue*, 1, 2017, p. 146.

³⁴⁰ Cfr. *Ibidem*.

³⁴¹ Cfr. XIA, HUANG, "Guanyu Qinghuajian 'Yin zhi' 'Yin gao'", cit., p. 218; Cfr. CHEN, "Shenqihua", cit., p. 5.

³⁴² Cfr. CHEN, "Shenqihua", cit., p. 1.

³⁴³ Rimangono, queste, le più affidabili a livello contenutistico, a confronto con le opere scritte durante i periodi successivi che furono largamente ritoccate da editori successivi, che "imposero un preciso contenuto a distanza di due, tre, quattro secoli dalla morte del presunto autore." ANDREINI, "La trasmissione del sapere", cit., p. 881; Cfr. CHEN, "Shenqihua", cit., p. 6.

sviluppatasi nei periodi successivi, quali nell'epoca delle Primavere e degli Autunni (770-454 a.C.) e l'epoca degli Stati Combattenti (454-221 a.C.), hanno contribuito in gran misura non solo a rivalutare, ma anche a rendere la figura di Yi Yin il leggendario archetipo del ministro saggio noto alla tradizione. Questo processo nasce ben prima la stesura dei testi presi in analisi in questa sede, ma trova la sua origine nella già menzionata venerazione del ministro in epoca Shang.³⁴⁴

La sua levatura morale viene sottolineata notevolmente dagli avvenimenti che descrivono la sua nascita³⁴⁵, da alcuni eventi della sua vita, nonché della sua stretta correlazione con la dimensione magico-divinatorio, particolarmente risaltato nelle iscrizioni oracolari.³⁴⁶ Il carattere *Yin* 尹, infatti, in una delle sue versioni più arcaiche, 𠄎³⁴⁷, raffigura una mano che, presumibilmente, regge un bastone con proprietà magiche.³⁴⁸

In aggiunta a questa primaria ricostruzione, durante il tardo periodo Zhou, la figura di Yi Yin sembra che subì un nuovo processo di rielaborazione. Egli diviene esempio di persona virtuosa e talentuosa (*xian* 賢) e santa (*sheng* 聖). Molti dei riferimenti a lui legati, infatti, si focalizzavano principalmente su due argomenti: a) Tang, sovrano benevolo, che sceglie tra il popolo un ministro saggio e talentuoso e b) Yi Yin nei panni del maestro di cerimonie, che sorregge sulla schiena il tripode e la tavola sacrificale. Attraverso questi paradigmi, Yi Yin diviene sinonimo di buon governo per diversi sistemi filosofici. Grazie a questo processo di valorizzazione, iniziano a circolare riferimenti più concreti e dettagliati riguardo alla sua vita e al suo aspetto fisico.³⁴⁹

In diversi passi, inoltre, si potrebbe leggere, come già evidenziato sopra, una tendenza a descrivere Yi Yin come una figura centrale nella dimensione spirituale a corte. Ciò, tuttavia, avviene in maniera più velata e meno concreta rispetto ad altri paradigmi a lui legati. Si ricorda, ad esempio, che fu proprio Yi Yin ad accogliere sul trono Tai Jia, officiando un sacrificio³⁵⁰; che fu Yi Yin a interpretare correttamente il sogno di Xia Jie, garantendo la vittoria al suo sovrano.³⁵¹

³⁴⁴ Cfr. *Ibidem*.

³⁴⁵ Si veda, per quanto concerne questo argomento, il capitolo 3.1.

³⁴⁶ Cfr. *Ivi.*, pp. 10-11.

³⁴⁷ Immagine ricavata dal database online “Guoji diannao Hanzhi ji yitizi zhishi ku” 國際電腦漢字及異體字知識庫 (International Encoded Han Character and variants database), 2010, <https://chardb.iis.sinica.edu.tw>, 15 settembre 2022.

³⁴⁸ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 47.

³⁴⁹ Cfr. CHEN, “Shenqihua”, cit., pp. 10-11.

³⁵⁰ Cfr. LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), “Shangshu Zhengyi”, cit., p. 251.

³⁵¹ Cfr. YIN (a cura di), *Lüshi*, cit., p. 27.

La natura spirituale associata a Yi Yin sottintende uno status di sciamano e maestro divinatore (*da wushi* 大巫師). Ciò trova un notevole riscontro, oltre che con i riferimenti contenuti delle iscrizioni oracolari, con il testo manoscritto *Chi jiu ji Tang zhi wu* 赤鳩集湯之屋 contenuto nel corpus dalla *Qianghua daxue* 清華大學. Il testo, che sarà approfondito in seguito, presenta un Yi Yin con delle abilità culinarie che eccedono dall'ordinario e che entrano nella dimensione magica: ingerendo un suo preparato, la moglie di Tang e Yi Yin stesso acquisiscono poteri sensoriali fuori dalla norma. Successivamente, il ministro sulla strada verso la capitale Xia incontra uno spirito dalle sembianze di un corvo (*wuwu* 巫烏), con il quale interagisce.³⁵²

Vi è, inoltre, da menzionare l'importanza del tema del sogno e dalla sua conseguente interpretazione. La dimensione onirica, infatti, non è assente nell'epopea di Yi Yin. Prima della sua nascita, la madre, presumibilmente anch'essa una donna dai poteri ricollegabili alla arte sciamanica (*wushi* 巫術)³⁵³, comunicò con uno spirito in sogno, che le predisse l'imminente alluvione che si sarebbe scatenata sul suo villaggio.³⁵⁴ Anche quando Yi Yin si recò presso la corte Xia sotto mentite spoglie, ebbe l'occasione di conoscere un sogno del sovrano Jie. Secondo il passo, la spia riuscì ad interpretare il sogno, permettendo a Tang di sconfiggere il sovrano dissoluto.³⁵⁵ La dimensione onirica, ne consegue, è intrecciata agli avvenimenti più rimarchevoli della vita del ministro, aggiungendone una connotazione spirituale.

Un ulteriore esempio, che potrebbe essere considerato appartenente a una fase successiva del processo di spiritualizzazione, si trova nel capitolo *Jianshang* 諫上 del *Yanzi Chunqiu*³⁵⁶, presumibilmente compilato attorno al VI e il V secolo a.C. da Yan Ying 晏嬰. Come accennato in precedenza, Yi Yin viene rappresentato come uno spirito (*shen* 神), comparando in sogno al Duca Jing di Qi 齊景公. Lo Yi Yin che compare nel passo è la personificazione del ministro, che manifesta preoccupazione per lo stato del *tianxia* e per i suoi discendenti. Così, seppure la sua morte fisica sia avvenuta diversi secoli prima della nascita del Duca Jing di Qi, egli fa la sua apparizione personificando i valori che gli uomini dell'epoca gli attribuivano. Ciò è descritto dalla frase

伐無罪之國，以怒明神

³⁵² Si veda il capitolo 4 per una trattazione più approfondita.

³⁵³ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 88

³⁵⁴ Si veda il capitolo 3.1 per una trattazione più dettagliata.

³⁵⁵ Si veda il capitolo 3.4 per una trattazione più dettagliata.

³⁵⁶ *Yanzi Chunqiu* 1/22.

Invadendo uno Stato innocente, si provoca l'ira degli spiriti.³⁵⁷

In antichità, il termine *mingshen* 明神 generalmente faceva riferimento agli spiriti associati al sole, alla luna, alle montagne o ai fiumi. Interessante, qui, notare un possibile collegamento con l'interpretazione che vede Yi Yin come lo spirito del fiume Yi (*Yishui* 伊水), “a local deity of some importance who was absorbed by the westward advancing Shang/Yin people and given a role in the legends of their founder.”³⁵⁸

Si potrebbe tracciare un parallelo con la figura del Laozi, mitico fondatore della corrente daoista, che, proprio attorno al III e il II secolo a.C., “venne indissolubilmente associato alla tradizione testuale che portò alla redazione del *Laozi*. Tale personificazione corrispondeva all'esigenza dei daoisti di contrapporsi con autorevolezza agli altri gruppi di intellettuali che si confrontavano sul modello di governo in grado di pacificare un mondo in perenne conflitto”.³⁵⁹ Alla stessa guisa, seppur Yi Yin non venga mai definito Immortale nei testi pre-Qin, diviene la personificazione del desiderio di proteggere lo Stato e di mantenere la pace nel *tianxia*.

Questo processo di spiritualizzazione delle figure più prestigiose e importanti della storia è tipico dell'epoca degli Stati Combattenti. Chen Hong³⁶⁰, ad esempio, mettendo a confronto le discordanti descrizioni dell'aspetto fisico contenute nello *Yizhoushu* e nel *Xunzi*³⁶¹, sottolinea come si possa evidenziare una tendenza nel descrivere queste figure come santi privi di un aspetto fisico definito (*shengren wu xiang* 聖人無相).³⁶²

Questione inversa è l'interpretazione di Marubbio³⁶³ del possibile rapporto dicotomico tra Yi Yin e Tang, il quale troverebbe le sue radici nella dimensione mitologica. Contrariamente a quanto appena postulato, egli propone che non fu l'uomo – Yi Yin – a subire un processo di spiritualizzazione, ma che fu un concetto a essere personificato. Prendendo come base le dichiarazioni di Sarah Allan quando afferma che

the mythical themes associated with the Xia are an inversion of those associated with the Shang in Shang mythology. The relationship is similar to that of later *yin-yang* dualism of which it was the harbinger. The Shang were identified with the ten suns, birds, the Mulberry

³⁵⁷ LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Yanzi Chunqiu Zhuzi Suoyin* 晏子春秋逐字索引 (Concordanza agli Annali del maestro Yan), Xianggang: Shang Wu Yin Shu Guan, 1993, p. 10.

³⁵⁸ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 84.

³⁵⁹ Maurizio SCARPARI, “Laozi 老子 e il *Laozi* 老子”, in Attilio Andreini (a cura di), *Laozi. La Genesi del Daodejing*, Torino, Einaudi, 2004, p. XIII.

³⁶⁰ Si veda CHEN, “Shenqihua”, cit., p. 12.

³⁶¹ Si veda il capitolo 3.2 per una trattazione più approfondita.

³⁶² CHEN, “Shenqihua”, cit., p. 12.

³⁶³ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., pp. 87-88.

Tree, the East, the sky and life. The Xia, on the other hand, were identified with water creatures such as dragons and turtles, the Ruo Tree, the West, the Yellow Springs and death. This dualism was part of a single mythological system which preceded and laid the foundation for the Zhou theory of a dynastic cycle and the changing mandate of Heaven.³⁶⁴

Il dualismo discusso da Allan può essere applicato al rapporto tra Tang e Yi Yin. Il carattere *Tang* 湯 trova una correlazione con il termine *yang* 陽, sia a livello fonetico³⁶⁵ – secondo la ricostruzione fonetica di Baxter e Sagart, il primo aveva una pronuncia simile a *r₂ʰaŋ, mentre il secondo *laŋ³⁶⁶ – sia a livello grafico; allo stesso modo, tra il carattere *Yin* 尹 trova una corrispondenza con il termine *yin* 陰 si può notare una minima somiglianza fonetica: il primo veniva presumibilmente pronunciato *m-qur?, mentre il secondo *q(r)um. Da questo presupposto,

we can trace the early dualism of the yin-yang in Yin Tang. The one, Tang, represents all the bright aspects, and the vigor and power associated with male strength. Yi Yin, on the other hand exhibits darker aspects, the shamanistic ties to spirits, the deceptive behavior of the spy, and the association with women.³⁶⁷

Marubbio prosegue tracciando un parallelo tra Yi Yin e la dimensione femminile. La sua stessa nascita trova una connessione con la madre, che molto probabilmente rivestiva il ruolo di sciamano del fiume Yi e alla giovane donna che lo trovò nella cavità del gelso. Egli, inoltre, è legato alla figlia del clan Youxin, in quanto, come si è descritto, fu suo tutore, nonché parte della sua dote quando fu data in sposa a Tang. Inoltre, vi è lo strano rapporto con la concubina di Xia Jie, Mo Xi 末喜.³⁶⁸

Seppur la sua esistenza possa essere provata attraverso le iscrizioni oracolari, la maggior parte dei riferimenti presenta Yi Yin come oggetto dei riti sacrificali.³⁶⁹ Si potrebbe supporre che fosse una figura legata alla dimensione spirituale, la quale, successivamente, subì un processo di personificazione. Ciò troverebbe riscontro nelle parole di Donald Harper che, riguardo a Yi Yin, dichiara:

³⁶⁴ Sarah ALLAN, “The Myth of the Xia Dynasty”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 1984, pp. 243-244.

³⁶⁵ Ho preferito adottare la più recente ricostruzione fonetica di Baxter&Sagart. Si veda William H. BAXTER, Laurent SAGART, *Old Chinese a New Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

³⁶⁶ Seppur la pronuncia non sia equipollente, si può supporre che i due termini fossero correlati da una rima.

³⁶⁷ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 88.

³⁶⁸ Cfr. *Ivi.*, pp. 88-90.

³⁶⁹ Cfr. *Ivi.*, p. 45.

If we unmask the euhemerized personage presented to us in the Warring States literature, we find that Yi Yin may be traced to the shamanic corps of the Shang court. According to Shirakawa Shizuka *yin* 尹 [...] is a representation of a hand holding a magical spirit staff. The *yin* were among the religious personnel who mediated directly with the spirit world. The graph *yi* 伊 signifies the ancestral head of the corps of *yin*. Shang inscriptions mention sacrifices to Yi Yin, who according to Shirakawa and others is to be identified as an ancestral progenitor of the *yin*. It was the religious significance of Yi Yin which inspired the later tradition that the sage Yi Yin served as chief advisor to the founder of the Shang.³⁷⁰

³⁷⁰ Donald John HARPER, *The Wu Shih Erh Ping Fang: Translation and Prolegomena*, University of California Berkeley, 1982, p. 44.

4. Yi Yin secondo la letteratura manoscritta

4.1 Yi Yin, ovvero Xiao Chen 小臣

Prima di addentrarsi nell'analisi dei sette testi manoscritti, è doveroso inquadrarli da un punto di vista codicologico, nonché specificare il processo di acquisizione da parte del mondo accademico cinese.

Il primo appartiene al *corpus* di testi scoperti presso il sito di Mawangdui 馬王堆, presso Changsha 長沙, nella provincia dello Henan 河南. Tra il 1972 e il 1974 è stato scoperto dagli archeologi un sito funerario di una famiglia aristocratica. Nella tomba n. 2 è stata trovata la salma di Li Cang 利蒼, ministro del regno di Changsha, nonché marchese di Dai 軾, morto nel 186 a.C. Nella tomba, sebbene fosse stata violata da dei tombaroli in epoca Tang (618-907), è stato possibile rinvenire una cinquantina di testi letterari scritti per lo più su seta.¹

[I] testi riportati prima della versione B del *Laozi* per mano dello stesso copista rivestono notevole importanza per la storia del daoismo delle origini, essendo riconducibili al movimento Huang-Lao 黃老: essi sono noti con il titolo collettivo di *Huangdi sijing* 黃帝四經 (I Quattro Classici dell'Imperatore Giallo).²

Testi di natura simile furono trovati anche nella tomba n. 3, dove era stato sepolto il figlio trentenne di Li Cang.³ Qui, oltre alla versione A del *Laozi*, fu trovata una notevole quantità di testi classici sconosciuti. Gli editori, in seguito al processo di 'ricomposizione' (*zhengli* 整理)⁴ dei supporti scrittori, divisero questi testi sotto quattro nomi: il *Wuxing* 五行 (Cinque fasi), il *Jiu zhu* 九主 (Nove sovrani), il *Mingjun* 明君 (il Sovrano illuminato) e il *Desheng* 德聖 (La virtù del saggio).⁵ Tra questi quattro testi, il *Jiu zhu* – alternativamente chiamato *Yi Yin jiu zhu* 伊尹九主 (Yi Yin sui Nove Sovrani) – è scritto su seta e presenta una conversazione tra Tang e Yi Yin, nella quale il ministro spiega al sovrano quali sono i novi errori da non commettere quando si portano le vesti del sovrano.⁶

¹ Maurizio SCARPARI, "Laozi 老子", cit., p. XX.

² *Ivi.*, pp. XXI-XXII.

³ Cfr. *Ivi.*, p. XX.

⁴ Processo che permette la ricomposizione dell'aspetto originario dei testi manoscritti che, a causa di usura, hanno perso la rilegatura. Per una trattazione più approfondita, si veda ANDREINI, "La trasmissione del sapere", cit., p. 868.

⁵ Cfr. LIAN Shaoming 连劭名, "Boshu 'Yi Yin jiu zhu' yu gudai sixiang" 帛书《伊尹·九主》与古代思想 (Il manoscritto su seta *Yi Yin jiu zhu* e il pensiero antico), in *Wenxian (Beijing tushuguan)*, 3, 1993, p. 118.

⁶ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 154; Cfr. LIAN, "Boshu 'Yi Yin Jiu Zhu'", cit., pp. 118-119.

In secondo luogo, vi è da evidenziare la menzione di Yi Yin nel manoscritto *Rongchengshi* 容成氏 della collezione del Museo di Shanghai. I testi editati dal Museo di Shanghai non furono riesumati da siti funerari, ma scoperti in un mercato d'antiquariato di Hong Kong nella primavera del 1994. Da quando il Museo li acquistò, si dovette aspettare fino ai primi anni duemila per le prime pubblicazione dei testi editati. In particolare, nel 2002 venne pubblicato il secondo volume, che contiene il *Songchengshi* 訟成氏 (Songcheng).⁷ Il titolo, scritto sul retro della cinquantatreesima listarella⁸, richiama al passo 2/3 del *Zhuangzi*, chiamato *Quqie* 祛箠 (Tagliare le asperità), nel quale, in un elenco di sovrani dell'antichità, compare il nome di *Rongchengshi* 容成氏.⁹ Il testo, adespota¹⁰, è interamente conservato ed è composto da ben 53 listarelle. Mediamente, la lunghezza delle listarelle corrisponde a 44,5 cm. All'interno di una singola listarella possono essere scritti da 44 a 45 caratteri.¹¹ Nelle listarelle n. 36 e 37 si trova menzione di Yi Yin.

Infine, i restanti cinque testi manoscritti appartengono alla collezione dell'Università Qinghua di Pechino. Questi, ugualmente a quelli del Museo di Shanghai, furono dissotterrati da tombaroli in un tempo e in un luogo imprecisati. Nel 2008, furono comprati dall'Università Qinghua presso un mercato d'antiquariato di Hong Kong, dove erano stati intercettati l'anno precedente.¹²

Fra i manoscritti del corpus della Qinghua, ve ne sono cinque che narrano storie ed eventi connessi a Yi Yin. Due testi, che prendono i nomi di *Yin zhi* 尹至 (Arrivo di Yin) e *Yin gao* 尹誥 (Yin si rivolge [a Tang]), sono contenuti nel primo volume *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian (yi)* 清華大學藏戰國竹簡(壹), pubblicato nel 2010.¹³ *Yin zhi* è composto da cinque listarelle di bambù, la cui lunghezza non supera mai i 45 cm. In media, ogni listarella contiene

⁷ Cfr. CHEN Wei 陈伟, ““Shanghai bowuguan cang zhanguo chu zhushu (er) yanjiu” 《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》研究 (Studio sul secondo volume dei testi manoscritti di Chu del periodo degli Stati Combattenti presso il Museo di Shanghai), in *Wuhan Da Xue Xue Bao*, 57, 4, 2004, p. 494.

⁸ MA Chengyuan 馬承源, *Shanghai Bowuguan Cang Zhanguo Chu Zhushu (er)* 海博物館藏戰國楚竹書(二) (Secondo Volume del corpus del Museo di Shanghai del periodo degli Stati Combattenti di Chu), Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe, 2001, p. 249.

⁹ Jiang Guanghui 姜廣輝, “Shang Bo cangjian ‘Rongchengshi’ de sixiangshi yiyi” 上博藏簡《容成氏》的思想史意义 (Significato in chiave storico intellettuale del manoscritto in bambù de corpus del Museo di Shanghai), *Zhongguo Kongzi wang*, (http://www.chinakongzi.org/guoxue/lzxd/200705/t20070520_15298.htm), 15 settembre 2022.

¹⁰ Cfr. MA, *Shanghai Bowuguan*, cit., p. 249.

¹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹² Cfr. LIU Guozhang, *Introduction to the Tsinghua Bamboo-Strip Manuscripts*, Leiden, Brill, 2016, pp. 51-53.

¹³ LI Xueqin 李學勤 (a cura di), *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian (yi)* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manoscritti su bambù risalenti al periodo degli Stati Combattenti dell'Università Qinghua, 1), Shanghai, Zhongxi shuju, 2010.

dai 29 ai 32 caratteri. Si tratta di un testo adespota e anepigrafo: il suddetto titolo è stato dedotto dalla prima frase del testo. Sul retro delle listarelle sono scritti i numeri che indicano il giusto ordine di lettura.¹⁴ Il più breve *Yin gao* consta di 4 listarelle di bambù, di lunghezza di 45 cm. Ognuna di esse contiene dai 31 ai 34 caratteri. Anche questo testo non presenta indizi sull'autore o compilatore; il titolo è, di nuovo, ricavato dai primi caratteri della prima listarella.¹⁵

Il *Tang chu yu Tangqiu* 湯處於湯丘 ([Quando] Tang risiedeva presso la collina Tang) e *Tang zai Chimen* 湯在啻門 ([Quang] Tang era alla Porta Chi), sono pubblicati entrambi nel quinto volume editato dalla Qinghua: *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian (wu)* 清華大學藏戰國竹簡(伍).¹⁶ Il primo è composto da 19 listarelle di bambù di una lunghezza media di 44,4 cm. Il testo non presenta un titolo, che è stato ricavato dai primi caratteri del testo.¹⁷ Il secondo consta di 21 listarelle di bambù, con una lunghezza praticamente uguale a quelle del *Tang chu yu Tangqiu*. Tre segni obliqui percorrono il retro delle listarelle, ad indicarne il corretto ordine. Seppure il testo non sia mutilato, la seconda listarella manca dello spazio di testa, mentre la settima è rovinata in coda.¹⁸

Infine, nel terzo volume pubblicato dalla Qinghua, vi è l'ultimo manoscritto su bambù correlato alla figura di Yi Yin. Si tratta del *Chi jiu zhi ji Tang wu* 赤鳩之集湯之屋¹⁹ (I piccioni rossi che si posarono sull'abitazione di Tang), testo composto da 15 listarelle di bambù lunghe 45 cm. Lo stato di conservazione è piuttosto buono, sebbene la prima e la seconda listarella presentino delle parti spezzate in coda, andando così a creare due lacune testuali.²⁰

¹⁴ Cfr. *Ivi.*, p. 127.

¹⁵ Cfr. *Ivi.*, p. 132.

¹⁶ LI Xueqin 李學勤 (a cura di), *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian (wu)* 清華大學藏戰國竹簡(伍) (Manoscritti su bambù risalenti al periodo degli Stati Combattenti dell'Università Qinghua, 5), Shanghai, Shanghai wenyi chuban youxian gongsi, 2015.

¹⁷ Cfr. *Ivi.*, p. 134.

¹⁸ Cfr. *Ivi.*, p. 141.

¹⁹ LI Xueqin 李學勤, a cura di, *Qinghua Daxue Cang Zhanguo Zhujian (san)* 清華大學藏戰國竹簡(叁) (Manoscritti su bambù risalenti al periodo degli Stati Combattenti dell'Università Qinghua, 3), Shanghai, Shanghai wenyi chuban youxian gongsi, 2012, p. 116.

²⁰ Sarah ALLAN, "'When Red Pigeons Gathered on Tang's House': A Warring States Period Tale of Shamanic Possession and Building Construction Set at the Turn of the Xia and Shang Dynasties", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25, 3, 2015, pp. 420–421.

4.1.1 Yi Yin nel corpus di Mawangdui

Il contenuto del manoscritto su seta *Jiu zhu*²¹ è tradizionalmente attribuito alla corrente di pensiero Huang-Lao.²² Tuttavia, non risulta chiaro il periodo in cui venne effettivamente scritto; infatti, si presume che venne copiato in un periodo antecedente alla dinastia Han, ma che venne compilato nel periodo degli Stati Combattenti.²³

Dal punto di vista codicologico, il manoscritto presenta numerose lacune testuali. È stato possibile colmare alcune di queste mutilazioni sia grazie al breve riferimento che ne fece Liu Xiang 劉向 (77-6 a.C.) nella sua opera *Bielu* 別錄 (Riferimenti distinti)²⁴ e, principalmente, grazie alle curatele e alle traduzioni di Robin D. S. Yates²⁵ e di Marubbio.²⁶ Il testo è ambientato in un momento successivo alla sconfitta di Xia Jie da parte di Tang e Yi Yin. Quest'ultimo si è già stabilito a corte ed è già stato promosso al rango di *sangong*. Grazie a questa investitura, il *tianxia* risiede in pace. Già dalle prime parole del testo si ritrova una chiara identificazione di Yi Yin nella figura del ministro esemplare: grazie al suo operato come *sangong*, egli garantisce la pace.

Il testo narra di come, in precedenza, Tang si sia recato per cinque volte presso Yi Yin al fine di convincerlo a servire la corte Shang.²⁷ Una volta accettato l'incarico, Yi Yin si presenta a Tang, spiegandogli che molto spesso gli errori fatti nel governare sono causati dalla mediocrità dei ministri. Tang non si trova d'accordo con le parole del suo nuovo ministro, affermando che, in verità, la colpa ricade sempre sul sovrano e nella perdita da parte sua della giusta Via.²⁸ Quindi, Yi Yin si propone di delucidare il sovrano su quali siano le verità sull'arte

²¹ Guojia Wenwu jugu wenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室, “Mawangdui hanmu Boshu (yi)” 馬王堆漢墓帛書 (壹) (Manoscritti su seta delle tombe Han di Mawangdui, vol. 1), Beijing, Wenwu chubanshe, 1980.

²² Cfr. LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., p. 118. Per una trattazione sull'argomento della dottrina Huang-Lao, si rimanda alla nota 186 del capitolo 3.

²³ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 154, nota 63.

²⁴ LIU Xiang 劉向, “Qilüe bielu yuwen” 七略別錄佚文, *Chinese Text Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=81984>), 3 agosto 2022.

²⁵ Si veda YATES, *Five Lost Classics*, cit., p. 180.

²⁶ MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 163.

²⁷ L'interpretazione della pericope 湯乃自吾，吾至（政）伊尹，乃是其能，吾達伊尹 può essere molteplice, in particolare in base alle diverse connotazioni che può assumere il carattere *wu* 吾. Marubbio e Yates si distaccano da quell'interpretazione di Li Xueqin 李學勤, che vede *wu* 吾 come *yuyu* 語語, ossia ‘essere compiaciuto’. Gli editori invece, interpretano il primo *wu* come *yu* 御, ossia ‘condurre o guidare un carro’. Il secondo *wu* è al contrario inteso come sostituto del numero cinque, *wu* 五. Questa interpretazione richiama al passo *Wang Zhang shang* del *Mengzi* (5A/7), nel quale si legge che prima di essere convinto a unirsi a Tang, Yi Yin venne raggiunto da un emissario del sovrano per ben tre volte. Si veda MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 164, nota 4. YATES, *Five Lost Classics*, cit., p. 283, nota 532.

²⁸ Data l'assenza di almeno sette caratteri, chi scrive si rifà all'interpretazione di Marubbio. Egli suggerisce che tra i caratteri mancanti ci possa essere l'apodosi di una costruzione ipotetica. Egli consiglia, inoltre, di considerare

di governo, così da fargli comprendere gli errori dei regnanti del passato. Una volta accordatogli il permesso, Yi Yin inizia un lungo discorso circa gli otto comportamenti che portano alla malvagità del sovrano (*ba zhu shi e* 八主適惡). Si capisce che per la concezione di colui che scrisse il testo, solamente una forma di sovranità è accettabile²⁹, mentre le restanti otto sono deprecabili. Al fine di presentare al sovrano tutte le nove forme di sovranità, nonché di spiegarne le differenze, Yi Yin crea uno schema scritto, consultabile da tutti. Il manoscritto spiega che è proprio grazie a quest'incarico che Yi Yin ottiene la prestigiosa carica di *sangong*. In seguito, egli diffonde le listarelle di bambù su cui aveva scritto lo schema, al fine che possano essere consultate sia dal suo sovrano sia dal popolo.

Yi Yin apre il suo discorso con una questione cosmologico-politica riguardante quelli che definisce come i quattro Ordini Celesti (*Tianlun* 天綸): facendo riferimento a un imprecisato testo³⁰, egli afferma che i Saggi Divini³¹ del passato modellarono le loro azioni su Cielo, Terra e scorrere delle stagioni, secondo i quattro principî degli Ordini Celesti. Questi principî erano quelli a cui i sovrani più saggi dovevano rifarsi nel loro operato, così che le leggi fossero ben distinte tra loro. Rispettare questi principî significava, per il sovrano, modellarsi sul Cielo; per i suoi ministri più importanti, modellarsi sulla Terra; per i suoi funzionari, modellarsi sullo scorrere delle quattro stagioni; per il popolo, modellarsi sulle Diecimila Entità. Il concetto di distinzione (*fen* 分) tra Cielo, Terra, scorrere del tempo e Diecimila Entità, tra sovrano, ministri e popolo, nonché tra le mansioni di ciascuna di queste entità trova la sua origine nella dicotomia tra *yin* e *yang*. *Yin* e *yang* sorgono dal senza forma e plasmano le Diecimila Entità, in virtù della forma propria a ciascuna, sono accessibili al linguaggio e, quindi, nominabili. Possedendo un nome, esse possono essere distinte tra loro e se ne può comprendere l'essenza (*li* 理).³² La forma del Cielo (*tianfan* 天範), invece, è ineffabile: essa è una non-cosa che dà vita a tutto, che non può non essere nominato (*Tian fan wu [...], fu sheng wanwu, sheng wu bu wu, mo u yi ming, bu ke wei er ming* 天範無，覆生萬物，生物不物，莫不以名). Viene poi affermato che il Cielo non ha pari, al contrario di tutto il resto (*Tian wu sheng, fanwu you sheng* 天無勝，凡物有勝). Se una cosa è paragonabile a un'altra, allora tale cosa potrà essere considerata

che nella lacuna vi fosse la fine del discorso di Tang e l'inizio di quello di Yi Yin. Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 166, nota 16.

²⁹ Cfr. LIAN, "Boshu 'Yi Yin Jiu Zhu'", cit., p. 118.

³⁰ Non è chiaro a cosa si riferisca Yi Yin quando utilizza il termine *zhi* 志, ossia 'resoconto', 'annale'. YATES, *Five Lost Classics*, cit., p. 182.

³¹ Seguo l'interpretazione di Marubbio nel rendere il termine *Shensheng* 神聖. Si veda MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 169. Yates traduce il termine con "spiritual sages". Si veda YATES, *Five Lost Classics*, cit., p. 183.

³² Cfr. LIAN, "Boshu 'Yi Yin Jiu Zhu'", cit., pp. 120-121.

completa e se ne potrà comprendere il principio. Quando si afferma che il sovrano si deve modellare sul Cielo, si intende che deve porgere attenzione alla distinzione di tutte le cose, applicando questo principio all'arte di governo.

Questi principî richiamano la prima stanza di natura apofatica del *Laozi*:

道可道非常道

名可名非常名

無名天地之始

有名萬物之母

故常無欲以觀其妙

常有欲以觀其徼

Dao che come *Dao* può essere preso, Eterno *Dao* non è,
[poiché] nome che può essere nominato, Nome Eterno non è.

‘Senza-nome’ è, di Cielo e Terra, avvio,

‘ha nome’ quel che dei Diecimila Esseri è Madre.

Sicché, nella costante cessazione di desio, se *Ne* contempla il prodigio

E nel costante desio se *Ne* contempla il tratto manifesto.³³

La descrizione del Cielo data da Yi Yin permette di creare un collegamento con il principio laoziano di *Dao*.³⁴ Seguendo l'interpretazione di Hans-Georg Moeller, il *Dao*,

in quanto struttura d'efficacia, [era] inteso come interfaccia tra due aspetti: vacuità e pienezza, o non-presenza e presenza, o, ancora, costanza e cambiamento. All'interno di questa struttura, il vuoto assumeva un ruolo centrale, ma solo perché, attorno a esso, il cambiamento trovasse piena realizzazione in modo ordinato, ritmico e incessante.³⁵

Il *Dao* è considerato l'origine dell'universo. La sua costante trasformazione si identifica nella legge che regola il movimento e lo sviluppo di tutte le cose.³⁶ Ciò fa eco ai sopraccitati Ordini Celesti, che possono essere considerati una delle forme del *Dao*, ossia quella limitata, percepibile, che ha forma e nome.³⁷ Gli Ordini Celesti, *tianlun*, sono in dicotomia con il concetto di *tianfan*, ossia la ‘forma del Cielo’. Essa la versione del *Dao* che non ha limiti, non

³³ ANDREINI, *Daodejing*, cit., pp. 1-2. Si è scelto, per convenzione, riportare la versione ricevuta di Wang Bi 王弼 del *Laozi*, essendo i testimoni di Mawangdui quasi interamente equipollenti in questa pericope.

³⁴ Cfr. LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., p. 119.

³⁵ Hans-Georg MOELLER, *La filosofia Del Daodejing*, Torino, Einaudi, 2007, p. 24.

³⁶ Cfr. LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., p. 119.

³⁷ Cfr. *Ibidem*.

ha forma né nome, ed è ineffabile.³⁸ Si può evincere che questa dicotomia trova un parallelismo nel rapporto fra *Dao* e *fa* 法. Rapporto che si esplica nella definizione di standard epistemologico-morali (*jianli pingpan shifeiquzhi de biao zhun* 建立評判是非曲直的標準).³⁹

Il sovrano che non dovesse modellarsi sul Cielo, non ne comprenderebbe la natura e sarebbe portato all'errore. Gli otto errori sono classificati dal testo in tre sottocategorie: la prima identifica quella in cui è il sovrano a errare (*guo zai zhu* 過在主), la seconda quella in cui la colpa ricade sul ministro (*zui zai chen* 罪在臣) mentre la terza quella per cui entrambi errano (*chen zhu tong zui* 臣主同罪).⁴⁰

Nello schema di Yi Yin vengono presentati i seguenti paradigmi di sovranità:

1. Il sovrano che si attiene alle leggi (*fa jun* 法君). Costui è il sovrano che ha acquisito il *Dao* (*de dao zhi jun* 得道之君). Quando questi è al comando, anche lo Stato risiede nell'unico *Dao*; mentre i regolamenti e i mandati rimangono nelle sue mani e sono ben distinti. Ne consegue che i suoi ministri lo seguono senza opporsi o creare fazioni. Un sovrano saggio necessita di circondarsi di ministri capaci, che non deve scegliere in modo avventato. È per questo che coloro che aspirano a ottenere cariche governative non devono ostentare qualità che non posseggono. Gli incarichi e gli ordini ricevuti sono, invero, come dei resoconti scritti che il sovrano tiene in mano (*ming ming zhe fu jie ye* 名命者符節也). Detto in altre parole, se i resoconti dovessero venire falsificati, il governo cadrebbe nel disordine: l'umile non potrebbe servire il nobile (*jian bu shi gui* 賤不事貴), colui che è distante non potrebbe servire colui che è vicino (*yuan bu shi jin* 遠不事近). Il sovrano che si atteggia a questa guisa è considerato esemplare e viene paragonato a un albero che si erge ritto senza incontrare ostacoli (*mu zhi, sheng fu neng zui ye* 木直，繩弗能罪也). Ciò rispecchia il concetto di *mingfen* di cui sopra: se si è in grado di discernere giustamente ciò che ha forma e che ha nome, si possono portare a termine tutti gli incarichi e si può rivestire ogni carica.⁴¹ Difatti, il sovrano modello, in quanto uomo saggio, deve comprendere le divisioni, mentre è il ministro che ha il compito di definirle (*[fa]jun ming fen, fachen fen ding* 法君明分，法臣分定). Si potrebbe interpretare questo passo a un livello metanarrativo: Tang comprendeva le

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁹ Cfr. *Ivi.* p. 120.

⁴⁰ Cfr. *Ivi.*, pp. 118-119.

⁴¹ Cfr. *Ivi.*, p. 121.

colpe e gli errori in cui può incorrere un sovrano, ma fu Yi Yin, attraverso un editto (*zhi* 志) che li definì e li presentò. In definitiva, dalle parole di Yi Yin, si può evincere che

統治者必須嚴格督察名實關係，杜絕一切欺詐現象，名實惑亂則是非混淆，敗壞社會的正常秩序，必然危及國家政權的穩固。

I regnanti devono avere rigore nel supervisionare il rapporto tra nome (*ming* 名) e realtà (*shi* 實). Devono, inoltre, porre termine a qualsiasi forma di intrigo. Se il rapporto tra *ming* e *shi* risulta caotico, il giudizio tra giusto e sbagliato (*shifei* 是非) ne sarà oscurato, il naturale ordine sociale verrà meno e si comprometterà la stabilità del potere statale.⁴²

2. Il sovrano che sceglie di abdicare invece di sobbarcarsi l'incarico di governo (*zhuan shou zhi jun* 專授之君). Questo tipo di sovrano ha perduto la corretta Via (*zhuan shou shi dao zhi jun* 專授失道之君).⁴³ La ragione si ritrova nel fatto che

得乎人，非得人也；作人邦，非用者，用乎人者也。

È il popolo ad ottenerlo e non lui ad ottenere il popolo. Come sovrano, non utilizza, ma è utilizzato.⁴⁴

Costui è un sovrano che ha perduto la sua rettitudine (*zhi zheng zhi jun* 失正之君), in quanto permette di essere manipolato dai suoi ministri. In questa situazione di disordine, essi hanno il pieno controllo sull'amministrazione e seguono il *dao* che dovrebbe essere del sovrano. Come si legge nel quarantaseiesimo capitolo del *Guanzi* 管子 (Maestro Guan), il *mingfa* 明法:

所謂治國者主道明也，所謂亂國者臣術勝也，夫尊君卑臣非計親也以執勝也，百官讖非惠也刑罰必也，故君臣共道則亂，專授則失

Il buon governo di uno stato dipende dalla comprensione del *dao* del sovrano. Il disordine, invece, trova ragione nell'affermazione degli stratagemmi dei funzionari. Onorare il sovrano o disdegnare i funzionari non crea quell'intimità tipica dell'ambiente familiare, ma permette il sopravvento di chi detiene il potere. La devozione negli obblighi dei funzionari non trova ragione in un atteggiamento coscienzioso, ma,

⁴² *Ivi.*, p. 122.

⁴³ La corretta Via, o *Dao*, è un chiaro riferimento all'arte di governo del sovrano che rispetta le norme (*fa jun*). Nella concezione Huang-Lao, ad esempio, il corretto *Dao* si spiega con il binomio *yi* 義 (senso del dovere) e *fa* 法 (rispetto delle norme) e con lo sforzo di mantenere intatte le norme rituali instaurate dai sovrani dell'antichità. Si veda LIAN, "Boshu 'Yi Yin Jiu Zhu'", cit., p. 123.

⁴⁴ YATES, *Five Lost Classics*, cit., p. 184.

piuttosto, nel timore che, in caso di infrazione, la punizione sarà certa. Pertanto, se sovrani e ministri dovessero amministrare il potere secondo lo stesso *dao*, il disordine crescerebbe. Se l'autorità del sovrano dovesse essere concessa ad altri al di fuori del sovrano, il paese sarebbe perduto.⁴⁵

In altri termini, *zhuan shou zhi jun* è sovrano solo di nome (*ming*), ma non di fatto (*shi*).⁴⁶ Tuttavia, questo sovrano ha ancora la possibilità di comprendere la situazione che lo circonda⁴⁷ e prendere il controllo delle azioni dei propri ministri.

Tutti gli errori seguenti sono legati a questo, quindi si può asserire che l'atto di cedere il proprio potere ad altri ne risulta l'origine.⁴⁸

3. Il sovrano che si fa carico del lavoro da solo (*lao jun* 勞君). Questo paradigma indica la situazione in cui tutto il lavoro è svolto dal sovrano, mentre i ministri dimostrano pigrizia e licenziosità (*zhu lao chen yi* 主勞臣佚). Questo sovrano diventa conscio della propria condizione solamente in seguito all'abdicazione. Nonostante ciò, non può fare nulla per tornare sui suoi passi. Quando tutto il lavoro è sulle spalle del sovrano, questi si distaccherà dal giusto *Dao* e diverrà inadatto a governare. Ciò viola il principio di divisione dei compiti proprio del sovrano che si attiene alle leggi (*weibei le fajun 'faze mingfen' de yuanze* 違背了法君“法則明分”的原則).⁴⁹ In questo caso, la colpa risiede nel comportamento del sovrano.
4. Il sovrano che è tale solo per metà (*ban jun* 半君).⁵⁰ Costui è il sovrano che, in seguito all'abdicazione, non prende coscienza della sua situazione (*zhuan shou bu wu* 專授不悟). Questa è una delle tre situazioni in cui la colpa risiede negli atteggiamenti dei ministri. Essi, non appena comprendono la natura ottusa del loro sovrano, si atteggiavano al fine di manipolarlo, competendo tra loro per il potere. Metà del potere sarà nelle loro

⁴⁵ Guan Zhong 管仲, *Guan Zi er ce* 管子二冊 (Il Maestro Guan, vol. 2), Taipei, Taiwan Zhonghua Shuju, 1966.

⁴⁶ Cfr. LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., p. 125.

⁴⁷ La perifrasi intende esplicitare il significato di *wu* 悟, ossia ‘risvegliarsi’, ‘prendere coscienza’. Si veda YATES, *Five Lost Classics*, cit., p. 184.

⁴⁸ Cfr. LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., p. 125.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

⁵⁰ Questa parte del manoscritto è particolarmente lacunosa. Vi sono quattro caratteri mancanti, si può, infatti, leggere: “勞 □ □ □ □ 君一”. La pericope è stata ricostruita grazie alle informazioni successive nel testo: più avanti nel testo, infatti, si trova un *ban jun* 半君. La lezione 半 entra in conflitto la lezione utilizzata da Liu Xiang nel suo elenco dei nove tipi di sovrano: nel *Bielu* si trova il termine *deng* 等. Giacché la lezione del *jiu zhu* è ripetuta successivamente nel testo e se ne può trovare una giustificazione nella dimensione semantica del contesto in cui è collocata, si potrebbe ipotizzare che la lezione 半 sia quella più vicina a quella corretta. Cfr. WANG, YUAN, “Yi Yin shiji zai handai de chuanbo”, cit., p. 8.

mani, mentre il sovrano si ritroverà solamente con l'altra metà di quel potere che gli spetterebbe per intero.⁵¹

5. Il sovrano parassita⁵² (*ji zhu* 寄主). Costui è un sovrano per metà (*ban jun*) che non è stato in grado di prendere coscienza della situazione. I ministri, su cui risiede la colpa, detengono tutto il potere del sovrano. Anche in questa situazione, il sovrano è tale solo di nome (*ming*) e non di fatto (*shi*).⁵³ Ne consegue che il suo rapporto con i ministri è paragonabile a quello di un parassita, che rimane in vita solamente grazie al sostentamento di un organismo esterno.
6. Due sovrani che distruggono il loro Stato (*po bang zhi zhu er* 破邦之主二). Questi due paradigmi di sovranità sono presentati da Yi Yin come due degli errori dei ministri. Anche questo comportamento è legato all'atto di rinuncia ai propri poteri. Tuttavia, ugualmente al *ban jun*, il sovrano non prende coscienza della situazione che lo circonda nemmeno in seguito all'abdicazione. In entrambi i casi, sovrano e ministri complottano contro il popolo, che perderà speranza nei confronti dei propri superiori. Parlando di due sovrani, in verità, Yi Yin si riferiva alle due entità che detengono il potere – ovvero il sovrano e i suoi ministri – che collaborano per la disfatta del loro dominio.⁵⁴
7. Due sovrani che demoliscono gli altari del Suolo (*mie she zhi zhu er* 滅社之主二). Secondo Yi Yin, questi atteggiamenti trovano la colpa nel sovrano. I due tipi di sovrano che demoliscono gli altari del Suolo compiono due errori differenti, ma la conseguenza dei loro atti è univoca. Sebbene la grande natura lacunosa di questa sezione, si può intuire che un atteggiamento di estrema brutalità del sovrano non può che portare alla rovina al sistema rituale stesso. Molto probabilmente, Yi Yin fece riferimento alla brutalità di Jie: seppur la frase risulti grandemente mutilata, ciò è comprensibile grazie alla successiva reazione di Tang, che affermò

嗟！夏桀氏已夫

Ohimè! La casata di Xia Jie è oramai finita!⁵⁵

Un governo siffatto non può che provocare sentimenti di timore tra i ministri, che si sentiranno costretti a portare a termine i loro doveri.⁵⁶ Di conseguenza, il sovrano non

⁵¹ Cfr. LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., p. 125.

⁵² Seguo la proposta di traduzione di MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 180.

⁵³ Cfr. LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., p. 125.

⁵⁴ Cfr. MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 181, nota 59.

⁵⁵ YATES, *Five Lost Classics*, cit., p. 188.

⁵⁶ Seguo l'interpretazione di Marubbio, MARUBBIO, *Yi Yin*, cit., p. 178.

avrà modo di prendere coscienza della situazione, arrecando danno anche al popolo.⁵⁷ Dal canto suo, il popolo, seppur comprendendo la situazione, non ha nessuno su cui fare affidamento, per cui complotta e si ribella contro i superiori come se fosse una persona sola (*gong gong wei yi* 共共為一). Ciò avrebbe una sola ripercussione: la distruzione dell'apparato statale.⁵⁸

Si potrebbe supporre che il testo identifichi nel sovrano stesso e nel popolo i due 'governanti' che demoliscono gli altari del suolo: il primo è brutale e compie atti violenti, ossia il sovrano, colui che detiene formalmente il potere; mentre il secondo, ovvero il popolo si ribella come se fosse una persona sola, in quanto aizzato dal disordine provocato dal primo.

Lian Shaoming suggerisce che l'intera trattazione del concetto di *jiu zhu* non rispecchi l'effettivo pensiero di Yi Yin, ma che questi venga utilizzato dal compilatore per asserire principî appartenenti alla corrente Huang-Lao.⁵⁹ Yi Yin, considerato ministro esemplare dall'autore del testo, risulta essere solamente un veicolo per la propaganda di questi principî.

4.1.2. Yi Yin nel corpus del Museo di Shanghai

Nel testo manoscritto su bambù *Rongchengshi*, Yi Yin trova menzione in quella che i curatori definiscono come la sesta sezione del testo.⁶⁰ Argomento ricorrente in tutte le sezioni è la logica di successione al trono in base alla virtù, piuttosto che alla linea ereditaria (*shou xian bu shou zi* 授賢不授子) che caratterizzò il primo periodo delle Tre Dinastie (*San dai* 三代). Ciò è messo a confronto con le lotte di potere che dettarono la caduta di diversi regni nel periodo successivo.⁶¹ Si potrebbe tracciare un parallelo con il passo contenuto nel *Wan Zhang shang* del *Mengzi*⁶², in cui si discute del cambiamento di consuetudine nella logica di successione in seguito alla salita al trono del sovrano della leggenda Yu il Grande. Yu, difatti, fu il primo sovrano che conferì il trono a un suo discendente, distaccandosi dalle tradizioni.⁶³

Siccome la discussione sulla corretta sequenza delle listarelle rimane notevolmente accesa⁶⁴, di seguito verranno prese in considerazione solamente le listarelle contenenti testo che

⁵⁷ Cfr. LIAN, "Boshu 'Yi Yin Jiu Zhu'", cit., pp. 125-126.

⁵⁸ Cfr. *Ivi.*, p. 126.

⁵⁹ Cfr. *Ivi.*, 127.

⁶⁰ Cfr. MA, *Shanghai Bowuguan*, cit., p. 249.

⁶¹ *Ibidem.*


⁶² *Mengzi* 5A/6.

⁶³ SIMA, Nienhauser (tr.), *The Grand Scribe's Records. I*, cit., p. 36.

⁶⁴ Si veda, ad esempio, DENG Shaoping 鄧少平, "'Rongchengshi' jian 43 de weizhi" 《容成氏》簡 43 的位置 (La posizione della listarella n. 43 del *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*,

riguarda Yi Yin, ossia la numero 35, 36 e 37, e la spedizione punitiva di Tang contro Xia Jie, ossia la numero 39 e 40.

Le listarelle n. 35 e 36 descrivono il periodo d'instabilità durante il quale regnò Xia Jie. Giacché egli non seguiva il *Dao* degli antichi sovrani (*Jie bu shu qi xian wang zhi dao* 桀不述⁶⁵其先王之道), nessuno, che fosse potente o debole, seguiva le norme rituali (*dang shi shi, qiang ruo bu zhi yang* 當是時, 強弱不治⁶⁶). Inoltre, nessun ufficiale, come nessun componente dell'esercito, prestava attenzione alle lamentele del popolo. Infine, viene lamentato che nessuno si impegnava a praticare e a portare a termine qualsivoglia affare che fosse legato al Cielo, alla Terra e alle quattro stagioni (*Tian Di Sishi zhi shi bu xiu* 天地四時之事不修). Attraverso quest'ultima frase, il testo intende affermare che tutti disdegnavano l'etichetta dovuta all'atteggiamento rituale (*liyi* 禮儀), le leggi (*xingfa* 刑法) e l'ordine naturale delle cose (*Tiandao* 天道).⁶⁷ Nel tentativo di arginare queste difficoltà, Tang aggravò la pressione fiscale sul popolo. Le conseguenze furono che

民乃宜怨，虐疾始生，於是 [36] 乎有暗、聾、跛、⁶⁸、癭、疝、僂始起。 [37]

Il popolo prese a lamentarsi. Inoltre, si svilupparono diversi malesseri, come problemi di mutismo, di sordità, alle articolazioni o alle ossa, di cecità, cisti, gonfiore della pelle e deformazioni.⁶⁹

(<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/712>), 3 agosto 2022; Zi Ju 子居, “Shangboer ‘Rongchengshi’ zai bianlian” 上博二《容成氏》再編連 (Riconsiderazione dell'ordine del *Rongchengshi* del museo di Shanghai 2), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/452>), 3 agosto 2022.

⁶⁵ Il termine *shu* è glossato dagli editori come *zhuisui* 追隨, ossa ‘seguire’, ‘perseguire’. Cfr. MA, *Shanghai Bowuguan*, cit., p. 277.

⁶⁶ Dong Shan, seguendo la lettura di Li Wenhua, propone di interpretare il termine *yang* 陽 come una variante di *huan* 讜. Seguendo l'interpretazione degli editori, *zhi* 治 è da intendersi come una variante di *ci* 辭. *Cihuan* potrebbe essere considerato un sinonimo di *lirang* 禮讓, termine che indica il rispetto delle norme rituali. Cfr. DONG Shan 董珊, “Ye shuo ‘Rongchengshi’ ‘qiang ruo bu ci rang’ ju” 也說《容成氏》“強弱不辭讓句 (Discussione sulla pericope ‘qiang ruo bu ci rang’ del *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/377>), 3 Agosto 2022.

⁶⁷ Cfr. DONG, “Ye shuo ‘Rongchengshi’”, cit., 3 agosto 2022.

⁶⁸ Zhou Bo propone due possibili interpretazione di questa grafia: *miao* 眇 o *ming* 瞶. Entrambi i termini hanno a che fare con il campo semantico della vista; quindi, data la presenza della componente semantica *mu* 目. Viene, quindi, proposto di interpretarli come sinonimi di ‘cieco’, ‘impossibilitato a vedere’. Per una trattazione più approfondita, si veda ZHOU Bo 周波, “Shuo Shangbojian ‘Rongchengshi’ de ‘ming’ ji qi xiangguan zhuzi” 說上博簡《容成氏》的“冥”及其相關諸字 (Discussione sul termine *ming* 冥 del manoscritto *Rongchengshi* e sulle sue possibili varianti), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/4588>), 3 agosto 2022.

⁶⁹ MA, *Shanghai Bowuguan*, cit., pp. 278-79.

Nel passo del *Rongchengshi*, le malattie del popolo trovano la loro causa in elementi esterni, in particolare nell'incapacità dei governanti di stabilire un'amministrazione basata sul buon governo. Potrebbe essere tracciato un parallelo con la filosofia della cura del corpo e conseguente cura del governo veicolata nel *Lüshi Chunqiu*. Come si è già visto in precedenza, se il sovrano non è in grado di mantenere il suo corpo curato, allo stesso modo, anche il popolo ne subirà le conseguenze.⁷⁰ Nel capitolo *Jin shu* 盡數 (Completare il numero)⁷¹, ad esempio, si legge che

If the bodily frame does not move, the vital essence does not circulate; and if it does not circulate, the ethers will coagulate. If they coagulate in the head, they will produce fever and delirium; if in the ear, they will make one hard of hearing or deaf; if in the eye, they will produce cataracts and blindness; if in the nose, they will produce head colds and nasal blockages, if in the stomach, they will produce bloating and spasms; if in the feet, they will produce lameness and paralysis.⁷²

Comprendendo che Jie era il responsabile di ciò, Tang decise di ribellarsi, così decise di cercare un ministro virtuoso che potesse assisterlo:

乃立泗[伊]尹以為佐。

trovò Si Yi [Yi Yin] e lo fece suo subalterno.⁷³

Il carattere *si*, come fanno notare i curatori, è strettamente legato al campo semantico dell'acqua. Nella listarella n. 26, il Fiume Yi (*Yishui* 伊水) è chiamato *Sishui* 洸⁷⁴水. Si può notare che non solo il carattere 洸 è formato dalla stessa parte semantica di *si* 泗, ossia *shui* 水; ma anche che vi fosse una correlazione tra le due componenti fonetiche, *si* 四 e *si* 死.⁷⁵ Secondo la ricostruzione di Baxter e Sagart, questi due caratteri in cinese medio erano pronunciati rispettivamente *sijH* e *sijX*. Anche nella ricostruzione della pronuncia antica si possono trovare dei punti in comune: 四 si suppone venisse pronunciato *s.li[j]s, mentre 死 *sijʔ.⁷⁶ Dunque, si potrebbe considerare che i due caratteri 泗 e 洸 fossero accomunati sia

⁷⁰ Cfr. GAO Jiahua 郜建华, LOU Yulie 楼宇烈, “*Lüshi Chunqiu*”, cit., pp. 40-53.

⁷¹ *Lüshi Chunqiu* 4/2.

⁷² Lü, Buwei, *The annals*, tr. Knoblock, Riegel, cit., p. 100.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Immagine ricavata da MA, *Shanghai Bowuguan*, cit., p. 270.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

⁷⁶ BAXTER, SAGART, *Old Chinese*, cit.

dal punto di vista semantico sia da quello fonetico. Dal contesto si può affermare, inoltre, che entrambi siano utilizzati come variante di *Yi* 伊.⁷⁷ La connessione dei due caratteri appena analizzati con la dimensione dell'acqua potrebbe avvalorare l'ipotesi che *Yi Yin* fosse in qualche modo in relazione con il Fiume *Yi*, luogo che, come riportato nel *Benwei*⁷⁸, fu patria della donna dall'oscura identità che diede la vita al cofondatore della dinastia Shang.

Tornando al testo, in seguito alla concisa descrizione sull'investitura di *Yi Yin* a ministro, questi prese le redini dell'esercito (*zhi bing* 執兵). Seppur la frase in questione sia di difficile interpretazione⁷⁹, si può dedurre che le azioni di *Yi Yin* portarono Tang a ottenere il favore del popolo (*yong de yu min* 永得於民).

La campagna punitiva di Tang contro *Jie* viene nello specifico narrata nelle listarelle n. 39 e 40. In totale, furono combattute tre battaglie. Nella prima Tang attaccò la capitale di *Xia Jie*, dalla quale scappò presso *Geshanshi* 鬲山氏. Qui, presso distesa noto anche alla storiografia con il nome di *Mingtiao* 鳴條, venne combattuta la seconda battaglia, in seguito alla quale *Jie* si diede alla fuga nuovamente, raggiungendo il luogo chiamato *Nanchaoshi* 南巢氏, dove si combatté la terza schermaglia. Da qui *Jie*, sconfitto, fuggì ancora, recandosi presso i campi di *Cangwu* 蒼梧.⁸⁰

Come denotato da *Wang Ning* 王寧, questo resoconto sulla campagna militare di Tang è più dettagliato rispetto a quanto riportato nella letteratura ricevuta, ampliando le nostre conoscenze riguardo all'evento.⁸¹ Tuttavia, questo resoconto non è privo di discordanze: ponendo a confronto la letteratura ricevuta e questo testo manoscritto, *Wang Ning*, che non dubita della veridicità degli eventi narrati, propone una rilettura del loro ordine cronologico. Egli propone che, *in primis*, la battaglia ebbe luogo presso *Mingtiao*; successivamente i due

⁷⁷ MA, *Shanghai Bowuguan*, cit., pp. 279.

⁷⁸ *Lüshi Chunqiu* 14/2.

⁷⁹ Nella compilazione di questa parafrasi, si è deciso di omettere delle informazioni veicolate da altri due caratteri. Ciò trova ragione nel fatto che l'ultima lezione che compone la pericope è di dubbia interpretazione, rendendo difficile dedurre il significato generale della frase. I curatori ipotizzano che *Yi Yin* con l'esercito abbia fatto qualcosa per compiacere il popolo (*quyue yu min* 取悅於民). Si veda MA, *Shanghai Bowuguan*, cit., pp. 279.

⁸⁰ Cfr. WANG Ning 王寧, "Shangboer 'Rongchengshi' Tang fa Jie jizai bianxi" 上博二《容成氏》湯伐桀記載辨析 (Analisi del resoconto riguardo alla spedizione punitiva di Tang contro *Jie* nel manoscritto di Shanghai 2 *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2464>), 3 agosto 2022; Cfr. WANG Ning 王寧, "Shangboer 'Rongchengshi' 'Nanzaoshi' xiangguan wenti kaolun" 上博二《容成氏》“南藻氏”相關問題考論 (Discussione sulla questione correlata a *Nanzaoshi* nel manoscritto di Shanghai 2 *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2455>), 3 agosto 2022.

⁸¹ WANG, "Shangboer 'Rongchengshi' Tang", cit., 3 agosto 2022.

eserciti nemici si fronteggiarono presso Nanchaoshi; infine, l'ultima battaglia si consumò presso le porte della capitale Xia, Xiyi 西邑, che venne successivamente presa.⁸²

Ouyang Zhenren 欧阳桢人 e Huang Ge 黄盖 argomentano che la narrazione sulla spedizione punitiva che terminò il regno di Jie rifletta il principio *moista* della punizione, *zhu* 誅. Nel *Mozi*, infatti, Tang e re Wen (Wen Wang 文王) sono considerati i paradigmi di questo concetto⁸³. Sebbene i due autori suggeriscano che il *Rongchengshi* rispecchi questo principio in diversi punti⁸⁴, i due testi differiscono dal punto di vista dello stile: da un lato, i brani del *Mozi* sono piuttosto fitti di tematiche, colmi di commenti ed esempi; al contrario, sembra che il compilatore che *Rongchengshi* abbia voluto narrare le leggende di antichi sovrani in maniera più dettagliata e, al contempo, con una forma più semplice. Quindi, a loro parere il manoscritto potrebbe essere un testo riportante appunti presi durante un discorso dello stesso Mozi.⁸⁵ Da un punto di vista del supporto scrittoriale, ossia il bambù, la supposizione di Ouyang e Huang potrebbe essere plausibile in quanto, fin dall'antichità, il bambù era considerato meno prezioso dei supporti su seta e quindi, presumibilmente, adatto a un testo di questo tipo.⁸⁶

Si potrebbe altresì affermare che i due testi trovano un'ulteriore concordanza nel condannare la guerra come strumento di offesa. Il fine del *Rongchengshi* sembra quello di presentare una degenerazione storica nella quale abdicazioni e conflitti per il potere si susseguono incessantemente. La guerra come mezzo per la realizzazione di potere non può che portare a nefaste conseguenze.⁸⁷ Ugualmente, Mozi condanna la guerra come strumento di offesa, considerandola un atto privo di rettitudine. L'analisi della guerra offensiva di Mozi arriva alla stessa conclusione: il risultato non può che essere la sconfitta, sia per il vinto sia per il vincitore. “And the latter's loss is both present, in terms of people and materials, and future, in terms of subsequent engagements which will inevitably occur if policies of offensive war are pursued”⁸⁸.

Tuttavia, si può notare una notevole discordanza nel ruolo dell'uomo virtuoso. La concezione *moista* pone al centro della sua idea di riforma di governo un sovrano illuminato e

⁸² Per una trattazione più approfondita, si veda *Ibidem*.

⁸³ Si veda *Mozi* 2/2.

⁸⁴ Cfr. OUYANG Zhenren 欧阳桢人, HUANG Ge 黄盖, “Lun ‘Rongchengshi’ de rujia sixiang qingxiang” 论《容成氏》的儒家思想倾向 (Discussione sulla tendenza al pensiero confuciano del *Rongchengshi*), in *Xiandai Zhixue*, 5, 2017, p. 121.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ ANDREINI, “La trasmissione del sapere”, cit., p. 873.

⁸⁷ Cfr. *Ivi.*, p. 122.

⁸⁸ Mozi 墨子, Ian Johnston (a cura di), *The Mozi a Complete Translation*, New York, Columbia University Press, 2010, p., xlviii.

talentuoso. Tuttavia, Mo Di, che rifiutò l'investitura conferitagli dal re di Lu 魯, sottolinea che deve essere il popolo a scegliere il virtuoso, non il sovrano o gli altri ufficiali.⁸⁹ Al contrario, i sovrani descritti nel *Rongchengshi* rispecchiano la logica *menciana* del 'se non lo farò io, chi altri lo potrà fare?'⁹⁰

In conclusione, seppur la sezione in cui sono contenuti i riferimenti a Yi Yin e a Tang siano effimeri, il testo ha potuto confermare il loro rapporto di interdipendenza durante la spedizione punitiva contro Jie, presentando l'ascesa al trono di Tang come uno dei primi passi verso una degenerazione rituale e storica che sarebbe culminata solamente durante il periodo degli Stati Combattenti.

4.1.3 Yi Yin nel corpus della Qinghua

Il primo testo manoscritto appartenente al *corpus* della Qinghua analizzato in questa sezione è lo *Yin zhi* 尹至. A livello stilistico, è spesso correlato a testi quali lo *Shangshu* e lo *Zhushu Jinian*; mentre a livello contenutistico, allo *Shenda*⁹¹ del *Lüshi Chunqiu*.⁹² A proposito, Li Xueqin suppone che il testo fosse in circolazione durante il periodo degli Stati Combattenti e che l'autore dello *Shenda* lo abbia utilizzato come fonte.⁹³ A riprova di ciò, Zhu Xiaohai 朱曉海 argomenta che questo testo potrebbe essere uno dei capitoli perduti del Classico dei Documenti, lo *Yi zhi* 疑至 oppure, quanto meno, che sia una versione differente della stessa leggenda.⁹⁴ Se ciò fosse vero, si dovrebbe collocare subito dopo i capitoli *Nüjiu* 女鳩 e *Nüfang* 女方, ossia nella narrazione che segue il rientro di Yi Yin presso la capitale Shang e che precede la spedizione punitiva contro Jie.⁹⁵

Il testo presenta un momento noto anche nella letteratura ricevuta: il ritorno a Shang di Yi Yin in seguito alla sua permanenza presso la corte di Xia Jie. Il ministro racconta al sovrano del malgoverno di Jie e dello stato del suo popolo, che egli compatisce, essendo privo di fortuna. Yi Yin resoconta che il sovrano, infatti, non presta attenzione al popolo, ma solamente alle sue

⁸⁹ Cfr. *Ivi.*, p. 121.

⁹⁰ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), *Mengzi*, cit., p. 149. Il passo recita: “如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也?” ‘In questa situazione, chi altro potrà mai pacificare il governo del *tianxia* se non io?’

⁹¹ *Lüshi Chunqiu* 15/1.

⁹² Cfr. XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 213.

⁹³ Cfr. CHEN Jianhua 沈建华, “Qinghuajian ‘Yin zhi’ shiwen shi jie” 清华楚简《尹至》释文试解 (Proposta di analisi interpretativa dello *Yin zhi* del *corpus* della Qinghua), in *Zhongguo Shi Yanjiu*, 1, 2011, p. 68.

⁹⁴ Cfr. ZHU Xiaohai 朱曉海, “‘Yin zhi’ keneng shi baipian ‘Shangshu’zhong qian suo wei jian de yipian” 《尹至》可能是百篇《尚書》中所未見的一篇 (*Yin zhi* potrebbe essere uno dei cento capitoli perduti dello *Shangshu*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1187>), 27 luglio 2022.

⁹⁵ *Ibidem*.

concubine (*er yu* 二玉, letteralmente ‘le due giade’). I commentatori spiegano che il testo faccia riferimento alle due figure femminili descritte nello *Taiping Yulan* 太平御覽⁹⁶ come due donne del popolo *Minshan* 岷山, sconfitto da Jie stesso. A riguardo, il testo di epoca Song (960-1279) così afferma a riguardo:

岷山女於桀二人，曰琬、曰琰。桀受二女，無子，刻其名於，苕華之玉，苕是琬，華是琰

Il popolo della montagna Min diede a Jie due donne, chiamate Wan e Yan. Da esse, Jie non ebbe figli. Successivamente le chiamò alla guisa delle giade Tiao e Hua. Tiao era Wan, mentre Hua era Yan.⁹⁷

I nomi delle stesse compaiono anche nel passo precedentemente analizzato del *Lüshi Chunqiu*, *Shenda* ⁹⁸, a fianco di quello di Mo Xi.

Il popolo, prosegue il testo, soffre a causa di questo comportamento, sopportando crudeltà, che annienta l’integrità morale, e fatiche, che portano malattie.⁹⁹ Al contempo, le leggi vengono trascurate o dimenticate. Conseguenza di questa instabilità fu che Jie aveva sviluppato una malattia.

Yi Yin interpreta tutti questi come segnali celesti (*tianxian* 天現)¹⁰⁰ dovuti alla dissolutezza del sovrano. In altre parole, quelli descritti da Yi Yin sono i segnali che evidenziavano la perdita del Mandato Celeste. Infatti, molti tra il popolo si domandano se altri malanni siano calati su di loro e quale sia il motivo per cui la malattia dell’Est (*Dong yang* 東恙) non sia ancora stata punita.

Nelle parole di Yi Yin si può riscontrare un richiamo al costante rapporto esistente tra integrità morale del sovrano e il Mandato Celeste¹⁰¹: Jie, portando avanti abitudini dissolute, perde il Mandato del Cielo e ciò ha delle conseguenze non solo sulla sua persona – egli sviluppa, per l’appunto, una malattia – ma anche su tutto il suo popolo. È proprio in questo punto che lo

⁹⁶ *Taiping yulan* 135/16/3.

⁹⁷ Li Fang 李昉, FENG Chi 奉勅 (a cura di), “Taiping yulan” 太平御覽, *Chinese Text Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=en&res=77760>), 25 agosto 2022.

⁹⁸ *Lüshi Chunqiu* 15/1.

⁹⁹ Seguo l’interpretazione dei ricercatori della Fudan 復旦. Si veda Fudan dushu hui 復旦讀書會, “Qinghuajian Yin zhi, Yin gao yanjiu zhaji (fu: ‘Yin zhi’, ‘Yin gai’, ‘Chengwu’ shi wen 《清華簡〈尹至〉、〈尹誥〉研讀劄記 (附: 〈尹至〉、〈尹誥〉、〈程寤〉釋文)》 (Analisi dei manoscritti su bambù *Yin zhi* e *Yin gao* del copus della Qinghua – spiegazione dei testi di *Yin zhi*, *Yin gao* e *Cheng wu*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin* (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1352>), 27 luglio 2022.

¹⁰⁰ Li, *Qinghua daxue (yi)*, cit., p. 127.

¹⁰¹ Cfr. FAN, CHEN, “Rujia ‘yide’”, cit., p. 22.

Yin zhi sembra trovare una connessione con il *Rongcengshi*. Come si è visto, questo ultimo presenta una serie di condizioni e malattie sviluppatasi tra la popolazione a causa del malgoverno di Jie. Si potrebbe affermare che i due testi manoscritti siano speculari ai passi *Tai Jia zhong* e *Xian you yi de* dello *Shangshu*.¹⁰² Nel primo viene spiegato come il buon governo di un sovrano virtuoso – che si caratterizza nel sentimento di benevolenza nei confronti del popolo – non può che portare agio e prosperità tra esso. Il governo di Xia Jie andò nella direzione opposta, così da provocare la situazione di disordine descritta nello *Yin zhi*. Il secondo richiama al concetto di *yide* – ossia integrità morale unica e pura – condizione necessaria per perpetuare un buon governo e, in particolare, per ottenere il Mandato del Cielo.¹⁰³

Una volta conclusosi il discorso di Yi Yin, Tang decide di stipulare un patto con il suo ministro al fine di alleviare le sofferenze del popolo. Qui, Yi Yin è descritto come un ministro di valore, che dimostra misura in tutto ciò che fa e che mai vacilla; descrizione che, di certo, richiama al paradigma di ministro esemplare evinto dalla letteratura ricevuta.

Di seguito, sovrano e ministro intrapresero la celebre campagna militare che scacciò Jie: *in primis*, Tang e Yi Yin prendono la capitale, Yi Occidentale, successivamente, seguono Jie, in fuga con il popolo verso un luogo chiamato Shui 水.¹⁰⁴ Così facendo, Tang segue l'ordine che viene attribuito allo stesso Shangdi¹⁰⁵:

一勿遺。

Nulla deve essere lasciato inconcluso.¹⁰⁶

¹⁰² *Shangshu* 3/6 e 3/8.

¹⁰³ Si rimanda alla trattazione nella sezione 3.9.

¹⁰⁴ I curatori interpretano questa lezione come un nome di luogo. Cfr. LI, *Qinghua daxue (yi)*, cit., p. 130, nota 27. Zhang Chongli, invece, suggerisce che il termine debba essere interpretato per il suo significato primario, ossia 'acqua'. Ciò può essere preso in considerazione pensando al contesto in cui è inserito: “夏贊民內于水”. Secondo questa interpretazione, quindi, la frase potrebbe essere interpretata a questa guisa: ‘Il sovrano Xia ordinò al suo popolo di gettarsi in acqua’. Cfr. ZHANG Chongli 張崇禮, “Shi Qinghuajian ‘Yin zhi’ de ‘zan’ zi” 釋清華簡《尹至》的瓚字 (Chiarificazione sul carattere *zan* nel manoscritto su bambù *Yin zhi* della collezione della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1748>), 28 luglio 2022.

¹⁰⁵ L'interpretazione del termine *di* 帝 è sotto dibattito. I curatori della versione della Qinghua suggeriscono che *di* si riferisca in verità a Tang stesso. Al contrario, Wang Ning ipotizza che il termine non faccia riferimento né a Jie, né a Tang. Infatti, sottolinea come il termine venisse utilizzato solamente in riferimento a un sovrano morto degli Shang; tuttavia nella narrazione del *Yin zhi* Tang e Jie vengono chiamati *hou* 后. Quindi, conclude Wang, vi è da escludere un collegamento tra *di* e Tang. Cfr. WANG Ning 王寧, “Qinghuajian ‘Yin zhi’ shi zheng si li” 清華簡《尹至》釋證四例 (Chiarificazione attraverso quattro esempi del manoscritto su bambù *Yin zhi* della collezione della Qinghua), *Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin*, (<http://m.bsm.org.cn/?chujian/5598.html>), 17 luglio 2022.

¹⁰⁶ LI, *Qinghua daxue (yi)*, cit., p. 128.

Come nota Wang Ning, queste parole di Shangdi confermano il conferimento del Mandato Celeste a Tang, in quanto viene riportato una frase attribuita a Shangdi stesso, pronunciata nei confronti di Tang.¹⁰⁷ Nel caso in cui questo testo appartenesse effettivamente al Classico dei Documenti, allora questo dialogo sarebbe perfettamente contestualizzato con quanto Tang afferma nel *Tang shi* 湯誓:

有夏多罪，天命殛之。

Il Cielo, vedendo i molti crimini di Xia, mi conferì il suo Mandato, ordinandomi di distruggerlo.¹⁰⁸

Una volta battuto Jie, il Cielo chiede a Tang di ucciderlo per portare a termine l'ordine impartito, la cui realizzazione non si legge nello *Yin zhi*. Tuttavia, si può trovare riscontro nel *Rongchengshi* precedentemente analizzato: ovunque Jie scappi, Tang lo insegue con l'intento di porre fine alla sua vita.¹⁰⁹

Anche per il testo manoscritto *Yin gao* 尹誥 si potrebbe disegnare una linea di connessione con il Classico dei Documenti, in particolare con il capitolo *Xian you yi de*¹¹⁰. Sebbene questi due testi siano completamente differenti, diversi studiosi hanno fatto notare che il primo fosse, in verità, la forma corretta del capitolo, mentre il secondo sia un falso.¹¹¹ Una siffatta associazione risale al commentario di Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) del brano *Ziyi* 緇衣 (Vesti nere) del *Liji* 禮記 (Classico dei Riti)¹¹², nel quale viene menzionato due volte un testo chiamato *Yin ji* 尹吉. In una di queste citazioni si legge un rimando a quello che ora si conosce come *Yin gao*:

《尹吉》曰：惟尹躬及湯，咸有壹德。

Lo *Yin ji* recita: Vi ero io, Yin, e Tang, ed entrambi possedevamo la virtù più pura.¹¹³

¹⁰⁷ Cfr. WANG, “Qinghuajian ‘Yin zhi’”, cit., 17 luglio 2022.

¹⁰⁸ KONG, KONG, LIAO, CHEN, “Shangshu Zhengyi”, cit. p. 226.

¹⁰⁹ Cfr. WANG, “Qinghuajian ‘Yin zhi’”, cit., 17 luglio 2022.

¹¹⁰ *Shangshu* 3/8.

¹¹¹ Si veda la discussione in DU Yong 杜勇, “Qinghuajian ‘Yin gao’ yu wanshu ‘Xian you yi de’ bianwei 清华简《尹诰》与晚书《咸有一德》辨伪 (Distinguo degli aspetti fallaci in base alla relazione tra lo *Yin gao* di Qinghua e *Xian you yi de* della versione antica dello *Shangshu*), in *Tianjinshi Daxuebao*, 3, 2012, pp. 20-28; LI, “Handai Yi Yin”, cit.

¹¹² *Liji* 34/10.

¹¹³ LIU, Chen (a cura di), *Liji*, cit., p. 153. A riguardo, si veda anche CHEN Minzhen 陳民鎮, “Qinghuajian yu ‘Shangshu’ wenti de zai renshi: jian lun wanshu bian wei” 清华简與《尚書》文體的再認識——兼論晚書辨偽 (Nuova interpretazione dello stile dei manoscritti della Qinghua e dello *Shangshu*: discussione sulla falsità dei capitoli antichi), *Jiangxi shehui kexue*, 41, 05, 2021, pp. 102-109+255.

A riguardo, Zheng Xuan afferma che il termine *ji* 吉 è da interpretarsi come *gao* 告, che anticamente poteva essere scritto *gao* 誥.¹¹⁴ Il testo citato nel *Liji* viene identificato con l'allora perduto *Xian you yi de* stesso.¹¹⁵ Tuttavia, questa associazione potrebbe essere scartata pensando che Zheng Xuan visse quando la versione antica dello *Shangshu* non era ancora stata scoperta. Molto probabilmente, la fonte della sua affermazione fu lo *Shiji*, nel cui *Yinbenji* 殷本紀 si suppone che fu proprio Yi Yin a stilare lo *Xian you yi de*. Tuttavia, è oramai risaputo che Sima Qian, non avendo a disposizione un grande numero di testi, che al suo tempo erano considerati perduti, abbia spesso compiuto degli errori nella datazione di diverse opere.¹¹⁶ Si potrebbe, quindi, presupporre che le asserzioni di Zheng Xuan non siano affidabili.¹¹⁷ Inoltre, da un punto di vista cronologico, i testi presentano due contesti totalmente differenti: lo *Yin gao* è ambientato ancora prima che il regno di Tang iniziasse, mentre lo *Xian you yi de* ha luogo durante il regno di Tai Jia, nipote di Tang.¹¹⁸

Vi è, tuttavia, da notare che nella trasmissione di testi pre-Qin era pratica comune nominare brani in base ai primi caratteri del testo.¹¹⁹ Nel manoscritto *Yin gao*, la frase “咸有一德”, seppur non in capo al testo, compare tra i primi caratteri. Per cui si potrebbe ipotizzare che, in passato, la frase abbia dato il nome al testo ora anepigrafo.¹²⁰ Ad ogni modo, giacché la discussione circa l'associazione dei due testi non può dirsi chiusa, tuttora non è possibile asserirne la veridicità. Se questo testo fosse effettivamente correlato allo *Shangshu*, allora l'associazione con il concetto di *yide* sarebbe inconfutabile.¹²¹

A livello contenutistico, il richiamo allo *Xian you yi de* è chiaro. Il testo inizia proprio con un'affermazione quasi equipollente a quella citata nello *Ziyi*:

Tabella 1: Collatio *Ziyi* 緇衣 e *Yingao* 尹誥

<i>Ziyi</i>	惟尹躬及湯，咸有壹德。
<i>Yin gao</i>	惟尹既及湯，咸有一德。

¹¹⁴ Si rimanda alla trattazione più approfondita di CHEN, “Qinghuajian yu ‘Shangshu’”, cit., pp. 104.

¹¹⁵ Cfr. JIANG Guanghui 姜广辉, FU Zan 付赞, “Qinghuajian ‘Yin gao’ xian yi” 清华简《尹诰》献疑 (Dubbi circa il testo *Yin gai* della collezione della Qinghua), *Human Daxue Xuebao*, 28, 3, 2014, p. 110.

¹¹⁶ 杨善群. “清华简《尹诰》引发古文《尚书》真伪之争——《咸有一德》篇名、时代与体例辨析.” *Xuexi Yu Tansuo*, no. 9 (2012): p. 142.

¹¹⁷ Cfr. *Ivi.*, p. 143.

¹¹⁸ Cfr. *Ivi.*, p. 144.

¹¹⁹ DU, “Qinghuajian ‘Yin gao’ yu wanshu”, cit., p. 21.

¹²⁰ Cfr. *Ivi.*, 122.

¹²¹ Cfr. JIANG, FU, “Qinghuajian ‘Yin gao’”, cit., p. 112.

Oltre alle due lezioni *yi* 一 e *yi* 壹, che potrebbero essere considerate varianti adiafore¹²², le uniche lezioni che risultano discordanti sono *ji* 既 e *gong* 躬. Quest'ultima è comunemente interpretata come un pronome di prima persona singolare. Il testimone citato nello *Ziyi* è quindi da interpretarsi come una frase detta in prima persona da Yi Yin. Nel testimone dello *Yin gao* la lezione *ji* 既 viene interpretata dai curatori come una variante di *yi* 已, il quale indicherebbe la compiutezza dell'azione indicata dal verbo, in questo caso *ji* 及.¹²³

Il testo si potrebbe suddividere in due sezioni.¹²⁴ Nella prima Yi Yin si interroga sui motivi per cui il Cielo abbia abbandonato la casata dei Xia; nella seconda, che risulta parallela allo *Yin zhi*, si descrive un dialogo tra Tang e Yi Yin in seguito al rientro di quest'ultimo in patria.

Nella prima sezione si legge di come Yi Yin critica Jie per essersi distanziato dal suo popolo e dal suo esercito.¹²⁵ Il popolo non desidera più assisterlo; quindi, Jie prova rancore nei suoi confronti. Inoltre, il popolo si domanda per quale motivo il suo sovrano manchi dell'integrità morale atta a un sovrano. Sono queste le ragioni che spingono Yi Yin a desiderare la caduta di Xia Jie.

Si potrebbe individuare un collegamento tra i pensieri di Yi Yin e le parole di Tang citate nel *Tang shi*, dello *Shangshu*.¹²⁶ Egli, come si è visto in precedenza, critica il governo di Jie per aver oppresso il suo popolo, che è diventato indolente, rinunciando a qualsivoglia collaborazione con il sovrano. È proprio attraverso questo parallelo che si potrebbe identificare la condivisione della stessa virtù pura da parte di Tang e Yi Yin: in entrambi si può riscontrare

¹²² Per un discorso più ampio a riguardo, si veda Attilio ANDREINI, "Errore O Variante? Come Operare Una Distinzione Tipologica in Relazione Alla Trasmissione Dei Testi Cinesi Antichi", in Clara Bulfoni, Jin Zhigang, Emma Lupano, Bettina Mottura (a cura di), *Wenxin L'essenza della scrittura: contributi in onore di Alessandra Cristina Lavagnino*, Franco Angeli, 2017, p. 316.

¹²³ LI, *Qinghua daxue (yi)*, cit., p. 133. La discussione sull'interpretazione di questo carattere non è chiusa. Ad esempio Liao Mingchun 廖明春 propone di vedere come *ji* 暨, una congiunzione di coordinazione, con lo stesso significato di *yu* 與, sinonimo del seguente *ji* 及. Egli suppone che 既 debba essere interpretato come un rafforzativo di 及. Cfr. SUN Feiyan 孫飛燕, "Shi lun 'Yin zhi' de 'zhi zai Tang' yu 'Yin gao' de 'ji Tang' 試論《尹至》的“至在湯”與《尹誥》的“及湯”(Tentativo di analisi delle pericopi *zhi zai Tang* nello *Yin zhi* e *ji Tang* nello *Yin gao*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1373>), 23 luglio 2022. Chen Minzhen, nella sua collazione di commenti al testo manoscritto, riporta tutte le interpretazioni riguardo a questa lezione. Si rimanda a CHEN Minzhen 陳民鎮, "Qinghuajian 'yin gao' ji shi 清華簡《尹誥》集釋 (Collatio di commenti al *Yin gao* del corpus della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=1648), 15 luglio 2022, p. 8-12.

¹²⁴ Cfr. JIANG, FU, "Qinghuajian 'Yin gao'", cit., p. 111.

¹²⁵ Nei due manoscritti *Yin zhi* e *Yin gao* sembra che i termini *min* 民 e *zhong* 眾 vengano usati con due accezioni differenti. Il primo indicherebbe il popolo vero e proprio, i civili, mentre il secondo l'esercito, per una trattazione più approfondita, si veda WANG Ning 王寧, "Qinghuajian 'Yinzhi' 'Yingao' zhong de 'zhong' he 'min' 清華簡《尹至》《尹誥》中的“衆”和“民”(I termini *zhong* e *min* nei manoscritti su bambù della Qinghua *Yin zhi* e *Yin gao*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1396>), 17 luglio 2022.

¹²⁶ *Shangshu* 3/1.

lo stesso atteggiamento nei confronti di Jie, dettato dall'integrità morale pura e unica che li caratterizza.

Nella seconda parte del testo è scritto che Yi Yin avvisa Tang della sua decisione di voler annientare Jie. Contento, quest'ultimo gli domanda cosa possa fare per il popolo e come possa convincere l'esercito a combattere per la sua causa. Yi Yin gli suggerisce di donare al popolo ricchezze e territori di Xia¹²⁷ e di guidare l'esercito verso la capitale nemica.

Dato che è lo stesso Tang a chiedere come aggraziarsi il popolo, vi è da supporre che anch'egli, similmente a Jie, in origine non fosse in comunione con esso. Tuttavia, confermando l'idea di sovrano esemplare che egli rispecchia, chiede al suo saggio ministro come possa risolvere il problema. Risulta implicito che Jie non presta attenzione alla questione e, plausibilmente, è proprio questo l'atteggiamento che provocò in Yi Yin il senso di disgusto descritto nello *Yin zheng*.¹²⁸ La soluzione risulta essere semplice: condividere con il popolo le ricchezze.

Per comprendere a fondo il significato del testo appena parafrasato è opportuno evidenziare il contesto nel quale viene citato nel *Liji*. Il nono brano del capitolo *Ziyi* sottolinea che ministro e sovrano devono riflettere le stesse idee e pensare alla stessa guisa.¹²⁹

子曰：「為上可望而知也，為下可述而志也，則君不疑於其臣，而臣不惑於其君矣。

《尹吉》曰：『惟尹躬及湯，咸有壹德。』《詩》云：『淑人君子，其儀不忒。』」

Il maestro disse: “Quando il sovrano è riconosciuto [dal popolo] con un solo sguardo, e quando l'operato dei ministri viene ricordato, il sovrano non dovrà dubitare dei suoi ministri e i ministri non saranno distratti dal loro sovrano. Lo *Yin ji* recita: ‘Vi ero io, Yin, e Tang, ed entrambi possedevamo la virtù più pura.’. Le Odi affermano: ‘L'uomo virtuoso, il principe, univoco è il loro criterio’.¹³⁰

Il brano trasmette la necessità che le intenzioni e i pensieri di sovrano e ministro siano all'unisono, ossia che incarnino l'ideale di *yide*. Perciò, vi è da supporre che l'autore di questo brano interpretasse il testimone dello *Yin gao* in suo possesso¹³¹ proprio in questi termini.¹³²

¹²⁷ Seguo l'interpretazione di Liao Mingchun. Cfr. CHEN, “Qinghuajian ‘yin gao’”, p. 29.

¹²⁸ *Shangshu* 2/4. Si rimanda alla sezione 3.4.

¹²⁹ Cfr. JIANG, FU, “Qinghuajian ‘Yin gao’”, cit., p. 111.

¹³⁰ LIU, Chen (a cura di), *Liji*, cit., p. 153.

¹³¹ Si sottintende, qui, l'eventualità che il testo editato dai curatori dell'Università Qinghua di Pechino non sia il ‘vero’ *Yin gao*, ovvero che non sia il testo citato dal *Liji* e che, dunque, in antichità vi fosse un altro testo noto con quel nome. In questa prospettiva, si potrebbe pensare – ed è pura speculazione – che quell'ipotetico testo fosse al vertice dello *stemma codicum* che influenzò la stesura del *Yin gao* in nostro possesso. Cfr. JIANG, FU, “Qinghuajian ‘Yin gao’”, cit., p. 114.

¹³² Cfr. JIANG, FU, “Qinghuajian ‘Yin gao’”, cit., p. 111.

Anche i due testi manoscritti *Tang chu yu Tang qiu* 湯處於湯丘 e *Tang zai Chimen* 湯在啻門 riportano lunghi dialoghi tra il sovrano e il suo ministro.

Per quanto riguarda il primo, si può affermare che diversi contenuti sono riscontrabili in testi trasmessi quali il *Mozi*, il *Lüshi Chunqiu* e lo *Shiji*. Non si esclude che questo testo fosse uno dei capitoli dell'oramai perduto *Yi Yin* 伊尹, testo in 51 *pian* 篇 citato nello *Hanshu* 漢書 di Ban Gu 班固.¹³³

Inoltre, i curatori della Qinghua sottolineano che questo testo potrebbe essere ricollegato al manoscritto del *corpus* di Mawangdui, *Jiuzhu*, sicché si sofferma su temi quali la venerazione del Cielo (*jing tian* 敬天), il rispetto nei confronti del sovrano (*zun jun* 尊君) e beneficiare il popolo (*li min* 利民).¹³⁴

Il testo può essere suddiviso in tre sezioni: nella prima viene introdotto il personaggio di Yi Yin, le modalità con cui entrò in contatto con Tang e le sue abilità culinarie; la seconda presenta una versione molto simile al discorso tra Tang e Fang Wei 方惟, ministro presentato come il figlio della famiglia Peng 彭 nel brano *Guiyi*¹³⁵ (Avvalorare la Rettitudine) del *Mozi*¹³⁶; nella terza sezione viene, infine, riportato un dialogo tra Tang e Yi Yin.

In tutto il testo del manoscritto, Yi Yin viene chiamato Xiao Chen 小臣.

Nella prima parte Xiao Chen viene presentato come un abile cuoco del clan Youxin. Quando Tang risiedeva presso la collina Shang¹³⁷ prese in moglie una donna di questo clan e Xiao Chen venne offerto come dote. Ugualmente a come viene presentato nel *Benwei*¹³⁸, Xiao Chen è descritto come un abile cuoco, in grado di armonizzare i cinque sapori (*Xiao Chen shan wei shi peng zhi he* 小臣善為食烹之和). Quando, un giorno, la nuova moglie di re Tang mangia un suo preparato ne rimane estasiata. Il piatto di Xiao Chen ha dei visibili effetti sulla

¹³³ Cfr. Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 134.

¹³⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁵ *Mozi* 13/1.

¹³⁶ Cfr. Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 137, nota 11.

¹³⁷ Nella frase d'apertura del testo si legge: “湯處於湯丘”. I commentatori glossano il secondo 湯 come Tang 唐, affermando che *tangqiu* 唐丘 era un nome di luogo. Essi ipotizzano che possa corrispondere al luogo a cui si fa riferimento nelle ossa oracolari ritrovate presso il sito di *Yinxu* 殷墟, *Tangtu* 唐土. I curatori fanno riferimento all'edizione critica del Classico delle Odi editata da Zheng Xuan, lo *Shipu* 詩譜, in cui egli spiega che il luogo chiamato Tang fosse l'antica capitale dell'imperatore Yao 堯. Cfr. Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 136. Wang Ning argomenta che in verità questo carattere debba essere interpretato come una variante di *shang* 商. Molto spesso nella letteratura i caratteri 湯 e 商 sono interscambiabili. Egli ipotizza che Tangqiu, faccia riferimento alla collina Shang 商丘 dell'attuale provincia dello Henan. Cfr. Wang Ning 王寧, “Qinghuajian ‘Tangqiu’ wei ‘Shangqiu’ shuo 清华简“湯丘”為“商丘”說 (Discussione sull'interpretazione di Tangqiu come Shangqiu nei manoscritti della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2451>), 22 settembre 2022.

¹³⁸ *Lüshi Chunqiu* 14/2.

sua persona: il suo profumo diviene subito fragrante e puro; il suo corpo bello e femminile; i suoi nove orifizi emanano luce; il suo cuore e la sua gola si schiariscono e non si sarebbe mai più malata.

Come suggerito dai curatori, questo passo richiama alla trattazione sull'armonia dei cinque sapori presente nel *Benwei*.¹³⁹ Qui, si afferma che, attraverso l'utilizzo dei cinque sapori, una persona può percepire che quel che non è osservabile con gli occhi e perfezionare se stessa. Questo significa padroneggiare il *Dao* (*de Dao* 得道).¹⁴⁰

Tang, dopo avere mangiato anche lui un piatto cucinato da Xiao Chen, domanda se

此可以和民乎

Ciò può portare armonia tra il popolo?¹⁴¹

La risposta affermativa di Xiao Chen può richiamare a quanto egli afferma nel *Benwei*, ovvero che susseguentemente al perfezionamento di sé è possibile perfezionare anche gli altri.¹⁴²

La seconda sezione descrive come, in seguito alla stipulazione del patto tra Tang e Xiao Chen per scacciare Xia Jie, Xiao Chen si ammalò. Non potendo fare costante affidamento sul suo ministro, Tang si recava da lui ogni sera, tornando sempre molto tardi.

Fang Wei, che secondo il brano 12/1 del *Mozi* vestiva il ruolo di carrettiere, critica apertamente (*zhen* 箴) il suo sovrano, suggerendogli di attendere che Xiao Chen sia guarito, giacché ricevere un ministro a corte è preferibile rispetto che recarsi da lui. In altre parole, Fang Wei suggerisce che sia più consono per il sovrano ricevere un ministro, piuttosto che essere ricevuto da lui. Fang Wei termina la sua critica dichiarando che pure il popolo aveva notato quel comportamento e, senza comprenderne le ragioni, aveva iniziato a dubitare del proprio sovrano.

Comparando questo estratto con quello del *Mozi*, si può evincere che le argomentazioni utilizzate da Fang Wei sono, in questo caso, frutto di premura nei confronti del sovrano. Mentre nel *Mozi*, il carrettiere Peng, non comprendendo l'importanza di Yi Yin, lo giudica un individuo umile (*Yi Yin, tianxia zhi jian ren ye* 伊尹，天下之賤人也¹⁴³) e quindi non sufficientemente importante per essere ricevuto dal sovrano. Le reazioni di Tang sono altresì discordanti. Nel *Mozi*, egli si indispettisce e afferma

¹³⁹ Cfr. Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 134.

¹⁴⁰ Cfr. Lushi Chunqiu, *Benwei* (14/2). Si rimanda al capitolo 3.6.

¹⁴¹ Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 135.

¹⁴² Cfr. Lushi Chunqiu, *Benwei* (14/2).

¹⁴³ Guangwen bianyiyi suo (a cura di), *Mozi* 墨子, Taipei, Guangwen Shuju, 1965, p. 262.

非女所知也。

Non è qualcosa che tu possa comprendere.¹⁴⁴

Al contrario, nel testo manoscritto Fan Chi si sente dire delle parole molto più felici:

善才(哉), 子之員(雲)!

Belle, le tue parole!¹⁴⁵

Tuttavia, in entrambe le versioni Tang fornisce una spiegazione per la sua decisione: a suo parere Xiao Chen è troppo importante per non essere consultato, egli, infatti,

能廛(展)章(彰)百義, 以和利萬民, 以攸四時之正, 以設九事之人, 从長奉社稷。
吾此是為見之。

È in grado di chiarificare i cento atteggiamenti di bontà, di armonizzare il popolo e di portarvi beneficio. Egli può esercitare correttamente il buon governo, rispettando lo scorrere del tempo scandito dalle stagioni. È capace di portare ordine tra gli uomini di tutte le nove professioni¹⁴⁶ e di venerare per lungo tempo gli altari della Terra e del Suolo. Sono queste le ragioni per cui mi reco da lui.¹⁴⁷

E, infine, Xiao Chen è capace di

女幸余聞於天畏, 朕惟逆訓是者。

Far sì che gli altri si adattino alla potenza del Cielo. Io, il sovrano, mi limito a seguire le sue istruzioni.¹⁴⁸

Il testo non fornisce informazioni circa il malanno che colpì Xiao Chen, come nemmeno i brani della letteratura ricevuta analizzati nel capitolo precedente. Tuttavia, quello della malattia sembra essere un tema ricorrente nella letteratura manoscritta presa in esame: se ne fa un chiaro riferimento nel *Rongchengshi*, nel quale la malattia del popolo trova ragione nel malgoverno del sovrano; inoltre, nello stesso *Tang chu yu Tang qiu* si trova menzione della malattia che colpì Jie, ripresa anche nel *Chi jiu zhi ji Tang zhi wu* 赤鳩之集湯之屋. Riguardo

¹⁴⁴ Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 134.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Le nove professioni, che nel *Zhouli* (Riti di Zhou), *Dazai* (Grande Maestro di Cerimonie) vengono chiamate *jiu shi* 九識, sono il contadino, il floricoltore, gli amministratori del territorio, gli allevatori, gli artigiani, i mercanti, le nutrici, i servitori e i disoccupati. Cfr. Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 138.

¹⁴⁷ Cfr. Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 135.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

alla malattia di Jie si trova spiegazione proprio in quest'ultimo testo: fu il Cielo a causarla, mandando due serpenti e due conigli sotto il giaciglio del sovrano.¹⁴⁹

Nel passo simile del *Mozi* non si fa riferimento ad alcuna malattia di Yi Yin; tuttavia, egli viene paragonato da Tang a un medicinale atto a curare le calamità dello stato:

今有藥此，食之則耳加聰，目加明，則吾必說而強食之。

Supponi che vi sia una medicina che, se io la prendessi, mi affinerebbe l'udito e migliorerebbe la vista. Sarei di certo contento di prendere una tale medicina.¹⁵⁰

Il tema della medicina e della cura potrebbe essere interpretato come uno strumento metaforico, utilizzato per descrivere situazioni esterne al corpo del singolo, ma che caratterizzano l'intera civiltà.¹⁵¹

Infatti, come afferma di seguito Xiao Chen, sarà il malanno di Jie a portare Tang sul trono del *tianxia* (*Jie zhi ji, hou jiang jun Youxia zai* 桀之疾，后將君有夏).¹⁵²

Nella terza sezione il dialogo tra Xiao Chen e Tang verte su argomenti già noti nella letteratura ricevuta: l'integrità morale, il *Dao* dei saggi del passato, cosa significhi amare il popolo e rispettare gli ordini.

In primis, Xiao Chen illustra a Tang per quale motivo la 'virtù' (*de* 德)¹⁵³ di Jie è disprezzabile:

有夏之德，使貨以惑，春秋改則，民人趣忒，刑亡攸赦，民人皆瞽愚離，夏王不得其圖。

La virtù di Xia? Arricchirsi e favorire la confusione, mutare i principi a ogni cambio di stagione. Punire manifestazioni di dubbio nel popolo senza considerare il perdono. Giacché il sovrano non comprende il proprio popolo, questo desidera fuggire!¹⁵⁴

Tang, quindi, chiede come si possa sottomettere Xia. La risposta di Xiao Chen comprende tre consigli: venerare il potere del Cielo (*gong Tian wei* 恭天畏), rispettare l'etichetta rituale

¹⁴⁹ Cfr. LI, *Qinghua Daxue (san)*, cit., p. 116. L'argomento sarà approfondito di seguito.

¹⁵⁰ Guangwen (a cura di), *Mozi*, cit., p. 263.

¹⁵¹ Cfr. GAO Jiahua 郜建华, LOU Yulie 楼宇烈, “‘*Lüshi Chunqiu*’”, cit., pp. 40-53.

¹⁵² Cfr. LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 135.

¹⁵³ È interessante notare come il termine *de* venga usato anche con una connotazione che potrebbe essere definita provocatoria o sarcastica. La pericope del *Tang chu yu Tang qiu* (有夏之德何若哉) richiama a un'affermazione di Tang nel brano del Classico dei Documenti, *Tangshi* (夏德若兹). In entrambi i casi, si può supporre che il termine non venga usato per evidenziare le qualità morali di Xia Jie, bensì la sua dissolutezza.

¹⁵⁴ Cfr. LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 135.

(*jing si* 敬祀) e amare profondamente il popolo come se fosse il proprio corpo (*ci wo min, ruo zi shi zhen shen ye* 慈我民，若自事朕身也).¹⁵⁵

Queste parole rispecchiano le parole di Confucio nel *Lunyu* XV.5:

子曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。」¹⁵⁶

“Non fu forse Shun a realizzare un governo perfetto senza agire (*wuwei* 無為)?” si chiedeva Confucio, che così continuò: ‘In che modo? Assumendo un atteggiamento deferente e sedendosi rivolto a sud: null’altro.’¹⁵⁷

Xiao Chen, come anche fa nel *Mengzi*¹⁵⁸, richiama l’attenzione al *Dao* di Yao e Shun, che si identifica in un

‘agire senza agire’ (*wei wu wei* 為無為), nella consapevolezza che in ogni caso un’azione scaturirà dalla profonda conoscenza di ogni particolare situazione, dalla capacità di valorizzare risorse e potenzialità e da un’irresistibile forza interiore in grado di creare l’equilibrio perfetto tra mondo naturale e mondo degli uomini. Tale disposizione non viene indicata come condizione innata o come uno stato momentaneo, transitorio, ma rappresenta il punto di arrivo di un percorso di crescita interiore destinato a porre l’individuo in armonia perfetta con l’ordine cosmico, consentendogli di agire in modo spontaneo, quasi automatico, come determinato da un’inconscia sicurezza, da una sorta di spirito interiore (*shen* 神) o di dispositivo del Cielo (*tianji* 天機) che una volta posseduto sappia agire *motu proprio*, senza che all’individuo siano richiesti sforzi particolari.¹⁵⁹

Questo atteggiamento può essere veicolato solamente attraverso i comportamenti descritti da Xiao Chen, che richiamano due capisaldi dal pensiero *menciano*: il *li* 禮 (mostrare un atteggiamento rituale) e il *ren* 仁 (benevolenza).¹⁶⁰

Questi, inoltre, sono alcuni dei concetti chiave veicolati dal *Lüshi Chunqiu*. A riguardo, Knoblock e Riegel spiegano come questa concezione prevedeva che un sovrano doveva modellarsi a Cielo e Terra. Il Cielo, nello specifico,

¹⁵⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁶ LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Lunyu zhuzi suoyin* 論語逐字索引 (Concordanza ai Dialoghi di Confucio), Shang Wu Yin Shu Guan, 1995, p. 42.

¹⁵⁷ SCARPARI, *Il confucianesimo*, cit., p. 82.

¹⁵⁸ *Mengzi* 5A/7.

¹⁵⁹ SCARPARI, *Il confucianesimo*, cit., p. 84.

¹⁶⁰ Cfr. SHUN, *Mencius*, cit., p. 49.

‘lacks shape, yet through it the myriad things takes form; the most subtle essence does not act, yet through it the myriad things are transformed; great sageliness has no official duties, yet thousand offices function fully (17/2.1.C). Thus, the ruler must not actively practice in government; only then will he best us his officials.’¹⁶¹

Il richiamo ai sovrani del passato è evidenziato anche dal successivo quesito di Tang, che chiede come riuscirono ad amare loro stessi. Secondo Xiao Chen, essi non erano guidati dall’istinto e in loro non risiedevano dubbi. Essi, aggiunge il ministro, quando si nutrivano, erano soliti preparare pietanze semplici, nelle quali i cinque sapori venivano usati in maniera armoniosa, senza che uno prevalessse sull’altro. Essi non vestivano abiti sfarzosi e non uccidevano, ma spartivano i benefici che guadagnavano con il popolo.

Come sottolineato dai curatori¹⁶², si potrebbe ricollegare questo discorso al brano presente nel *Benwei*, il cui discorso si può riassumere con le parole finali del ministro:

聖人之道要矣，豈越越多業哉

Il Dao del Saggio è governato dall’essenziale. Perché mai si dovrebbero considerare altre sofisticazioni?¹⁶³

Nel *Lüshi Chunqiu* la pratica, nonché la ricerca dell’essenziale e di uno stato di tranquillità risulta focale per un sovrano, al fine di perfezionare se stesso e il popolo.¹⁶⁴

Il dialogo tra ministro e sovrano si conclude con la trattazione di un ultimo argomento, ovvero la definizione del ruolo di sovrano e quella di ministro. Secondo Xiao Chen, il primo è colui che ama il popolo (*ai min* 悉[爱]民), mentre il secondo è colui che segue gli ordini (*gong ming* 共[恭]命).

Il primo concetto viene esplicitato mediante una metafora: il popolo, sebbene possa essere considerato lontano dal sovrano, è raggiungibile come può un lungo viaggio essere portato a termine (*yuan you suo ji* 遠有所極); come un duro lavoro, che prevede sempre un periodo di riposo (*lao you suo si* 勞有所思); come la fame, che può mutare in sazietà (*ji you suo shi* 饑有所食); come un profondo fiume, che può essere guadato (*shen yuan shi ji* 深淵是濟); e, infine, come un’alta montagna, che può essere sempre valicata (*gao shan shi yu* 高山是踰).¹⁶⁵ Il secondo concetto, invece, viene chiarificato in maniera più diretta: seguire gli ordini significa

¹⁶¹ LÜ, KNOBLOCK, RIEGEL (a cura di), *The annals of Lü Buwei*, cit., p. 48.

¹⁶² LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 134.

¹⁶³ YIN (a cura di), *Lüshi*, cit., p. 15.

¹⁶⁴ Cfr. LÜ, KNOBLOCK, RIEGEL (a cura di), *The annals of Lü Buwei*, cit., p. 50.

¹⁶⁵ Cfr. LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 136.

portare a termine i compiti impartiti da un sovrano saggio e intelligente e tornare da lui senza aver paura di essere puniti.¹⁶⁶

I dialoghi riportati nel *Tang zai Chimen* 湯在啻門, rispetto a quelli del testo appena analizzato, coprono un numero maggiore di temi e idee. Questo testo, a confronto con altri dello stesso *corpus*, è quello che si focalizza meno sullo sviluppo di una trama: la narrazione ruota attorno a un botta-e-risposta dei due protagonisti, Cheng Tang e Xiao Chen.¹⁶⁷ Nello specifico, Tang chiede a Xiao Chen se vi siano parole pronunciate dagli antichi imperatori tramandate fino a loro. La risposta di Xiao Chen è affermativa e si dilunga nella spiegazione dei quattro concetti di ‘perfezionamento della persona’ (*cheng ren* 成人), ‘perfezionamento dello stato’ (*cheng bang* 成邦), ‘perfezionamento della Terra’ (*cheng Di* 成地) e ‘perfezionamento del Cielo’ (*cheng Tian* 成天). Liu Tao 劉濤 ha suddiviso questi quattro concetti in due categorie: i primi due descrivono la concezione di uomo (*renshi gaun* 人事觀) nella Cina antica; mentre i secondi due ne chiarificano la concezione cosmologica (*yuzhou guan* 宇宙觀).¹⁶⁸ In particolare, il testo manoscritto tratta della connessione tra il *qi* 氣 dei cinque sapori (*wuwei* 五味) e la vita umana (*shengming* 生命).¹⁶⁹

Da un punto di vista stilistico, il testo ricalca la forma del manoscritto su seta *Jiu zhu*. Xiao Chen, *in primis*, risponde alla domanda di Tang in maniera succinta, per poi approfondire ogni argomento a seguito di domande successive. Nella prima risposta, Xiao Chen, seppur in maniera piuttosto enigmatica, fornisce tutte le informazioni richieste da Tang:

五以成人，德以光之。四以成邦，五以相之。九以成地，五以將之。九以成天，六以行之。

¹⁶⁶ La frase recita: 退不顧死生. Wang Ning interpreta il termine 退 con l’espressione ‘una volta tornato’, ad indicare il momento in cui il ministro ha già portato a termine il compito impartitogli dal sovrano. Letteralmente, la frase significa ‘[il ministro] torna [dal sovrano] in seguito al completamento del suo compito senza badare a morte o vita’. Considero la coppia 死生 (morte e vita) come le due possibili conseguenze dell’operato del ministro. In un caso il sovrano non sarà soddisfatto, quindi lo metterà a morte, nell’altro avrà gradito l’operato del ministro e lo lascerà vivere. Cfr. WANG Ning 王寧, “Qinghuajian ‘Tang chu yu Tang qiu’ san zha” 清華簡《湯處於湯丘》散札 (Spiegazione di alcuni frammenti del *Tang chu yu Tang qiu* del *corpus* della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://fdgwz.org.cn/Web/Show/2501>), 11 luglio 2022.

¹⁶⁷ Cfr. LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 141.

¹⁶⁸ Cfr. LIU Tao 劉濤, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’ suo jian renshi guan he yuzhou guan” 清華簡《湯在啻門》所見人事觀和宇宙觀 (Concezione dell’uomo e del cosmo per come si può osservare nel manoscritto su bambù della Qinghua *Tang zai Chimen*), in *yantai daxue xuebo*, 34, 01, 2021, p. 106.

¹⁶⁹ Cfr. LÜ Miaojun 呂廟軍, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’ zhuzi sixiang jiaorong yanjiu” 清華簡《湯在啻門》諸子思想交融研究 (Studio sulla mescolanza di pensieri filosofici nel manoscritto su bambù *Tang zai Chimen* del *corpus* della Qinghua), in *Handan xueyuan xiebao*, 32, 2, 2022, p. 5.

Affinché un uomo giunga a completezza, necessita dei *cinque*, poi attraverso il *de* si illuminerà. Lo Stato si completa con i *quattro* e può essere assistito attraverso i *cinque*. Per completare la Terra sono necessari i *nove*, i *cinque* ne determinano la natura. Il Cielo necessita dei *nove* e con i *sei* lo si mette in moto.¹⁷⁰

In primo luogo, per quanto concerne il concetto di *cheng ren*, viene successivamente esplicitato che la pericope “五以成人，德以光之”, in verità, fa riferimento alla natura mortale dell’umano e al suo rapporto con la qualità e la quantità di *qi* presente nel corpo. Il *qi* dei cinque sapori (*wuwei zhi qi* 五味之氣)¹⁷¹ è la chiave per la formazione della persona. Esso è chiamato ‘Seme di Giada’ (*yu zhong* 玉種) e permette lo sviluppo del feto umano in dieci mesi. Grazie a questo *qi*, nel primo mese la crescita inizia nel grembo materno (*shi yun* 始孕), nel secondo mese il seme viene completamente avvolto dal grembo (*guo* 裹) e nel terzo inizia a prendere forma (*xing* 刑). Al quarto mese le ossa si formano (*gu* 骨¹⁷²) mentre durante il quinto le vene si intrecciano attorno al corpo (*you xiu* 有裒¹⁷³). Nel sesto mese muscoli e carne crescono (*sheng rou* 生肉) e al settimo mese sono ricoperti di pelle (*ji* 肌). Solamente dopo l’ottavo mese il feto sarà completo (*zheng* 整) e al nono si potrà intuire se egli sarà maschio o femmina (*xian zhang* 顯章). Infine, al decimo mese sarà pronto per nascere (*cheng* 成).

In seguito alla nascita, la quantità e la qualità di *qi* determina se la persona crescerà forte o fisicamente debole, longeva e virtuosa o malata e decadente. Ciò è condizionato dalla qualità e dalla quantità dell’alimentazione, ossia dalla giusta assunzione dei cinque sapori. Se ciò non dovesse accadere, allora

气戚乃老，气余乃猷，气逆以乱以方(邪)，是其为疾殃。气屈乃终，百志皆穷。

Il *qi* si ridurrà, la persona si indebolirà e inizierà a decadere. Il *qi* si ribellerà e creerà disordine, corrompendosi. A causa di ciò, la persona svilupperà malattie e sarà in pericolo.

¹⁷⁰ LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 142.

¹⁷¹ Il rapporto fra *qi* e i cinque sapori (dolce, *gan* 甘; acido, *suan* 酸; amaro *ku* 苦; pungente/piccante *xin* 辛; salato *xian* 鹹) trova spiegazione nel passo del *Guoyu* 國語, *Zhou yu zhong* 周語中 (1/2), in cui si afferma che “五味實氣”, ossia che i cinque sapori completano i *qi*. Quella dei cinque sapori è una delle tante forme che il *qi* assume. Cfr. LIU, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’”, cit., p. 106.

¹⁷² Cfr. WANG Ning 王寧, “Du ‘Tang zai Chimen’ san zha’ 讀《湯在啻門》散札 (Lettura di *Tang zai Chimen*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=2513), 28 luglio 2022.

¹⁷³ Cfr. *Ibidem*.

Nel caso in cui il *qi* dovesse essere completamente esaurito, la persona morirebbe e tutte le sue ambizioni terminerebbero.¹⁷⁴

Per quanto concerne la frase “德以光之”, Xiao Chen non fornisce spiegazioni dettagliate. Tuttavia, in seguito nel testo si intuisce che il termine *de* 德 può essere interpretato come l'esternazione qualitativa, a livello morale, del *qi* presente nel corpo.¹⁷⁵ Il concetto viene richiamato nel definire la formazione dello Stato *cheng bang*.

A riguardo, Xiao Chen specifica che l'affermazione “Lo Stato si completa con i quattro”¹⁷⁶, fa riferimento ai quattro spiriti (*si shen* 四神) chiamati ‘Quattro Virtuosi’ (*si zheng* 四正). A riguardo, i curatori della Qinghua rimandano ai manoscritti su seta di Changsha (*Changsha zichan ku chu boshu* 長沙子彈庫楚帛書), dove si trova il nome di ogni spirito: Qing 青, Chi 赤, Huang 黃 e Hei 黑. Il concetto di Quattro Virtuosi (*sizheng*) si ritrova anche nel *Guanzi*¹⁷⁷, nel quale si afferma che, assieme ai cinque funzionari, essi sono il corpo dello stato.¹⁷⁸ Liu Tao, d'altro canto, suppone che il termine *sizheng* faccia riferimento ai quattro funzionari che amministravano lo stato nei tempi antichi. Nello *Zuozhuan*¹⁷⁹ si trova menzione ai *wuguan* 五官, ovvero i cinque funzionari che durante il periodo di regno dei mitici Cinque Imperatori (*wudi* 五帝) svolgevano ruoli focali ed erano venerati al pari di divinità. Essi erano il Virtuoso del Legno, ovvero Gou Mang (*Mu Zheng Gou Mang* 木正句芒), il Virtuoso del Fuoco, ovvero Zhu Rong (*Hou Zheng Zhu Rong* 火正祝融), il Virtuoso del Metallo, ovvero Ru Shou (*Jin Zheng Ru Shou* 金正蓐收), il Virtuoso dell'Acqua, ovvero Xuan Ming (*Shui Zheng Xuan Ming* 水正玄冥) e il Virtuoso della Terra, ovvero Hou Tu (*Tu Zheng Hou Tu* 土正后土). Liu tao suppone che, in verità, in tempi antichi, quest'ultimo non fosse annoverato tra i Virtuosi, e che quindi essi fossero solamente Quattro. Giacché essi erano venerati come divinità, Liu Tao ipotizza che possano corrispondere ai *si shen* di cui parla Xiao Chen.¹⁸⁰

Per quanto concerne i *cinque mezzi* per assistere lo Stato, Xiao Chen chiarifica che si riferiva a *de* 德 (l'integrità morale), *shi* 事 (l'atto di servire), *yi* 役 (il lavoro), *zheng* 政 (l'amministrazione) e *xing* 刑 (le sanzioni). In seguito all'istituzione dello Stato, il sovrano e i

¹⁷⁴ Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 142.

¹⁷⁵ Cfr. LIU, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’”, cit., p. 107.

¹⁷⁶ Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 142.

¹⁷⁷ *Guanzi* 31/11.

¹⁷⁸ Cfr. Li (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 146.

¹⁷⁹ *Zuozhuan* 10/29.

¹⁸⁰ Cfr. LIU, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’”, cit., p. 108.

suoi funzionari devono rifarsi a questi cinque aspetti al fine di garantire stabilità e la sopravvivenza dello stato stesso.¹⁸¹ Il primo aspetto riguarda l'integrità morale, nonché la capacità di colui che esercita il diritto di governo. Egli deve riflettere su quella che Xiao Chen descrive successivamente come bella virtù (*mei de* 美德) e che corrisponde a

惠（德）濬明¹⁸²，執信以義¹⁸³成。

L'integrità morale [del sovrano deve essere] di una profonda saggezza, [con la quale] si possa mantenere la fiducia per giungere a un'appropriata completezza.¹⁸⁴

Al contempo, egli deve evitare di realizzare una virtù malvagia (*e de* 惡德), ossia

惠（德）變亟執譎以亡成。

Una virtù mutevole, che ghermisce l'infedeltà, determina la mancanza di completezza.¹⁸⁵

Anche per i restanti quattro atteggiamenti, Xiao Chen distingue il loro aspetto bello (*mei* 美) e deprecabile (*e* 惡). In primo luogo, quando parla di *shi* 事 (che generalmente viene interpretato come l'atto di servire) si riferisce a un atteggiamento da parte del sovrano atto a favorire il popolo. Ciò prevede condividere con esso quel che si ottiene (*you huo* 有獲). Non sfruttare ciò che si possiede e lasciare che il popolo si ammali senza ragioni è, invece, considerato un nefasto esempio di servire il proprio stato. L'attuazione di un buon lavoro (*mei yi* 美役) necessita di attenersi allo scorrere del tempo e all'alternarsi delle stagioni; in questo modo il popolo sarà organizzato e non sperpererà energie. Se non si seguono le fasi scandite dal tempo e si attua una politica che tende allo spreco, allora si parla di lavoro mal fatto. In terzo luogo, Xiao Chen suggerisce di attenersi alla semplicità (*jian* 簡) quando si promulgano nuove leggi. Infatti, disordini e conflitti senza misura non possono che provocare negligenza ed egoismo tra il popolo. Infine, circa le sanzioni che uno stato prevede contro i crimini, Xiao Chen dichiara che devono rimanere leggere (*qing* 輕), ma pur sempre inflessibili (*bufang* 不放).

¹⁸¹ Cfr. *Ivi.*, p. 109.

¹⁸² Seguo l'interpretazione di Liu Tao, secondo cui 明 debba essere inteso come un sinonimo di saggezza (*zhi* 智). Cfr. *Ibidem*.

¹⁸³ Seguo l'interpretazione di Wang Ning, che suggerisce di interpretare 義 come 'appropriato', 'adeguato' (*shidang* 適當). Cfr. Cfr. WANG, "Du 'Tang zai Chimen'", cit.

¹⁸⁴ LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 142.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

Per riassumere, un sovrano deve essere in grado di attuare un governo saggio, al fine di comandare su tutto il mondo conosciuto e avere Cielo e Terra sotto controllo (*jingtian-weidi* 經天緯地). Per fare ciò, deve realizzare una virtù buona, servire il popolo in modo adeguato, organizzare il lavoro con coscienziosità, promulgare leggi semplici e sanzioni leggere.¹⁸⁶

Nell'ultima sezione del testo Xiao Chen approfondisce una concezione cosmologica che si riassume con il binomio *chengdi* 成地 (perfezionamento della Terra) e *chengtian* 成天 (perfezionamento del Cielo).

I nove necessari per completare la Terra a cui si riferisce Xiao Chen sono quelli che lui definisce *jiu shen* 九神, ossia i Nove Spiriti. Il ministro di Tang chiarifica che

是謂地真。

Essi sono le Verità Terrestri.¹⁸⁷

I curatori ipotizzano che il termine *dizhen* 地真 si riferisca agli spiriti della Terra, in cinese chiamati *dizhi* 地祇.¹⁸⁸ Essi affermano, inoltre, che l'associazione tra il numero nove e la Terra sia un tema ricorrente nella letteratura pre-Qin: nella concezione cinese antica il *tianxia* era suddiviso i nove continenti (*jiuzhou* 九州). Ad esempio, nel capitolo dello *Huainanzi Dixingxun* 墜形訓 (Discussione sulla forma terrestre), le nove province vengono così descritte:

東南神州曰農土，正南次州曰沃土，西南戎州曰滔土，正西弇州曰並土，正中冀州曰中土，西北台州曰肥土，正北洿州曰成土，東北薄州曰隱土，正東陽州曰申土。

A sud-est vi è la Provincia *Shen*, chiamata anche Terra dell'agricoltura. A sud vi è la Provincia *Zi*, altrimenti chiamata terra fertilità. A sud-ovest la Provincia *Rong*, chiamata terra dell'abbondanza. A ovest si trova la Provincia *Yan*, nonché chiamata terra della maturità. Al centro di tutte le terre, la Provincia *Ji*, che prende il nome di terra centrale. A nord-ovest si trova la Provincia *Tai*, nota come la Terra della pienezza. La Provincia *Qi* si trova a nord ed è anche chiamata terra coronamento. A nord-est si trova la Provincia *Bo*, che viene chiamata terra reclusione. Infine, a est vi è la Provincia *Yang*, la Terra dove tutto ricomincia.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Cfr. LIU, "Qinghuajian 'Tang zai Chimen'", cit., p. 109.

¹⁸⁷ LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 142.

¹⁸⁸ Cfr. *Ivi.*, p. 147.

¹⁸⁹ LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 (a cura di), *Huainanzi zhuzi suoyin* 淮南子逐字索引 (Concordanza allo Huainanzi), Taipei, Taiwan shangwu, 1992, p. 32. Seguo l'interpretazione di LIU An, John S Major, Michael Puett (a cura di). *The Huainanzi a Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, New York, Columbia University Press, 2010, pp. 154-155.

Inoltre, la natura della Terra viene determinata dai *cinque*, che Xiao Chen descrive essere:

水、火、金、木、土以成五曲¹⁹⁰，植五穀¹⁹¹。

acqua, fuoco, acciaio, legno e terra per dare forma alle cinque direzioni, e per piantare i cinque tipi di cereale.¹⁹²

Nella concezione geografica della Cina antica, questi cinque elementi venivano utilizzati per indicare i diversi punti cardinali.¹⁹³

Tabella 2: Cinque elementi e punti cardinali

<i>Elemento</i>	<i>Punto cardinale</i>
水 (<i>acqua</i>)	Nord
火 (<i>fuoco</i>)	Sud
金 (<i>metallo</i>)	Ovest
木 (<i>legno</i>)	Est
土 (<i>terra</i>)	Centro

Infine, per quanto concerne il Cielo, i *nove* elementi necessari per completarlo a cui si riferisce Xiao Chen si identificano nei Nove Spiriti (*jiu shen* 九神), conosciuti con il nome di *Jiuhong* 九宏, reso con Nove Grandezze. Secondo l'interpretazione di Liu Tao, ciò fa riferimento alla suddivisione del Cielo in nove porzioni differenti.¹⁹⁴ A riguardo, un passo del *You shi lan* 有始覽, capitolo 13/1 del *Lüshi Chunqiu*, afferma

天有九野，地有九州，[...] 何謂九野？中央曰鈞天，[...] 東方曰蒼天，[...] 東北曰變天，[...] 北方曰玄天，[...] 西北曰幽天，[...] 西方曰顛天，[...] 西南曰朱天，[...] 南方曰炎天，[...] 東南曰陽天。

Il Cielo è suddiviso in “nove campi”, la Terra in nove province. [...] Quali sono i nove campi [del Cielo]? Al centro vi è il Fulcro Celeste, [...] a est il Cielo Ceruleo, [...] a nord-est il Cielo del Mutamento, [...] a nord il Cielo Oscuro, [...] a nord-ovest il Cielo Terso,

¹⁹⁰ Seguo l'interpretazione dei curatori, che glossano il termine 曲 con *yu* 隅, ovvero ‘angolo’, ‘confine’. Da qui, viene ipotizzato che *wuqu* 五曲 faccia riferimento alle cinque direzioni cardinali (sud, nord, est, ovest e il centro). Cfr. LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 147.

¹⁹¹ Seguo l'interpretazione di Liu Tao. Cfr. LIU, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’”, cit., p. 111.

¹⁹² LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 142.

¹⁹³ Cfr. LIU, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’”, cit., p. 110.

¹⁹⁴ Cfr. *Ivi.*, p. 111.

[...] a ovest il Cielo Luminoso, [...], a sud-ovest il Cielo Vermiglio, [...] a sud il Cielo Ardente [...] e a sud-est il Cielo Yang.¹⁹⁵

Si potrebbe ipotizzare che a ognuno di questi punti cardinali celesti fosse associato il nome di uno spirito o di una divinità, di cui, sfortunatamente, non si hanno informazioni concrete.¹⁹⁶

Per quanto, invece, concerne la frase 六以行之 (con i sei lo si mette in moto) il numero sei si riferisce ai momenti che scandiscono lo scorrere del tempo: il giorno (*zhou* 昼) e la notte (*ye* 夜), se lo si considera su base giornaliera; la primavera (*chun* 春), l'estate (*xia* 夏), l'autunno (*qiu* 秋) e l'inverno (*dong* 冬), per quanto riguarda la suddivisione del tempo su base stagionale. La ciclicità del tempo e il continuo ricambio delle stagioni è considerato la forza motrice che crea ogni cosa (*ci wei shi shou* 此惟事首), nota come Dao del Cielo (*Tian Dao* 天道).

Nella descrizione di Xiao Chen, la concezione cosmologica è, quindi, composta dalle due dimensioni: quella spaziale (*yu* 宇), presentata attraverso la suddivisione in nove settori di Cielo e Terra, e quella temporale (*zhou* 宙), veicolata dai termini che indicano lo scorrere del tempo.¹⁹⁷

Come si è potuto constatare, il numero nove svolge un ruolo focale nella concezione cosmologica descritta in questo testo manoscritto. Liu Tao¹⁹⁸ suggerisce che questo numero, in verità, non rappresenti l'esistenza di nove spiriti della Terra e del Cielo. Invero, come si legge nel *Daodejing*

道生一

一生二

二生三

三生萬物

Il *Dao* generò l'Uno,

e dall'Uno furono Due,

e dal Due, Tre,

e dal Tre, i Diecimila Esseri trassero vita.¹⁹⁹

¹⁹⁵ YIN (a cura di), *Lüshi*, cit., p. 1. Seguo l'interpretazione di Knoblock e Riegel in *The annals*, cit., p. 279.

¹⁹⁶ LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 147.

¹⁹⁷ Cfr. LIU, "Qinghuajian 'Tang zai Chimen'", cit., pp. 111-112.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹⁹ ANDREINI, *Daodejing*, cit., pp. 114-115.

Il numero tre riassume la potenza creatrice del *Dao*. Il tre crea sia il Cielo, sia la Terra sia l'umanità, connettendo queste tre dimensioni come se fossero un tutt'uno (*tian ren he yi* 天人合一²⁰⁰). Infatti, nello *Huangdi neijing* 黃帝內經 (1.9.3) si legge che

三而成天，三而成地，三而成人，三而三之，合則為九。

Il Tre crea il Cielo. Il Tre crea la Terra. Il Tre crea l'umanità. Il Tre, ripetuto tre volte, crea il Nove.²⁰¹

Il *Dao*, che rappresenta la forza ineffabile da cui ha origine il Tre, è composto dalle due componenti *shou* 首 e *zu* 足. *Shou* rappresenta lo spirito del sole (*Taiyang shen* 太陽神), mentre *zu* il suo costante moto circolare. Nella concezione cosmologica della Cina antica, questo moto ha la potenzialità di creare Cielo e Terra, nonché le due forze dicotomiche di *yin* e *yang*. Il numero nove che compare nel testo, ne consegue, rappresenta proprio questa ciclicità dello spirito del Sole, ovvero il *Dao* stesso.²⁰²

In conclusione, Liu Tao suggerisce che le concezioni dell'uomo e quella cosmologica trasmesse nel *Tang zai Chimen* potrebbero essere ricollegate a una concezione daoista.²⁰³ Inoltre, Lü Miaojun 呂廟軍, sebbene sottolinei che il testo può essere ricollegato a numerosi sistemi filosofici pre-Qin – quali, ad esempio il pensiero *ru* e il pensiero *wuxing* 五行 –, argomenta che i costanti richiami al *qi* dei cinque sapori, al dualismo di *yin* e *yang* possano rappresentare l'appartenenza di questo testo a una prima fase Huang-Lao.²⁰⁴ Indipendentemente da quale scuola di pensiero a cui possa essere attribuito, è indubbia l'importanza di questo testo a livello ermeneutico, in quanto presenta una finestra sulla concezione cosmologica e della persona nella Cina antica.

Infine, il testo manoscritto su bambù chiamato *Chi jiu zhi ji Tang zhi wu* 赤鳩之集湯之屋 (di seguito abbreviato in *Chijiu*) presenta una forma e uno stile narrativo differenti rispetto agli ultimi due analizzati. Sicché, a livello contenutistico, il testo è colmo di riferimenti a eventi fantastici e di natura magica, si potrebbe classificare come un *xiaoshuo* 小說, tipologia stilistica,

²⁰⁰ Il termine esemplifica la teoria filosofica secondo la quale l'umanità è integrata con la dimensione naturale. Letteralmente, il termine significa 'unità di Cielo e uomo'. Cfr. LIU, "Qinghuajian 'Tang zai Chimen'", cit., p. 112.

²⁰¹ WU Kun 吳昆 (a cura di), "Huangdi neijing suwen" 黃帝內經素問, *Chinese Text Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=en&res=2673>), 24 settembre 2022.

²⁰² Cfr. LIU, "Qinghuajian 'Tang zai Chimen'", cit., p. 112. Cfr. LÜ, "Qinghuajian 'Tang zai'", cit., p. 8.

²⁰³ Cfr. *Ibidem*.

²⁰⁴ Per una trattazione più dettagliata, si veda LÜ, "Qinghuajian 'Tang zai Chimen'", cit., pp. 5-11.

in verità, piuttosto rara nel periodo degli Stati Combattenti.²⁰⁵ Sarah Allan, nel suo commento alla traduzione del testo, lo definisce un *historiola*, in quanto

it was a mythical narration that made use of well-known figures from historical legend to provide justification for rites associated with house building. [...] Such texts [are] a form of narration in which a mythical paradigm is used to render power to magical rites, particularly healing rites.²⁰⁶

Questo genere narrativo era utilizzato per descrivere l'atto di trasmissione di un potere divino all'umano. Le *historiole* utilizzano i miti e le leggende preesistenti nel contesto culturale e le contestualizzano in base al fine narrativo.²⁰⁷ Allan, riguardo al testo manoscritto in esame, afferma inoltre che

We have no means of determining whether Chi jiu was technically a *historiola*: that is, we do not know whether it was narrated aloud to give power to a ritual act. Nevertheless, we can make sense of it by reading it as a tale told in association with a rite of exorcism conducted upon the placement of a parapet on the roof in order to prevent illness among the occupants.²⁰⁸

Ad ogni modo, questo testo richiama alla definizione di *xiaoshuo* data da Sarah M. Allen, in quanto,

Classical-languages *xiaoshuo* [...] refers to brief stories about remarkable behavior and extraordinary occurrences, often including fantastic or occult elements (ghosts, were-beast, travel to other realms, and the like). [...] Such accounts are presumed to be invented fictions, though not necessarily invented by the writer whose written version we have. But because the recorders and first audiences of these stories [...] may have believed them to be true [...].²⁰⁹

²⁰⁵ Cfr. LIU Chengqun 刘成群, "Qinghajian 'Chigu zhi ji Tang zhi wu' weti xingzhi zai tan" 清华简《赤鹄之集汤之屋》文体性质再探 (Ulteriore discussione stilistica circa il manoscritto su bambù *Chi gu zhi ji Tang zhi wu* del corpus della Qinghua), in *Xueshu luntan*, 39, 8, 2016, p. 100.

²⁰⁶ Cfr. ALLAN, "When Red Pigeons", cit., p. 426.

²⁰⁷ Cfr. *Ivi.*, pp. 426-427.

²⁰⁸ *Ibidem.*

²⁰⁹ Sarah M. ALLEN, "Narrative Genres", in Wiebke Denecke, *Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE-900CE)*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 275.

Il testo si apre narrando di come Tang, vedendo che dei piccioni²¹⁰ si sono appollaiati sopra la sua stanza, incocca la freccia e ne bersaglia uno. Ordina poi a Xiao Chen di farne una zuppa²¹¹. Tuttavia, in un momento di assenza di Tang il cuoco viene minacciato dalla consorte del re, Ren Huang 絳荒²¹², desiderosa di bere la zuppa lei stessa. La donna beve la zuppa e

邵（昭）然，四荒（荒）²¹³之外，亡（無）不見也。

In un baleno, non vi fu nulla entro i quattro mari che non potesse scorgere.²¹⁴

Xiao Chen beve quel che è rimasto sul fondo della ciotola e anch'egli sviluppa le stesse potenzialità percettive. Quando Tang viene a sapere dell'accaduto, manifesta grande ira nei confronti del proprio ministro, che scappa verso Xia. Durante la fuga egli perde i sensi sul ciglio della strada.

Ancora privo di sensi, un gruppo di corvi lo circonda, con l'intenzione di cibarsene, ma uno/lo spirito-corvo²¹⁵ (*wu wu* 巫鳥) li ferma, spiegando che Xiao Chen è sulla via per raggiungere l'ormai malato sovrano di Xia al fine di alleviare le sue sofferenze. Lo spirito spiega ai corvi che la malattia di Jie è dovuta alla volontà di Shangdi stesso:

帝命二黃它（蛇）二白兔居句（后）之寢之棟，其下舍句（后）疾，是使句（后）疾疾而不智（知）人。

²¹⁰ Per quanto concerne il carattere tradotto qui con 'piccioni', seguo l'interpretazione di Wang Ning. Egli glossa la lezione 駮, affermando che la componente *jiu* 咎 possa essere interpretata con il termine 咎. Egli si basa sull'accostamento di questi due termini nella listarella n. 34 del *Rongchengshi* (manoscritto del Museo di Shanghai). In quel testo, i due termini possono essere considerati sinonimi. Attraverso suddetto ragionamento, egli suggerisce che la lezione presente al quinto posto nella prima listarella del *Chi jiu*, sia, invero, *jiu* 鳩 e non, come suggeriscono i curatori *gu* 鵠. Cfr. WANG Ning 王寧, "Du Qinghuajiansan 'Chi jiu zhi ji Tang zhi wu' san zha" 讀清華簡三《赤鵠之集湯之屋》散札 (Spiegazione di alcuni frammenti del manoscritto su bambù del terzo volume pubblicato dalla Qinghua, il *Chi jiu zhi ji Tang zhi wu*), *Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin*, (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5995.html>), 1 agosto 2022. Cfr. LI, *Qinghua Daxue (san)*, cit., p. 168.

²¹¹ In epoca Zhou e Han, il piatto principale era proprio la zuppa, *geng* 羹, i cui ingredienti potevano essere carne, vegetali o cereali, oppure una mistura di tutti e tre. La zuppa era sinonimo di armonia (*he* 和), in quanto in essa ci si potevano trovare numerosi ingredienti, tra cui anche l'acqua, che nel *Benwei* (*Lüshi Chunqiu* 14/2) viene definita l'ingrediente primo. Oltre a ciò, e forse di più interesse per questione trattata in questo elaborato, la zuppa era considerata un'importante offerta sacrificale. Cfr. STERCKX (a cura di), *Of Tripod*, cit., p. 36 e 44-45.

²¹² Come fa notare Sarah Allan, non vi sono menzioni di questo nome nella letteratura ricevuta. Cfr. ALLAN, "When Red Pigeons", cit., p. 424, nota 14.

²¹³ Seguo la lettura di Wang Ning nel glossare *huang* 荒 come *hai* 海. Cfr. *ibidem*.

²¹⁴ LI, *Qinghua Daxue (san)*, cit., p. 167.

²¹⁵ Seguo l'interpretazione di Sarah Allan, che traduce il termine con 'spirit-medium raven'. Cfr. Cfr. ALLAN, "When Red Pigeons", cit., p. 425.

Fu Shangdi a comandare due serpenti gialli e due conigli bianchi di abitare la camera da letto del sovrano. Essi risiedono sotto il suo letto e aggravano sempre più il malanno del signore. Ciò gli provoca confusione, tanto da non riuscire più a riconoscere nessuno.²¹⁶

Inoltre, Shangdi ha predisposto che dei rovi crescessero sotto il letto del sovrano di Xia, così che egli non possa trovare ristoro nemmeno durante la notte.

Una volta andati i corvi, convinti, lo spirito-corvo entra nello stomaco di Xiao Chen attraverso la gola. In seguito, quando Xiao Chen arriva alla corte di Jie, si presenta affermando:

我天巫。

Sono uno spirito-sciamano Celeste.²¹⁷

Egli dimostra di essere a conoscenza della malattia che aggrava la salute del sovrano di Xia, descrivendone le cause. Inoltre, gli spiega che l'unico modo per guarirne è di sbarazzarsi dei due serpenti e dei due conigli (*sha huang she yu bai tu* 殺黃蛇與白兔), di scavare una buca per estirpare i rovi che lo feriscono di notte (*fa di zhan ling* 發地斬陵) e di demolire la sua abitazione (*che wu* 撤屋). Jie segue tutte le istruzioni, tuttavia uno dei conigli riesce a fuggire. Il testo spiega che è per questo motivo che, in antichità, si iniziò a costruire parapetti attorno ai palazzi: al fine di tener lontano il coniglio bianco.

Indipendentemente da come si possa interpretare questo testo su un piano stilistico – che sia, quindi, un historiola a tutti gli effetti o che appartenga a un'altra tipologia di genere narrativo – si possono notare numerosi rimandi alla letteratura ricevuta.

In primo luogo, fornisce una possibile spiegazione per cui Xiao Chen passò un periodo presso la corte di Xia Jie. Nello *Shanda*²¹⁸ viene descritto come Yi Yin venne inviato come spia presso la corte di Jie, che pensava fosse stato cacciato da Tang. Al contrario, il *Chijiu* presenta una versione dell'accaduto in cui Xiao Chen risulta essere effettivamente colpevole. Si potrebbe affermare che l'immagine paradigmatica di ministro esemplare che emerge sia dalla letteratura ricevuta sia dai testi manoscritti venga delusa: egli, sebbene sia forzato dalla consorte di Tang, che lo minaccia di morte in caso non dovesse obbedirle, non solo le dona la zuppa, ma ne beve anche l'ultimo sorso, dimenticando l'ordine del sovrano. Come si legge, infatti,

²¹⁶ Li, *Qinghua Daxue (san)*, cit., p. 167.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Lüshi Chunqiu* 15/1.

紘荒謂小臣曰：「嘗我於而羹。」小臣弗敢嘗，曰：「后其²¹⁹我。」紘荒謂小臣曰：「尔不我嘗，吾不亦殺尔？」

Ren Huang gli disse: “Fammi assaggiare la tua zuppa.” Xiao Chen non osò rendergliela, affermando che Tang l’avrebbe ucciso. “Credi che io, invece, non ti ucciderei?” Replicò lei.²²⁰

Un’ulteriore punto su cui è doveroso soffermarsi è il rapporto tra Xiao Chen e Xia Jie. Come si è potuto constatare nel capitolo precedente grazie all’analisi dei testi a stampa del periodo pre-Qin, Yi Yin mai dimostrò di voler cooperare o assistere l’ultimo sovrano della dinastia Xia. Tuttavia, il *Chijiu* racconta tutt’altra storia: non solo Xiao Chen decide di recarsi a Xia dopo essere fuggito, ma è intenzionato ad assisterlo per alleviare il suo malanno. Ciò non trova riscontro con alcun testo ricevuto.

A differenza di quanto descritto nella letteratura ricevuta, in cui il novero dei rimandi alla dimensione spirituale è relativamente scarso, in questo testo Xiao Chen viene descritto a tutti gli effetti come un *wu* 巫. Il termine, che nella cultura occidentale prende generalmente il nome di sciamano (o medium), si riferisce a colui che ha la capacità di entrare in contatto con il mondo degli spiriti e di esserne impossessato.²²¹ Ciò descrive esattamente il gesto compiuto dallo spirito-corvo *wu wu* 巫烏: l’entità spirituale, dopo aver salvato la vita di Xiao Chen, si immerge nel suo corpo. Sembra che in seguito la personalità di Xiao Chen venga meno, lasciando che il corvo parli attraverso di lui.²²² I curatori suppongono che questa storia rifletta gli aspetti della cultura spirituale di Chu 楚 e che probabile si sia diffusa proprio a partire da quell’area.²²³ Come fa notare Li Rubing 李如冰, sebbene la storia narrata nel *Chijiu* sia una ricostruzione di alcuni eventi storici, trova la sua origine nell’ideale spirituale che caratterizzò fortemente le prime società della Cina. Ideale che permeava in tutti gli aspetti della vita, compresa la percezione della storia. Infatti, viene ipotizzato che, originariamente, il *Chijiu* appartenesse alla tipologia di testi simili al Classico dei Documenti.²²⁴ A riguardo, vi è da notare un’ulteriore questione relativa a questo testo. Grazie a un esame codicologico, si è potuto

²¹⁹ Sulla base del contesto e del parallelismo con la frase successiva, si può ipotizzare di emendare il testo inserendo la lezione *sha* 殺. Cfr. Cfr. LI, *Qinghua Daxue (san)*, cit., p. 167.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ Cfr. ALLAN, “When Red Pigeons”, cit., p. 431.

²²² Cfr. *Ibidem*.

²²³ Cfr. Cfr. LI, *Qinghua Daxue (san)*, cit., p. 166.

²²⁴ Cfr. LI Rubing 李如冰, “Qinghuajian ‘Chi gu zhi ji Tang qiu’ de xushi tezheng” 清华简《赤鹄之集汤之屋》的叙事特征 (Particolarità narrative del manoscritto su bambù *Chi gu zhi ji Tang zhi wu* del corpus della Qinghua), in *Tianzhong xuekan*, 35, 5, 2020, p. 85.

constatare che esso, lo *Yin zhi* e lo *Yin gao* appartenessero tutti allo stesso supporto scrittorio.²²⁵ A giudicare dalla lunghezza delle listarelle, dal numero di corde e dalla loro distanza, si può supporre che fossero legate assieme. Per di più, su tutte le listarelle di bambù dei tre testi è presente una incisione obliqua che ne indicava la corretta successione.²²⁶ Una linea nel *verso* sulle listarelle del *Chijiu* continua nelle prime tre dello *Yin zhi*. Una incisione simile si riscontra tra le listarelle dello *Yin zhi* e quelle dello *Yi gao*. Vi è da supporre che queste incisioni indicassero il corretto ordine di lettura dei tre testi e, ne consegue, esse riflettano una progressione narrativa.²²⁷ Ciò è constatabile anche a livello narrativo. Il *Chijiu* descrive come Xiao Chen scappò verso Xia e assistette Jie. Lo *Yin zhi* si apre affermando che Yi Yin era appena tornato a Bo, capitale degli Shang, da Xia. Mentre lo *Yin gao* afferma di come Yi Yin fosse già tornato da Tang e che i due fossero uniti dallo stesso sentimento virtuoso.²²⁸ Sicché si suppone che sia lo *Yin zhi* sia lo *Yin gao* appartenessero a una versione oramai perduta dello *Shangshu*, alcuni ipotizzano che anche il *Chijiu* ne facesse parte.²²⁹ Tuttavia, l'unione dei tre testimoni nella loro versione manoscritta, non può dimostrarne un'effettiva parentela. Se si comparano i tre testi a livello linguistico – grammaticale e lessicale – si può notare una differenza sostanziale tra il *Chijiu* e gli altri due.²³⁰ Come evidenzia Sarah Allan,

Chijiu is written in a lively style that suggests a folktale and its language has no archaistic features, whereas the literary form and language of *Yin zhi* and *Yin gao* are readily identified with the *Shangshu*. [...] Thus, the three manuscripts were probably placed in chronological order and bound together because they all concerned Yi Yin. This type of loose grouping is also found among other Chu-script bamboo-slip manuscripts; [...] these loose groupings reflect a transitional stage in Chinese textual history. Such scrolls are not 'texts' in the sense that the manuscripts bound in the same scroll were repeatedly transmitted as a unit, but they were deliberately bound together.²³¹

Per quanto concerne la figura dello spirito-uccello che parla attraverso Yi Yin, se ne può tracciare un parallelismo con la concezione totemica del periodo Shang.²³² Essa suggerisce "l'esistenza nella Cina arcaica di un mosaico di entità tribali caratterizzate e fra loro distinte

²²⁵ Cfr. LIU, "Qinghajian 'Chi gu'", cit., p. 100.

²²⁶ A riguardo, si rimanda alla trattazione più approfondita in ANDREINI, "La trasmissione del sapere", cit., p. 868.

²²⁷ Cfr. ALLAN, "When Red Pigeons", cit., p. 422-423.

²²⁸ Cfr. *Ibidem*.

²²⁹ Cfr. LIU, "Qinghajian 'Chi gu'", cit., p. 100.

²³⁰ Cfr. *Ivi.*, p. 101.

²³¹ ALLAN, "When Red Pigeons", cit., p. 423.

²³² FRACASSO, "Divinazione e religione", cit., pp. 570. Sull'argomento, si rimanda anche a KALINOWSKI, LAGERWEY, LÜ (a cura di), *Early Chinese*, cit., pp. 93-94; ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p. 46.

dalla venerazione di diverse ‘entità totemiche’ (*tuteng* 圖騰) da cui ciascuna di esse avrebbe tratto origine”²³³ Da questo punto di vista, il *Chijiu* richiama al mito dei corvi-sole degli Shang e alla loro entità totemica, il *xuanniao* 玄鳥 (oscuro uccello).²³⁴ Questo totem trova rappresentazione visiva nelle numerose rappresentazioni di “maschere con possibili valenza apotropache o metamorfiche”²³⁵ su numerosi bronzi Shang.²³⁶ Tale raffigurazione è tradizionalmente denominata *taotie* 饕餮 (traducibile in ‘mostro divoratore’). In aggiunta a ciò, l’iconografia Shang comprende anche figure antropomorfe di creature per metà umane e per metà uccello, che potrebbero essere le rappresentazioni di individui *wu* impossessati da uno spirito totemico.²³⁷ Inoltre, nel testo manoscritto viene descritto il momento in cui lo spirito-corvo entra nel corpo di Xiao Chen attraverso la bocca, atto che richiama alla pratica “dell’inghiottimento del neofita da parte di un animale protettore, diffuso nel bacino culturale del Pacifico e noto agli antropologi con i nomi di *Verschlingungsmotiv* e *alter-ego motif*.”²³⁸

In quanto alla zuppa di piccioni rossi, si può, *in primis* notare il valore simbolico della specie d’uccello e del suo colore. Se l’interpretazione del secondo carattere della prima listarella fosse corretto, esso indicherebbe un piccione o una colomba. Allan sottolinea come la connotazione semantica di queste specie evinta dalla letteratura ricevuta, implica una connessione con la longevità, nonché con il buon auspicio, in particolare per gli anziani.²³⁹ Il colore rosso molto probabilmente è, anch’esso, sinonimo di buon auspicio per la fondazione della dinastia Shang.²⁴⁰ Indipendentemente dalle caratteristiche dell’uccello con il quale Xiao Chen fece la zuppa, è importante notare che questa conferisce alla moglie di Tang, Ren Huang, e al suo ministro la capacità di scrutare ogni cosa entro i quattro mari.

A riguardo, si potrebbe tracciare un parallelo con la frase precedentemente discussa del *Mengzi*, *Wan Zhang shang*, in cui Yi Yin stesso afferma

天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。

²³³ FRACASSO, “Divinazione e religione”, cit., pp. 570-571. Sono stati aggiunti i caratteri del termine cinese *tuteng*, assenti nel testo di riferimento.

²³⁴ Cfr. *Ibidem*. A riguardo, si rimanda all’esaustiva trattazione di Sarah Allan presente in ALLAN, *The Shape of the Turtle*, cit., p. 19.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Cfr. ALLAN, “When Red Pigeons”, cit., p. 432.

²³⁷ Cfr. *Ibidem*.

²³⁸ FRACASSO, “Divinazione e religione”, cit., p. 571.

²³⁹ Cfr. ALLAN, “When Red Pigeons”, cit., p. 434.

²⁴⁰ Cfr. *Ibidem*.

Il Cielo, che crea questo popolo, permette ai saggi di risvegliare coloro che posso diventare saggi. Permette a coloro che si sono risvegliati, di scrutare coloro che hanno la potenzialità di farlo in futuro. Io sono tra questi, quindi userò questo Dao per svegliare il popolo.²⁴¹

Il termine *jue* 覺 – che nel commentario dello *Sibu congkan* è glossato come *wu* 悟, ossia ‘risveglio’²⁴², ma che significa anche ‘percepire’, vedere’ – potrebbe far riferimento all’abilità di chiaroveggenza descritta nel *Chijiu*. Egli, tra tutto il popolo, ha l’abilità di percepire e conoscere quel che gli altri non riescono. Difatti, grazie al potere trasmessogli dalla zuppa e dallo spirito-corvo, egli può comprendere il malanno di Xia Jie e guarirlo.²⁴³ Inoltre, può risvegliare coloro che sono come lui, ma solo in potenza. Ciò potrebbe essere un riferimento al ruolo di consigliere, nonché maestro e tutore che presumibilmente svolse nei confronti di Tang. Nella frase del *Mengzi* si afferma che la condizione di risveglio è garantita dal Cielo stesso; mentre nella fonte manoscritta ha origine dalla zuppa e dalla figura spiritico-totemica dello spirito-corvo; anche se si potrebbe asserire che sia ugualmente connesso con la dimensione celeste, giacché si presenta a Xia Jie come uno sciamano celeste (*tian wu* 天巫). In entrambi i casi, tuttavia, Xiao Chen viene identificato come una figura che non rientra nell’ordinario: Sarah Allan suggerisce che ciò possa avere ricondotto agli eventi straordinari legati alla sua nascita.²⁴⁴

Per concludere, Sarah Allan suggerisce che il fine ultimo della storia fosse quello di giustificare la costruzione di parapetti attorno alle case. La studiosa suppone che “it was narrated in a ritual to sanctify houses upon completion and the placement of the last architectural feature, thus preventing illness among the inhabitants”.²⁴⁵

La giustificazione di questa consuetudine si ritrova nel voler proteggere la salute del sovrano, in seguito alla fuga del coniglio bianco. Sebbene non ci siano riferimenti concreti riguardanti un coniglio bianco nella letteratura ricevuta, è stato ipotizzato che faccia riferimento al coniglio che abita la luna.²⁴⁶ Ad ogni modo, si presume che il parapetto servisse per scacciare animali selvatici che, se fossero entrati nelle abitazioni, avrebbero portato malattie e infezioni.²⁴⁷

²⁴¹ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), *Mengzi*, cit., p. 305.

²⁴² Cfr. *Ibidem*.

²⁴³ Cfr. ALLAN, “When Red Pigeons”, cit., p. 435.

²⁴⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ivi.*, p. 438.

²⁴⁶ Cfr. *Ivi.*, 437.

²⁴⁷ Cfr. *Ibidem*.

4.2 Un nuovo profilo di Yi Yin?

Dall'analisi dei testi manoscritti si può supporre che, alla stessa guisa dei testi appartenenti alla letteratura a stampa visti in precedenza, la figura di Yi Yin, qui chiamata quasi prevalentemente con l'appellativo Xiao Chen, venga largamente utilizzata per veicolare concetti filosofici e politici da parte degli autori dei testi.²⁴⁸

Diversi studiosi cinesi sembrano essere concordi nell'associare molte trattazioni su Yi Yin – sia nella letteratura ricevuta, sia in quella manoscritta – alla corrente Huang-Lao.²⁴⁹ Indipendentemente dalla possibile identificazione di questi testi, si può evincere che nelle parole Yi Yin riportate nel *Jiu zhu* è presente un costante rimando alla dicotomia tra il *Dao* e le norme, le leggi (*fa*). Tale dicotomia è descritta nel rapporto tra Forma Celeste (*tianfan*) e Ordini Celesti (*tianlun*).²⁵⁰ Inoltre, nel suo discorso presentato nel manoscritto *Tang zai Chimen*, il *qi* dei cinque sapori detiene un'importanza focale, in quanto può influenzare lo sviluppo della persona, da un punto di vista sia fisico sia morale.²⁵¹ Ciò trova un riscontro positivo con diversi passi del *Lüshi Chunqiu* – come, ad esempio, il *Xian ji* e il *Benwei*²⁵² – nei quali il concetto di *qi* viene spesso ripreso in relazione al corpo umano e all'arte di governo.²⁵³

Escludendo il *Chijiu*, che presenta una narrazione del tutto differente rispetto agli altri manoscritti e che potrebbe essere associato alla letteratura *xiaoshuo*²⁵⁴, si potrebbe tracciare un parallelo tra la figura di Yi Yin descritta nella letteratura ricevuta e quella di Xiao Chen di quella manoscritta. Alcuni argomentano che testi come lo *Yin zhi* e lo *Yin gao* fossero, in verità, dei capitoli perduti dello *Shangshu*.²⁵⁵ Allo stesso modo, il lungo testo del *Rongshengshi* è associato a una logica simile a quella *moista*, anche se talvolta rispecchia dei principi in chiave *menciana*.²⁵⁶

In tutti questi testi si può riscontrare un Yi Yin, o Xiao Chen, che incarna il paradigma del ministro esemplare, sempre pronto a guidare il suo sovrano contro Xia Jie, il tiranno dissoluto della sua epoca. Come ribadito più volte, i testi presi in esame furono scritti e compilati più di un migliaio di anni dopo la morte di Yi Yin ed è presumibile che la maggior parte dei riferimenti

²⁴⁸ Cfr. XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 218; CHEN, “Shenqihua” cit., p. 6.

²⁴⁹ Si rimanda a GAO, LOU, “‘Lüshi’”, cit., p.41; LIAN, “Boshu ‘Yi Yin Jiu Zhu’”, cit., pp. 125-120; LÜ, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’”, cit., pp. 5-11. Per una trattazione più approfondita sulla dottrina Huang-Lao, si rimanda anche alla nota 186 del capitolo 3.

²⁵⁰ Cfr. *Ivi.*, p. 119.

²⁵¹ LÜ, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’”, cit., p. 7.

²⁵² *Lüshi Chunqiu* 3/3 e 14/2. Si veda il capitolo 3.9 per una trattazione più dettagliata.

²⁵³ Cfr. GAO, LOU, “‘Lüshi’”, cit., p.41.

²⁵⁴ Cfr. LIU, “Qinghuajian ‘Chi gu’”, cit., p. 100; Cfr. Cfr. ALLAN, “When Red Pigeons”, cit., p. 426.

²⁵⁵ Cfr. ZHU, “‘Yin zhi’ keneng”, cit.

²⁵⁶ Cfr. OUYANG, HUANG, “Lun ‘Rongchengshi’”, cit., p. 121.

a lui riguardanti siano stati trasmessi prevalentemente in forma orale.²⁵⁷ Ne consegue che la figura di Yi Yin fu vastamente utilizzata da diversi pensatori dell'ultimo periodo Zhou per veicolare la propria concezione di buon governo, del cosmo e di coltivazione di sé.²⁵⁸

Del tutto differente, da un punto di vista stilistico ma anche contenutistico, è il testo manoscritto *Chijiu* del *corpus* della Qinghua. Esso presenta dei temi mai riscontrati in tutto il *corpus* di testi a stampa. Ad esempio, per quanto concerne il rapporto tra Yi Yin e Xia Jie, il brano descrive un dettaglio che nella letteratura ricevuta non trova quasi mai approfondimento o, se lo trova, risulta in netto contrasto con quanto narrato nel *Chijiu*. Per esempio, nel *Gaozi xia* del *Mengzi*, si afferma che

五就湯，五就桀者，伊尹也；

Rimanere per cinque anni con Tang e altrettanto con Jie. Questo era Yi Yin.²⁵⁹

Altro esempio si trova nel già menzionato passo dello *Shenda*²⁶⁰, in cui Yi Yin viene descritto come spia di Tang, mandata da Jie nel tentativo di ghermire informazioni circa la situazione politica di Xia. Al contrario, nel *Chijiu* il motivo della lunga permanenza presso Xia Jie è spiegato diversamente: il ministro è costretto a fuggire sicché ha compiuto un torto nei confronti del suo sovrano, causandone l'ira. A causa di ciò, chi scrive suppone che l'immagine paradigmatica del ministro esemplare decada: egli beve l'ultimo sorso di zuppa, contravvenendo all'ordine di Tang.

L'episodio legato alla zuppa si riscontra sia nel *Tang chu yu Tangqiu* sia nel *Chijiu*. In entrambi i testi viene presentata la scena nella quale la consorte di Cheng Tang mangia una zuppa cucinata da Xiao Chen. Tuttavia, a livello contenutistico, i resoconti divergono: nel primo si legge che sia la consorte sia il sovrano mangiarono la zuppa; al contrario, nel secondo testo, oltre alla consorte di Tang fu Xiao Chen a cibarsi della zuppa. Ammesso che quest'ultimo testo fosse, *de facto*, considerato uno *xiaoshuo*²⁶¹ e che il *Tang chu yu Tangqiu* fosse uno dei capitoli dell'ormai perduto *Yi Yin* 伊尹 in 51 *pian* descritto dallo *Hanshu*²⁶², questa divergenza potrebbe trovare ragione nel fatto che, solitamente, i testi *xiaoshuo* erano notevolmente più dettagliati, e raramente gli eventi narrati rispecchiavano precisamente la loro versione

²⁵⁷ Cfr. YUAN, “Yi Yin yu zaoqi”, cit., p. 115.

²⁵⁸ Cfr. XIA, HUANG, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’”, cit., p. 218; CHEN, “Shenqihua”, cit., pp. 5.

²⁵⁹ LI, LIAO, CHEN, KONG, KONG (a cura di), *Mengzi*, cit., p. 386-387.

²⁶⁰ *Lüshi Chunqiu* 15/1.

²⁶¹ Cfr. Cfr. ALLAN, “When Red Pigeons”, cit., p. 427.

²⁶² Cfr. LI (a cura di), *Qinghua daxue (wu)*, cit., p. 134.

storiografica²⁶³. Inoltre, vi è da notare che il *Chijiu* è uno degli unici resoconti legati a Yi Yin nel quale la sua figura non viene usata per discutere di argomenti politici o cosmologici, ma, al contrario, è “associated with a nexus of motifs associated with shamans”²⁶⁴, aspetto che negli altri testi presi in esame risulta essere più marginale o sottinteso.²⁶⁵ Detto in altri termini, in questo testo si potrebbe leggere un nuovo profilo di Xiao Chen, o Yi Yin, nel quale le supposizioni su una sua ipotetica connessione con la dimensione spirituale trovano un’esplicitazione. Nel *Chijiu*, oltre a essere descritto come un ministro esemplare e come un cuoco dalle raffinate abilità, egli svolge anche il ruolo di maestro di cerimonie e di sciamano (*wu* 巫).²⁶⁶

Secondo la tradizione, gli sciamani *wu* dovevano possedere tre caratteristiche: a) equità e altruismo, b) deferenza e lealtà e, infine, c) intelligenza e saggezza.²⁶⁷ Nella letteratura ricevuta e in quella manoscritta analizzate in questo elaborato, la figura di Yi Yin rispecchia e incarna proprio queste qualità. Ad esempio, la prima si rispecchia nel sentimento di premura nei confronti del popolo e, in generale del *tianxia*²⁶⁸; la seconda nel rispetto referenziale per l’operato dei sovrani del passato, nonché per il loro *Dao*²⁶⁹; mentre la terza è una delle qualità con cui è maggiormente descritto nella quasi maggioranza dei testi visti in precedenza.²⁷⁰

Nella Cina antica, gli sciamani avevano due compiti principali. Il primo prevedeva di mettersi in contatto con gli spiriti e le divinità, attività che potrebbe essere identificata come quella del *medium*; inoltre, lo sciamano era un guaritore e, ne consegue, un conoscitore del corpo umano.²⁷¹ Si potrebbe affermare che entrambe le attività trovino riscontro nella figura di Yi Yin: nel *Chijiu* viene impoessato da uno spirito celeste, che parla attraverso il suo corpo; inoltre, in diversi altri testi, egli si dimostra un conoscitore del corpo umano, come nel *Benwei*

²⁶³ Cfr. ALLEN, “Narrative Genres”, cit. p. 275.

²⁶⁴ *Ivi.*, p. 438.

²⁶⁵ Si veda, ad esempio, il ruolo svolto da Yi Yin nel *Tai Jia zhong* (*Shangshu* 3/6), in cui egli stesso officia un rito in onore del ritorno di Tai Jia, l’erede al trono, in seguito al suo periodo di esilio. Oppure, ancora, la sua abilità di interpretare il sogno di Jie, che lo aiutò successivamente a organizzare una spedizione militare vincente (*Lüshi Chunqiu*, *Shenda* 15/1). Infine, si veda come è trattato il tema dell’arte culinaria nel brano dedicato ai cinque sapori del *Benwei* (*Lüshi Chunqiu*, *Shenda* 14/2). Si rimanda al capitolo 3 per una trattazione più approfondita di questi argomenti.

²⁶⁶ Il termine qui utilizzato riprende quello del manoscritto. Sembra che in passato vi fossero due termini per indicare la persona che svolgeva il ruolo di sciamano-divinatore-maestro di cerimonie. Per un maschio veniva utilizzato il termine *xi* 覡, mentre per le donne il termine *wu* 巫. Cfr. LIAN, “Wu Zhu kao”, cit., p. 19. Sull’argomento, si rimanda a KALINOWSKI, LAGERWEY, LÜ (a cura di), *Early Chinese*, cit., pp. 92, 93, 297-299. CHAO Fulin 晁福林, “Shangdai de wu yu wushu” 商代的巫與巫術 (Sciamani e sciamanesimo durante dinastia Shang), in *Xueshu Yuekan*, 10, 1996, pp. 81-87.

²⁶⁷ Cfr. *Ibidem*.

²⁶⁸ A riguardo, si rimanda alla sezione 3.8.2 di questo elaborato.

²⁶⁹ Si rimanda alle sezioni 3.3, 3.5 e 3.8.

²⁷⁰ Ad esempio, si veda *Haiifeizi* 3/2, *Mengzi* 5A/10, *Sunzi Bingfa* 13/5.

²⁷¹ Cfr. LIAN, “Wu Zhu kao”, cit., p. 22.

e nel *Tang zai Chimen*, nei quali egli descrive il funzionamento del *qi* all'interno del corpo e del suo rapporto con i cinque sapori. Infine, nel *Chijiu* dimostra di avere le abilità di guaritore, istruendo Xia Jie su come scacciare il malanno dovuto dal valore divino.

In conclusione, attraverso l'analisi di questi sette testi manoscritti, il profilo di Yi Yin che si è potuto intravedere, da un lato, rispecchia notevolmente la figura di ministro esemplare, intelligente e saggio che si è potuta evincere dall'analisi della lettura della letteratura ricevuta e, dall'altro, introduce delle nuove tematiche a lui connesse. Nello specifico, si potrebbe affermare che il testo *Chijiu* mostra un profilo di Yi Yin che si discosta dagli altri resoconti: non solo si legge che tradisce Tang per servire e aiutare Jie, ma anche che ricopre un ruolo di notevole importanza a livello spirituale, ovvero come sciamano *wu*.

5. Conclusioni

In conclusione, si è tentato di analizzare, studiare e confrontare tutte le fonti appartenenti alla letteratura e alla storiografia presumibilmente compilata tra l'VIII e il II secolo a.C. riguardanti Yi Yin, ministro co-fondatore della dinastia Shang, nonché cuoco e, vi è da supporre, anche figura legata alla sfera spirituale. Attraverso suddetta analisi si è potuto evidenziare tutti i punti di comunanza e di discordanza presenti nei testi presi in considerazione della letteratura ricevuta. Ad esempio, si è potuto sottolineare l'importanza della narrazione legata alla sua nascita miracolosa, la quale, presumibilmente, connette Yi Yin alla dimensione spirituale, ma che aiuta anche a concretizzare il paradigma di ministro esemplare con cui è riconosciuto fin dall'epoca delle Primavere e degli Autunni (771-476 a.C.). Si è potuto analizzare il suo rapporto con Xia Jie, sovrano dell'ormai decadente dinastia Xia, con Cheng Tang, primo sovrano dinastico degli Shang, e, infine, con Tai Jia, nipote di quest'ultimo. Si è potuto constatare, inoltre, che questi riferimenti, oltre a rafforzare l'immagine di ministro esemplare e uomo virtuoso dalle umili origini, presentino una figura di Yi Yin fortemente connotata nel contesto letterario e, in particolare, filosofico in cui è inserita. In altre parole, attraverso la lettura delle opere la cui filosofia è attribuita a maestri e pensatori del tardo periodo Zhou, si è potuto evincere che la figura di Yi Yin venga impiegata per veicolare i principî di arte di governo e di coltivazione di sé dei singoli pensatori.

Medesima lettura si potrebbe dare del contenuto dei testi manoscritti analizzati, con l'esclusione del *Chi jiu zhi ji Tang wu*. In questo testo, appartenente al *corpus* dei manoscritti della Qinghua, si potrebbe leggere una descrizione differente della figura di Yi Yin: sembra che il leitmotiv di ministro esemplare decada, ponendo l'accento sul suo ruolo nel contesto spirituale, definendolo uno sciamano (*wu* 巫) e attribuendogli poteri sovranaturali. Sebbene in maniera meno esplicita, questo tema trova menzione anche in altri diversi testi, come il *Tang zai Chimen* – altro testo manoscritto dello stesso *corpus* –, il *Benwei* (*Lüshi Chunqiu* 14/2), lo *Shenda* (*Lüshi Chunqiu* 15/1) e numerosi altri.

Infine, chi scrive crede che, attraverso l'analisi dei riferimenti legati a Yi Yin nelle iscrizioni su ossa oracolari, si sarebbero potuti individuare ed evidenziare ulteriori aspetti della sua figura, espandendo questa ricerca. Tuttavia, si è scelto di escluderli *in toto*, al fine di mantenere un'integrità testuale e linguistica dei testi analizzati. Un ulteriore limite di questa ricerca risiede principalmente nel non aver avuto accesso al volume “Mawangdui hanmu Boshu (san)” 馬王堆漢墓帛書（叁）(Manoscritti su seta delle tombe Han di Mawangdui, vol. 3),

curato da Guojia Wenwu jugu wenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室. Si è sopperito a questa mancanza grazie a fonti secondarie che sono state indicate con precisione ad ogni citazione diretta.

Bibliografia

Fonti primarie

Per la maggior parte delle opere a stampa il riferimento è alla serie di concordanze ai classici cinesi curata da LIU Dianjue 劉殿爵, Chen Fangzheng 陳方正 per l'Institute of Chinese Studies (ICS) della Chinese University of Hong Kong *Xian-Qin liang-Han guji zhuzi suoyin congkan* 先秦兩漢古籍逐字索引叢刊 (Concordanze delle opere risalenti al periodo pre-Qin e alle due dinastie Han). Seguono i riferimenti ad altre opere (o altre versioni delle opere incluse in questa collezione):

BAN Gu 班固, Zhou Shouchang 周壽昌 (a cura di), “Han Shu zhu jiao bu” 漢書注校補 (Note integrative alla Storia degli Han), *Chinese Texts Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=1702>), 16 luglio 2022.

Guangwen bianyiyi suo (a cura di), *Mozi* 墨子, Taipei, Guangwen Shuju, 1965.

GUAN Zhong 管仲, *Guan Zi er ce* 管子二冊 (Il Maestro Guan, 2 voll.), Taipei, Taiwan Zhonghua Shuju, 1966.

Guojia Wenwu jugu wenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室, “Mawangdui hanmu Boshu (san)” 馬王堆漢墓帛書〔叁〕 (Manoscritti su seta delle tombe Han di Mawangdui, vol. 3), Beijing, Wenwu chubanshe, 1980.

GUO Qingfan 郭慶藩 WANG Xiaoyun 王孝魚 (a cura di), *Zhuangzi Jishi* 莊子集釋, Beijing, Zhonghua Shuju, 1978.

HONG Xingzu 洪興祖, BIAN Qi 卞岐 (a cura di), *Chuci buzhu* 楚辭補註 (Annotazioni aggiuntive alle Elegie di Chu), Fenghuang, Fenghuang chubanshe, 2007.

LI Fang 李昉, FENG Chi 奉勅 (a cura di), “Taiping yulan” 太平御覽, *Chinese Text Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=en&res=77760>), 25 agosto 2022.

LI Xueqin 李學勤, LIAO Mingchun 廖明春, CHEN Ming 陳明, KONG Anguo 孔安國, KONG Yingda 孔穎達(a cura di), “Shangshu Zhengyi: Yu Xia Shang Shu” 尚書正義. 虞夏商書 (Giusta interpretazione dello Shangshu Libri di Yu, Xia e Shang), Taipei, Taiwan Guji Chuban Youxian Gongsi, 2001.

————— (a cura di). *Mengzi Zhushu*. 孟子注疏 (Commento e sottocommento al Mengzi, . 2 voll.), Taipei, Taiwan Guji Chuban Youxian Gongsi, 2001.

- LI Xueqin 李學勤 (a cura di), *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian (yi)* 清華大學藏戰國竹簡(壹) (Manoscritti su bambù risalenti al periodo degli Stati Combattenti dell'Università Qinghua, 1), Shanghai, Zhongxi shuju, 2010.
- (a cura di), *Qinghua Daxue cang Zhanguo zhujian (san)* 清華大學藏戰國竹簡(叁) (Manoscritti su bambù risalenti al periodo degli Stati Combattenti dell'Università Qinghua, 3), Shanghai, Shanghai wenyi chuban youxian gongsi, 2012.
- (a cura di), *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian (wu)* 清華大學藏戰國竹簡(伍) (Manoscritti su bambù risalenti al periodo degli Stati Combattenti dell'Università Qinghua, 5), Shanghai, Shanghai wenyi chuban youxian gongsi, 2015.
- MA Chengyuan 馬承源 (a cura di), *Shanghai Bowuguan Cang Zhanguo Chu Zhushu (er)* 海博物館藏戰國楚竹書(二) (Secondo Volume del corpus del Museo di Shanghai del periodo degli Stati Combattenti di Chu), Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe, 2001.
- Shanghai shifan daxue guji 上海示範大學古籍 (a cura di), *Guoyu* 國語, Shanghai, Guji chubanshe, 1978.
- SIMA Qian 司馬遷, *Shiji* 史記 (Memorie di uno Storico), Beijing, Zhonghua shuju, 1975.
- Sun Wu 孫武, Cao Cao 曹操, Yang Bing'an 楊丙安 (a cura di), *Shiyi jia zhu Sunzi jiaoli* 十一家注孫子校理 (Comparazione testuale di undici commentari al Sunzi), Beijing, Zhonghua shuju, 2016 (I ed. 1999).
- WANG Shouqian 王守謙, JIN Xiuzhen 金秀珍 (a cura di), *Zuozhuan Quanyi* 左傳全譯 2 voll. (Traduzione completa Commentario di Zuo), Guiyang, Guizhou Renmin Chubanshe, 1990.
- (a cura di), *Zhanguo Ce Quan Yi* 戰國策全譯 (Traduzione completa del *Zhangguo ce*), Guiyang, Guizhou Renmin Chubanshe, 1992.
- WANG Xianshen 王先慎, ZHONG Zhe 鐘哲 (a cura di), *Hanfeizi jijie* 韓非子集解 (Collazione di chiarificazioni sullo Hanfeizi), Beijing, Zhonghua shuju, 2009 (I ed. 1998).
- WU Kun 吳昆 (a cura di), “Huangdi neijing suwen” 黃帝內經素問, *Chinese Text Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=en&res=2673>), 24 settembre 2022.
- XIAO Bing 蕭兵, *Chuci quanyi* 楚辭全譯 (Traduzione integrale delle Elegie di Chu), Nanjing, jiangsu guji chubanshe, 1998.
- XU Fuhong 許富宏 (a cura di), *Guiguzi jijiao jizhu* 鬼谷子集校集注 (Collazione di annotazioni e spiegazioni sul *Guiguzi*), Beijing, Zhonghua shuju, 2008.

- XU Shen 許慎, Duan Yucai 段玉裁 (a cura di), *Shuo wen jie zi zhu* 說文解字注 (Commento alla esplicazione delle grafie e spiegazione dei caratteri), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1983.
- Yang Bojun 楊伯峻, *Liezi Jishi* 列子集釋 (Collazione di commenti al Liezi), Beijing, Zhonghua shuju, 1979.
- YIN Zhongrong 尹仲容 (a cura di), *Lüshi Chunqiu Jiaoshi* 呂氏春秋校釋, Taipei, Zhonghua Congshu Weiyuanhui, 1958.
- ZHANG Hua 張華, Liu Jun 劉峻, *Bo Wu Zhi. Shi Shuo Xin Yu*, 博物志·世說新語, Taipei, Taiwan Zhonghua Shuju, 1967.

Fonti primarie in traduzione

- FRACASSO, Riccardo (a cura di), *Libro Dei Monti E Dei Mari Cosmografia E Mitologia Nella Cina Antica*, Venezia, Marsilio, 1996.
- JOHNSTON, Ian (a cura di), *The Mozi a Complete Translation*, New York, Columbia University Press, 2010.
- LIPPIELLO, Tiziana (a cura di), *Dialoghi*, Torino, Einaudi, 2003.
- (a cura di), *La costante Pratica Del Giusto Mezzo*, Venezia, Marsilio, 2010.
- LIU An, John S Major, Michael Puett (a cura di). *The Huainanzi a Guide to the Theory and Practice of Government in Erly Han China*, New York, Columbia University Press, 2010.
- LIU Xiang, Riccardo Fracasso (a cura di), *Quindici Donne Perverse Il Settimo Libro Del Lienu Zhuan*, Costabissara, A. Colla, 2005.
- LÜ Buwei, John Knoblock, Jeffrey Riegel (a cura di), *The annals of Lü Buwei*, Stanford, Standord University Press, 2000.
- HINTON, David (a cura e traduzione di), *Mencius*, Washington, D.C, Counterpoint, 1999.
- SCARPARI, Maurizio (a cura di), *Mencio e L'arte di Governo*, Venezia, Marsilio, 2013.
- SIMA Qian, Édouard Chavannes (a cura di), *Les Mémoires Historiques De Se-ma Ts'ien 6 voll.*, Leiden, E.J. Brill.
- SIMA Qian, William H. Nienhauser (a cura di), *The Grand Scribe's Records. 1: The Basic Annals of Pre-Han China*, Tsai-fa Cheng, Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

Fonti secondarie in lingua cinese

- CAO Feng 曹峰, “Xian-Qin Daojia guanyu ‘xianneng’ de xikao” 先秦道家關於“賢能”的思
考 (Riflessione sulla visione daoista del concetto di ‘talento’ nel periodo pre-Qin), in
Renwen Zazhi, 10, 2017, pp. 35-41+128.
- CHAO Fulin 晁福林, “Shangdai de wu yu wushu” 商代的巫與巫術 (Sciamani e siamanesimo
durante dinastia Shang), in *Xueshu Yuekan*, 10, 1996, pp. 81-87.
- CHEN Hansheng 陈汉生, “Shangdai de ‘Guanxing’” 商代的“官刑”(Il sistema di punizioni di
epoca Tang), *Zhengzhi yu falü congkan* 政治与丛刊, 02, 1982, p. 152.
- CHEN Hong 陳洪, “Shenqihua yu shengxianhua – cong Yi Yin gushi kan xian Qin shengxian
xushi moshi” 神奇化與聖賢化——從伊尹故事看先秦聖賢敘事模式 (Spiritualizzazione
e Santificazione: sguardo sul modello narrativo del Saggio nella letteratura pre-Qin), in
Jiangsu Shifan Daxue Xuebao, Zhe Xue She Hui Ke Xue Ban, 46, 4, 2020, pp. 1-12.
- CHEN Jianhua 沈建華, “Qinghuajian ‘Yin zhi’ shiwen shi jie” 清華楚簡《尹至》釋文試解
(Proposta di analisi interpretativa dello *Yin zhi* del *corpus* della Qinghua), in *Zhongguo Shi
Yanjiu*, 1, 2011, pp. 67-72.
- CHEN Minzhen 陳民鎮, “Qinghuajian yu ‘Shangshu’ wenti de zai renshi: jian lun wanshu bian
wei” 清華簡與《尚書》文體的再認識——兼論晚書辨偽 (Nuova interpretazione dello
stile dei manoscritti della Qinghua e dello *Shangshu*: discussione sulla falsità dei capitoli
antichi), *Jiangxi shehui kexue*, 41, 05, 2021, pp. 102-109+255.
- CHEN Qian 陳謙, SUN Shunhua 孫順華, “Lun Zhongguo gudai jian yi sixiang yu xinxi chuanbi”
論中國古代諫議思想與信息傳播 (Discussione sul ruolo del consiglio nella Cina antica e
su come venissero veicolate le informazioni), in *Dongfang lunyun*, 3, 2016, pp. 95-100.
- CHEN Wei 陳偉, “‘Shanghai bowuguan cang zhanguo chu zhushu (er)’ yanjiu” 《上海博物館
藏戰國楚竹書（二）》研究 (Studio sul secondo volume dei testi manoscritti di Chu del
periodo degli Stati Combattenti presso il Museo di Shanghai), in *Wuhan Da Xue Xue Bao*,
57, 4, 2004, p. 100-119.
- CHENG Lifang 程麗芳, “Cong shenquan zhishang dao min wei shenzhu – lun xian-Qin guishen
guannian de qi yuan yu fazhan” 從神權至上到民為神主——論先秦鬼神觀念的起源與
發展 (Da potere spirituale della divinità, alla deificazione dell’uomo: discussione
sull’origine e lo sviluppo dell’ideologia spirituale pre-Qin), in *Qinghai Shehui Kexue*, 2,
2018, pp. 173-178.

- DONG Gang 董剛, “Gu ben ‘Zhushu jinian’ suowei Tai Jia sha Yi Yin yu jiagu buci buxie” 古本《竹書紀年》所謂太甲殺伊尹與甲骨卜辭不協 (Incongruenza tra il resoconto degli Annali su Bambù, secondo cui Tai Jia uccise Yi Yin, e le iscrizioni oracolari), *Qingjian wenxuejia* 青年文学家, 1, 2010, p. 126.
- DU Yong 杜勇, “Qinghuajian ‘Yin gao’ yu wanshu ‘Xian you yi de’ bianwei 清華簡《尹誥》與晚書《鹹有一德》辨偽 (Distinguo degli aspetti fallaci in base alla relazione tra lo Yin gao di Qinghua e Xian you yi de della versione antica dello Shangshu), in *Tianjinshi Daxuebao*, 3, 2012, pp. 20-28.
- FAN Zhining 樊智寧, CHEN Hui 陳徽, “Rujia ‘yide’ lun de yanshuo lujing ji qi daotong yiyi – yi ‘xian you yi de’ zhi quanshi wei zhongxin” 儒家“一德”論的言說路徑及其道統意義——以《鹹有一德》之詮釋為中心 (Metodi esplicativi, nonché significato dottrinale del principio di *yide* nel panorama *Ru*: interpretazione del passo *Xian you yi de*), in *Qilu Xuekan*, 6, 2020, pp. 21-29.
- FANG Yousheng 方酉生, “Tongong di wang zai tantao” 桐宮地望再探討 (Nuove considerazioni sull’ubicazione e sul prestigio del Palazzo Tong). *Luoyang shifan daxue xuebao*, 26, 4, 2007, pp. 12-14
- GAO Jianhua 郜建華, LOU Yulie 樓宇烈, “‘Lüshi Chunqiu’ zhong de ‘jingqishuo’” 《呂氏春秋》中的“精氣說” (Menzioni al *jingqi* nel Lüshi Chunqiu), in *Huaqiao Daxue Xuebao*, 3, 2017, pp. 40-53.
- HE Zhihu 何志虎, “Guanyu ‘Shangshu’ de jige wenti: yu Liu Guozhong boshi shangque” 关于《尚书》的几个问题——与刘国忠博士商榷 (Riguardo ad alcuni problemi dello *Shangshu*: discussione con il dottor. Liu Guozhong), in *Baoji wenli xueyuan xuebao: shehui kexue ban*, 32, 2, 2012, pp. 31-36.
- HUANG Kaiguo 黄开国, “Lun Handai de guwen jingxue” 何志虎 (Discussione sui classici *guwen* del periodo Han), in *Shehui kexue zhanxian*, 2, 2018, p. 15-23+281.
- JIANG Guanghui 姜廣輝, FU Zan 付讚, “Qinghuajian ‘Yin gao’ xian yi” 清華簡《尹誥》獻疑 (Dubbi circa il testo *Yin gai* della collezione della Qinghua), *Hunan Daxue Xuebao*, 28, 3, 2014, pp. 109-114.
- LI Daping 李大平, “Rujia sangji liyi de lunli yiyun” 儒家喪祭禮儀的倫理意蘊 (Significato etico del lutto cerimoniale nella concezione *ru*), *Shehui Kexuejia*, 5, 2016, pp. 26-29.

- LI Dingwen 李定文, YU Yanhong 余艷紅, “Shi lun Mengzi yu Shiren jingshen” 試論孟子與士人精神 (Discussione sul rapporto tra Mencio e il concetto di eurudito), *Guanzi Xue Kan*, 2, 2008, pp. 27-32.
- LI Mao 李卯, “‘Zhongyong’ zundexing yu daowenxue: bentu shengming jiaoxue sixiang chutan 《中庸》尊德性與道問學：本土生命教學思想初探 (Il ‘rispetto per la virtù’ e l’ ‘approccio costante allo studio’ del classico *Zhongyong*: studio preliminare sul pensiero della formazione domestica), in *Hunan shifan daxue jiaoyuxue xuebao*, 13, 1, 2014, pp. 52-56.
- LI Rubing 李如冰, “Qinghuajian ‘Chi gu zhi ji Tang qiu’ de xushi tezheng” 清華簡《赤鵠之集湯之屋》的敘事特徵 (Particolarità narrative del manoscritto su bambù *Chi gu zhi ji Tang zhi wu* del corpus della Qinghua), in *Tianzhong xuekan*, 35, 5, 2020, pp. 84-89.
- LI Yujie 李玉潔, “Cong ‘Qinghuajian Yin zhi’ zhiyi ‘Shangzu yuanyu xifang shuo’” 從《清華簡·尹至》質疑“商族源於西方說” (La questione sull’origine occidentale degli Shang a partire dallo studio del manoscritto della Qinghua ‘Yin zhi’), in *Zhongyuan wenhua yanjiu*, 5, 1, 2017, pp. 8-12.
- LI Shoukui 李守奎, “Handai Yi Yin wenxian de fenlei yu Qinghuajian zhong Yi Yin zhu pian de xingzhi” 漢代伊尹文獻的分類與清華簡中伊尹諸篇的性質 (Classificazione dei resoconti su Yi Yin nella letteratura Han e la natura dei testi a lui correlati del corpus della Qinghua), in *Shenzhen daxue xuebao*, 32, 3, 2015, pp. 41-49.
- LIAN Shaoming 連劭名, “Boshu ‘Yi Yin jiu zhu’ yu gudai sixiang” 帛書《伊尹·九主》與古代思想 (Il manoscritto su seta *Yi Yin jiuzhu* e il pensiero antico), in *Wenxian (Beijing tushuguan)*, 3, 1993, pp. 118-128.
- , “Wu Zhu kao” 巫祝考 (Discussione su sciamani e officiatori di riti), *Yindu xuekan*, 37, 4, 2016, pp. 19-22.
- LIU Chengqun 劉成群, “Qinghuajian ‘Chigu zhi ji Tang zhi wu’ weti xingzhi zai tan” 清華簡《赤鵠之集湯之屋》文體性質再探 (Ulteriore discussione stilistica circa il manoscritto su bambù *Chi gu zhi ji Tang zhi wu* del corpus della Qinghua), in *Xueshu luntan*, 39, 8, 2016, p. 100-105+129.
- LIU Min 劉敏, “Rujia liuyi jiaoyu de meixue yiyun” 儒家六藝教育的美學意蘊 (Significato estetico delle sei arti pedagogiche ru), in *Anshan Shi Fan Xue Yuan Xue Bao*, 22, 4, 2020, pp. 73-76.

- LIU Tao 劉濤, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’ suo jian renshi guan he yuzhou guan” 清華簡《湯在啻門》所見人事觀和宇宙觀 (Concezione dell’uomo e del cosmo per come si può osservare nel manoscritto su bambù della Qinghua *Tang zai Chimen*), in *yantai daxue xuebo*, 34, 01, 2021, pp. 106-114.
- LÜ Fang 呂方, “Shang Tang Mie Xia de zhanlüe zhanmu” 商湯滅夏的戰略戰術 (Tattiche utilizzate da Shang Tang per sconfiggere Xia Jie), in *Wenshi tiandi*, 2021, pp. 34-37.
- LÜ Miaojun 呂廟軍, “Qinghuajian ‘Tang zai Chimen’ zhuzi sixiang jiaorong yanjiu” 清華簡《湯在啻門》諸子思想交融研究 (Studio sulla mescolanza di pensieri filosofici nel manoscritto su bambù *Tang zai Chimen* del corpus della Qinghua), in *Handan xueyuan xiebao*, 32, 2, 2022, pp. 5-11.
- OUYANG Zhenren 歐陽禎人, HUANG Ge 黃蓋, “Lun ‘Rongchengshi’ de rujia sixiang qingxiang” 論《容成氏》的儒家思想傾向 (Discussione sulla tendenza al pensiero confuciano del *Rongchengshi*), in *Xiandai Zhexue*, 5, 2017, pp. 120-126.
- QIAN Zongfan 錢宗范, “Guiguzi yanjiu san lun” 鬼穀子研究三論 (Tre discussioni sull’analisi Guiguzi), in *Zhonggong Guilinshi wei dangxiao xuebao*, 3, 2, 2003, pp. 36-39.
- WANG Tianhai 王天海, YANG Xiulan 楊秀嵐, “Xunzi Wangba sixiang jiexi” 荀子王霸思想解析 (Analisi del pensiero del passo *Wangba* del Xunzi), *Xiandai Zhexue*, 1, 2017, p. 142-149.
- WANG Wentao 王文濤, YUAN Yuan 苑苑. “Yi Yin shiji zai handai de chuanbo – guanyu shishi yu shiliao guanxi de ge’an kaocha” 伊尹事蹟在漢代的傳播——關於史實與史料關係的個案考察 (La diffusione delle gesta di Yi Yin durante la dinastia Han: analisi specifica tra fatti storici e materiale storico), in *Anhui Shi Xue*, 5, 2020), p. 5-12.
- WEN Keqin 溫克勤, “Lüe tan chuantong jinbu guande ji qi jiejian yiyi” 略談傳統進步官德及其借鑒意義 (Breve discorso sullo sviluppo dell’integrità morale degli ufficiali tradizionale e sul suo significato), *Zhonggong Tianjinshi wei dangxiao xuebao*, 3, 1999, p. 64-68.
- XIA Dazhao 夏大兆, HUANG Derong 黃德寬, “Guanyu Qinghuajian ‘Yin zhi’ ‘Yin gao’ de xingcheng he xingzhi – cong Yi Yin chuanshuo zai xian-Qinchuanshi he chutu wenxian zhong de liubian kaocha” 關於清華簡《尹至》《尹誥》的形成和性質——從伊尹傳說在先秦傳世和出土文獻中的流變考察 (Riguardo alla forma e alla natura delle listarelle della Qinghua ‘Yin zhi’ e ‘Yin gao’: analisi delle leggende su Yi Yin sui testi a stampa e testi manoscritti pre-Qin), in *Wen Shi*, 3, 2014, p. 213-239.

- XU Heng 徐恒, “Xian-Qin shizhuan rongmao pinping zhi wenhua yiyun” 先秦史傳容貌品評之文化意蘊 (Implicazione culturale del significato allegorico dell’aspetto fisico nelle biografie storiche pre-Qin), in *Hunan guangbo dianshi Daxue xuebao*, 4, 2016, pp. 39-44.
- XU Ke 許科, “Yi Yin chuanshuo de jiegou fenxi” 伊尹傳說的結構分析 (Analisi sulle strutture delle leggende su Yi Yin), in *Gansu Shehui Kexue*, 2, 2008, pp. 115-117.
- YANG Shanqun 楊善群, “Qinghuajian ‘Yin gao’ yinfa guwen ‘Shangshu’ zhenwei zhi zheng – ‘Xian you yi de’ pian ming, shidai yu tili bianxi 清華簡《尹誥》引發古文《尚書》真偽之爭——《鹹有一德》篇名、時代與體例辨析 (Dibattito sulla veridicità della versione antica del Classico dei Documenti innescata dal *Yin gao* della Qinghua: analisi su stilistica e cronologica del *Xian you yi de*) *Xuexi Yu Tansuo*, 9, 201, pp. 141-145.
- YUAN Qing 袁青, “Yi Yin yu zaoqi Huanglao zhi xue” 伊尹與早期黃老之學 (Yi Yin e la prima scuola Huanglao), in *Zhongzhou Xuekan*, 8, 2019, pp. 113-118.
- ZHANG Zixia 張子俠, “‘Tianming’ sixiang zaoqi bianhua de tedian” ‘天命’思想早期變化的特點 (Le caratteristiche dell’evoluzione del primo concetto di Mandato Celeste), *Xuexi Yu Tansuo*, 4, 2008, pp. 206-209.
- ZHOU Yuxiu 周玉秀 “‘Yi Zhou shu’ de yuyan tedian ji qi wenxianxue jiazhi” 《逸周書》的語言特點及其文獻學價值 (Le particolarità linguistiche e il valore letterario dello *Yi Zhou shu*), Beijing, Zhonghua Shu Ju, 2005.

Fonti secondarie occidentali

- ALLAN, Sarah, “The Myth of the Xia Dynasty”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 1984, pp. 243-244.
- , *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, Albany, State university of New York press, 1991.
- , “‘When Red Pigeons Gathered on Tang’s House’: A Warring States Period Tale of Shamanic Possession and Building Construction Set at the Turn of the Xia and Shang Dynasties”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25, 3, 2015, pp. 420–421.
- ALLEN, Sarah M., “Narrative Genres”, in Wiebke Denecke, *Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE-900CE)*, New York, Oxford University Press, 2017.
- ANDREINI, Attilio, *Evoluzione Delle Teorie Individualiste Nella Cina Classica L'eredità Di Yang Zhu Nei Testi Huang Lao E Nel Lüshi Chunqiu*, Venezia, Cafoscarina, 1997.
- , BIONDI, Micol, MINI, Fabio (a cura di), *L'arte Della Guerra*, Torino, Einaudi, 2011.

- , “La trasmissione del sapere. Forme e funzioni del testo”, in Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari, *La Cina 1.2: Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013.
- , “Errore O Variante? Come Operare Una Distinzione Tipologica in Relazione Alla Trasmissione Dei Testi Cinesi Antichi”, in Clara Bulfoni, Jin Zhigang, Emma Lupano, Bettina Mottura (a cura di), *Wenxin L'essenza della scrittura: contributi in onore di Alessandra Cristina Lavagnino*, Franco Angeli, 2017.
- , *Daodejing Il Canone Della Via E Della Virtù*, Milano, Einaudi, 2018, pp. 20-21.
- BIRREL, Anne, *Chinese Mythology an Introduction*, Baltimore etc, Johns Hopkins University Press, 1993.
- BAXTER, William H., SAGART, Laurent, *Old Chinese a New Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- CHANG, Kwang-chih, *Shang Civilization*, New Haven London, Yale University Press, 1980.
- , “Sandai Archaeology and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization” in David N. Keightley (a cura di), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1983, p. 495-522.
- CHENG, Anne, *Storia del pensiero cinese. 1: Dalle Origini Allo Studio Del Mistero*, Torino, G. Einaudi, 2000.
- DURRANT, Stephen, LI Wai-yee, SCHABERG, David (a cura di), *Zuo Tradition Commentary on the "Spring and Autumn Annals"*, Seattle, University of Washington Press, 2016, p. 1086.
- ELS, Paul van, *The Many Faces of Huang-Lao*, *Contemporary Chinese Thought*, 34, 1, 2002, pp. 3-18.
- FRACASSO, Riccarco, “Between Legend and History: Notes on Cheng Tang” in Le Blanc, Charles, Rémi Mathieu, Jörg Bäcker, Anne Birrell, Charles Le Blanc, Jean-Pierre Drège, Riccardo Fracasso, Anna Ghiglione, Jean Levi, Charles Le Blanc, and Chantal Zheng (a cura di), *Approches Critiques De La Mythologie Chinoise*, Presses De L'Université De Montréal, 2008.
- , “Esordi storici: la dinastia Shang”, in Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari, *La Cina. 1.2. Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013.
- , “Divinazione e religione nel tardo periodo Shang”, in Tiziana Lippiello, Maurizio Scarpari, *La Cina. 1.2. Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013, p. 547-572.
- GRANET, Marcel, *Danses Et Légendes De La Chine Ancienne. Tome 2*, Paris, Presses Universitaires De France, 1959.

- Donald John HARPER, *The Wu Shih Erh Ping Fang: Translation and Prolegomena*, University of California Berkeley, 1982.
- HENRICKS, Robert G., "On the Whereabouts and Identity of the Place Called 'K'ung-Sang' (Hollow Mulberry) in Early Chinese Mythology", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58, 1, 1995, pp. 69–90.
- HUCKER, Charles O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985.
- IDEMA, Wilt. L., HAFT, Lloyd, Ceresa Marco (a cura di), Morzenti Monica (tr.), *Letteratura Cinese*, Venezia, Cafoscarina, 2000.
- KALINOWSKI Marc, LAGERWEY John, LÜ Pengzhi (a cura di), *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Leiden, Brill, 2009.
- KEIGHTLEY, David N., "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture." *History of Religions*, 17, 3/4, 1978, pp. 213-214.
- KNECHTGES, David R., "A literary feast: Food in early Chinese literature", in *Journal of the American Oriental Society*, 106, 1, 1986.
- LEWIS, Mark Edward, *Writing and Authority in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- , "Historiography and Empire", in Andrew Feldherr, Grant Hardy, Ian Hesketh (a cura di), *Beginnings to AD 600 Vol*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 457.
- LIAO Wenkui (a cura di), *The complete Works of Han Fei Tzu a Classic of Chinese Political Science. I*, London, Probsthain, 1959.
- , "Pensiero E Religione in Epoca Zhou", in Lippiello Tiziana, Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina 1.2: Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013., p. 578.
- LIU Guozhang, *Introduction to the Tsinghua Bamboo-Strip Manuscripts*, Leiden, Brill, 2016.
- MARUBBIO, Mayvis Lavonne, *Yi Yin, pious rebel: A study of the Founding Minister of the Shang in early Chinese texts*, University of Minnesota, 2000.
- MOELLER, Hans-Georg, *La filosofia Del Daodejing*, Torino, Einaudi, 2007.
- PANKENIER, David W., "The Cosmo-political Background of Heaven's Mandate", *Early China* 20, 20, 1995.
- PISANO, Luca, "Musica e rituale", in Lippiello Tiziana, Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina 1.2: Dall'età Del Bronzo All'impero Han*, Torino, Einaudi, 2013.
- RASTELLI, Sabrina, *L'arte cinese 1. Dalle origini alla dinastia Tang: 6000 a.C. – x secolo d.C.*, Torino, Einaudi, 2016.
- SABATTINI, Mario, SANTANGELO, Paolo, *Storia Della Cina*, Roma, GLF Editori Laterza, 2005.

- SCARPARI, Maurizio, *Xunzi e il problema del male*, Venezia, Cafoscarina, 1997, p. 16.
- , “Laozi 老子 e il Laozi 老子”, in Attilio Andreini (a cura di), *Laozi. La Genesi del Daodejing*, Torino, Einaudi, 2004.
- , *Mencio E L'arte Di Governo*, Venezia, Marsilio, 2013.
- SCHABERG, David, *A Patterned Past Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge, Mass, etc., Harvard University Asia Center, 2001.
- SCHWARTZ, Benjamin Isadore, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, 2009.
- SHUN, Kwong-loi, *Mencius and early Chinese thought*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 163.
- STERCKS, Roel, *The Animal and the Deamon in Early China*, Albany, SUNY Press, 2002.
- (a cura di), *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, New York, Palgrave Macmillan US, 2005.
- , *Food, Sacrifice and Sagehood in Early China*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- VOGELSANG, Kai, *Cina: una storia millenaria*, Torino, Einaudi, 2014.
- WILKINSON, Endymion, *Chinese History a New Manual*. 4.th ed, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2015.
- YATES, Robin D.S, *Five Lost Classics Tao, Huang-Lao, Yin-yang in Han China*, New York, Ballantine Books, 1997.

Fonti primarie e secondarie tratte dalla rete

- CHEN Minzhen 陳民鎮, “Qinghuajian ‘yin gao’ ji shi 清華簡《尹誥》集釋 (Collatio di commenti al *Yin gao* del corpus della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=1648), 15 luglio 2022.
- DENG Shaoping 鄧少平, “‘Rongchengshi’ jian 43 de weizhi” 《容成氏》簡 43 的位置 (La posizione della listarella n. 43 del *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/712>), 3 agosto 2022.
- DONG Shan 董珊, “Ye shuo ‘Rongchengshi’ ‘qiang ruo bu ci rang’ ju” 也說《容成氏》“強弱不辭讓句 (Discussione sulla pericope ‘qiang ruo bu ci rang’ del *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/377>) , 3 Agosto 2022.

- Fudan dushu hui 復旦讀書會, “Qinghuajian Yin zhi, Yin gao yanjiu zhaji (fu: ‘Yin zhi’, ‘Yin gai’, ‘Chengwu’ shi wen 《清華簡〈尹至〉、〈尹誥〉研讀劄記(附: 〈尹至〉、〈尹誥〉、〈程寤〉釋文)》 (Analisi dei manoscritti su bambù *Yin zhi* e *Yin gao* del corpus della Qinghua – spiegazione dei testi di *Yin zhi*, *Yin gao* e *Cheng wu*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin* (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1352>), 27 luglio 2022.
- JIANG Guanghui 姜廣輝, “Shang Bo cangjian ‘Rongchengshi’ de sixiangshi yiyi” 上博藏簡《容成氏》的思想史意义 (Significato in chiave storico intellettuale del manoscritto in bambù de corpus del Museo di Shanghai), *Zhongguo Kongzi wang*, (http://www.chinakongzi.org/guoxue/lzxd/200705/t20070520_15298.htm), 15 settembre 2022.
- LIU Xiang 劉向, “Qilüe bielü yiwen” 七略別錄佚文, *Chinese Text Project*, (<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=81984>), 3 agosto 2022.
- SUN Feiyan 孫飛燕, “Shi lun ‘Yin zhi’ de ‘zhi zai Tang’ yu ‘Yin gao’ de ‘ji Tang’ 試論《尹至》的“至在湯”與《尹誥》的“及湯” (Tentativo di analisi delle pericopi *zhi zai Tang* nello *Yin zhi* e *ji Tang* nello *Yin gao*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1373>), 23 luglio 2022.
- WANG Ning 王寧, “Du Qinghuajiansan ‘Chi jiu zhi ji Tang zhi wu’ san zha” 讀清華簡三《赤鵠之集湯之屋》散札 (Spiegazione di alcuni frammenti del manoscritto su bambù del terzo volume pubblicato dalla Qinghua, il *Chi jiu zhi ji Tang zhi wu*), *Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin*, (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5995.html>), 1 agosto 2022.
- , “Du ‘Tang zai Chimen’ san zha” 讀《湯在啻門》散札 (Lettura di *Tang zai Chimen*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=2513), 28 luglio 2022.
- , “Qinghuajian ‘Tang chu yu Tang qiu’ san zha” 清華簡《湯處於湯丘》散札 (Spiegazione di alcuni frammenti del *Tang chu yu Tang qiu* del corpus della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://fdgwz.org.cn/Web/Show/2501>), 11 luglio 2022.
- , “Qinghuajian ‘Tangqiu’ wei ‘Shangqiu’ shuo 清華簡“湯丘”為“商丘”說 (Discussione sull’interpretazione di Tangqiu come Shangqiu nei manoscritti della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2451>), 22 settembre 2022.

- , “Qinghuajian ‘Yin zhi’ shi zheng si li” 清華簡《尹至》釋證四例 (Chiarificazione attraverso quattro esempi del manoscritto su bambù *Yin zhi* della collezione della Qinghua), *Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin*, (<http://m.bsm.org.cn/?chujian/5598.html>), 17 luglio 2022.
- , “Qinghuajian ‘Yinzhi’ ‘Yingao’ zhog de ‘zhong’ he ‘min’ 清華簡《尹至》《尹誥》中的“衆”和“民”(I termini *zhong* e *min* nei manoscritti su bambù della Qinghua *Yin zhi* e *Yin gao*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1396>), 17 luglio 2022.
- , “Shangboer ‘Rongchengshi’ ‘Nanzaoshi’ xiangguan wenti kaolun” 上博二《容成氏》“南藻氏‘相關問題考論 (Discussione sulla questione correlata a Nanzaoshi nel manoscritto di Shanghai 2 *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2455>), 3 agosto 2022.
- , “Shangboer ‘Rongchengshi’ Tang fa Jie jizai bianxi” 上博二《容成氏》湯伐桀記載辨析 (Analisi del resoconto riguardo alla spedizione punitiva di Tang contro Jie nel manoscritto di ShangHai 2 *Rongchengshi*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2464>), 3 agosto 2022
- ZHANG Chongli 張崇禮, “Shi Qinghuajian ‘Yin zhi’ de ‘zan’ zi” 釋清華簡《尹至》的攢字 (Chiarificazione sul carattere *zan* nel manoscritto su bambù *Yin zhi* della collezione della Qinghua), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1748>), 28 luglio 2022.
- ZI Ju 子居, “Shangboer ‘Rongchengshi’ zai bianlian” 上博二《容成氏》再編連 (Riconsiderazione dell’ordine del *Rongchengshi* del museo di Shanghai 2), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/452>), 3 agosto 2022.
- ZHOU Bo 周波, “Shuo Shangbojian ‘Rongchengshi’ de ‘ming’ ji qi xiangguan zhuzi” 說上博簡《容成氏》的“冥”及其相關諸字 (Discussione sul termine *ming* 冥 del manoscritto *Rongchengshi* e sulle sue possibili varianti), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/4588>), 3 agosto 2022.
- ZHU Xiaohai 朱曉海, “‘Yin zhi’ keneng shi bai pian ‘Shangshu’zhong qian suo wei jian de yipian” 《尹至》可能是百篇《尚書》中所未見的一篇 (*Yin zhi* potrebbe essere uno dei cento capitoli perduti dello *Shangshu*), *Fudan Daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin*, (<http://www.fdgwz.org.cn>), 27 luglio 2022.

Database utilizzati

“Hanji dianzi wenxian ziliao ku” 漢籍電子文獻資料庫 (Scripta Sinica database), (<https://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>), 9 settembre 2022.

“Chinese Texts Project”, 2006-2020, <https://ctext.org>, 12/2021 – 09/2022

“Guoji diannaohanzi jiyitizhishi ku” 國際電腦漢字及異體字知識庫 (International Encoded Han Character and variants database), 2010, <https://chardb.iis.sinica.edu.tw>, 15 settembre 2022.

Indice delle figure

Figura 1: STERCKX, Roel, <i>Food, Sacrifice and Sagehood in Early China</i> , New York, Cambridge University Press, 2011.	34
Figura 2: FONG, Wen C., <i>The Great Bronze Age of China an Exhibition from the People's Republic of China</i> , New York Alfred A. Knopf Inc, Metropolitan Museum of Art, 1980.	62

Ringraziamenti

Mi è doveroso dedicare questo spazio dell'elaborato alle persone che hanno contribuito, sostenendomi e aiutandomi, alla realizzazione dello stesso.

In primis, ringrazio il mio relatore Attilio Andreini per la sua pazienza, per la sua fiducia e per gli innumerevoli consigli e insegnamenti, che hanno guidato la stesura di questo elaborato fin dal principio. Egli ha mi ha stimolato la passione per la lingua cinese classica e per la cultura cinese antica, per questo lo ringrazio profondamente.

Ringrazi anche la mia co-relatrice Giulia Baccini, che mi ha guidato, con suggerimenti pratici, nella produzione di questo scritto.

Vorrei rivolgere un ringraziamento anche alla professoressa Maddalena Barenghi, che, seppur non abbia partecipato alla stesura di questo elaborato, mi ha saputo spronare e guidare a livello umano, dandomi innumerevoli consigli per il futuro e dimostrando fiducia nelle mie capacità.

Ringrazio di cuore i miei genitori per avermi sostenuto fino alla fine di questo percorso, per essere sempre presenti e per essersi buttati nella lettura di questo elaborato al fine di consigliarmi e guidarmi. Li ringrazio per avermi costantemente aiutato ad andare avanti, anche quando credevo che non ce l'avrei fatta.

Un ringraziamento particolare va a Giulia, mia paziente compagna che ha saputo comprendere, suggerirmi e starmi vicino. La ringrazio per aver vissuto con me la stesura di questa tesi, leggendo con interesse e aiutandomi a rivederla.

Ringrazio i miei amici e colleghi di corso per avermi sempre incoraggiato e per aver condiviso momenti indimenticabili. Un ringraziamento particolare a Miriam, Federica, Michela, Matteo, Daniele, Lorenzo, e i miei cugini Michele e Giulia. Ringrazio anche tutti i nuovi amici di università, tra cui Maria Electra, Sergio, Cesare, Gabriele, Sara, Emma e Matteo.

Ringrazio gli amici di Journey, con i quali ho potuto passare innumerevoli momenti in mondi lontani e fantastici.

Vorrei ringraziare anche Andrea, Azzurra e Rita che mi hanno guidato nei primi momenti di questo percorso.

Infine, dedico a me stesso questo elaborato, la stesura del quale mi ha mostrato di essere tenace e resiliente.