

Indice

- 序 : 古 文 献 里 的 后 稷
p.2

Parte prima: Hou Ji nella storia e nelle fonti antiche

- Problematiche relative al periodo storico p. 5

- L'identità di Hou Ji p. 9

-Hou Ji e le origini dei Zhou p. 11

- Il problema della paternità p.17

- La nascita miracolosa p.25

Parte seconda: Appendice testuale p.31

Riferimenti bibliografici p.57

序： 古文献里的后稷

研究西周史，首先面对的问题是周族的起源和谁是其始祖，其中文献记载的后稷传说更是无法回避的问题之一。对此，前辈学者虽多有论述，但系统地整理后稷传说，科学地诠释后稷传说的内容的论著并未见到；因此，进行后稷传说的系统研究并尝试对围绕这个人物的谜给出一个确定的答案不是这篇论文所能达到的目的。这篇论文的目的是通过古文献的翻译、注释和分析并对中国与国外学者的著作里面一些论断作一个初步的归纳工作。后稷的身份、族属和出生的年代都是学者二十世纪以来争论的焦点之一；作为周族的始祖，关于他的问题不得不涉及到周朝兴起的地点与时间。既然目前为止关于后稷的意大利语论文或著作尚未出版，我将试图弥补这个空白。

据最重要的资料来看，后稷当是周王的先祖并农业的始祖。他的背景和生平不十分详细，相关他的资料只限于古文献里几段文字而已；因此考察后稷这个人物的史实成分并排除其虚构的因素需要进行对古文献的仔细考证，而且还需要寻找和整理支离破碎的史料。

虽然关于后稷的信息和对他们的阐释工作在学术界依然存在很大的争论，目前史料和专著能提供一些支撑点。下面我将略论跟后稷有关的若干问题。后稷传说的最古老的版本是《诗经·大雅·生民》；这篇比较长的诗文对后稷的描述是相当详细的。第一段有这样的讲述：《厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育。時維后稷》；这段文字指明了后稷的母亲的身份：她是有郤氏的姜原。可惜，《生民》没有关于姜原的身份或生平的任何信息。姜原为了生子作了一些不明的祭祀。走路的时候她践踏了一个很大的脚印并为之而感到兴奋；随后姜原有怀孕的感觉。因此姜原就回住宿休息。随着时间的推移，姜原的越来越大，一直到生出后稷的那一天。《生民》的第二段描写后稷的出生：这个过程对姜原没有带来任何不适，顺利到让人感到惊骇的地步（《誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無菑無害。以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子》）。此后姜原试图丢弃新生的后稷，但是上天对他的保佑太厚重，不管他的母亲去哪里丢弃他，他总能得到帮助。（《誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訐，厥聲載路》）。从第四段以后，庄稼的生动描写多一些，虽然很有文学价值，在此不赘说，只引用最重要的诗句来归纳《生民》里面相关后稷的文字。姜原把他带回家之后，细心地教养他；后稷还没学会走路的时候就开始对稼穡感性去：诗句里面说他种豆，谷物和瓜（《誕實匍匐》…《蕝之荏菹，荏菹施施，禾役穰穰。麻麥幪幪，瓜瓞嗶嗶》）。后稷对稼穡的了解很深刻，他知道怎么让植物长的丰茂（《有相之道》）；因为他在农业方面的卓越贡献，

后稷赢得了有邠的地区作为封地（《即有邠家室》）。《生民》还有最后一个关于后稷的重要诗句，这就是《誕降嘉種》；后稷的神通广大很明显：他不仅栽培、种植各种植物，而且还能在其间选择最佳的品种献给人民。

司马迁的《史记》能帮助我们弥补一些《生民》留下来的漏洞。《周本纪》里有这样的记载：

《周后稷，名棄。其母有邠氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者皆辟不踐；徙置之林中，適會山林多人，遷之；而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆薦之。姜原以為神，遂收養長之。初欲棄之，因名曰棄。棄為兒時，屹如巨人之志。其游戲，好種樹麻、菽。麻、菽美。及為成人，遂好耕農，相地之宜，宜穀者稼穡焉，民皆法則之。帝堯聞之，舉棄為農師，天下得其利，有功。帝舜曰：「棄，黎民始饑，爾后稷播時百穀。」封棄於邠，號曰后稷，別姓姬氏。后稷之興，在陶唐、虞、夏之際，皆有令德》

从这段文字可以发现，《周本纪》的记载跟《生民》里面的讲述大同小异。虽然这样，司马迁补充了一些重要的信息，比如姜原为帝嚳元妃。姜原是帝嚳元妃古文献里面只有《史记》有记述，而别的史料或文学作品却不提这件事情。但尽管这样，因为《史记》在古代中国史料之中的举足轻重的位置，后稷为帝嚳的儿子几乎成定论了。只有从二十世纪以来中国学术成熟之后，学者们就开始对这件事情提出疑问，甚至怀疑它的真实性。这不是说学者们只到二十世纪才开始注意到帝嚳这个神有可能是人的想象力的产物，而是说学者们开始对后稷传说的版本有较仔细的分析。他们怀疑的不是后稷究竟是不是帝嚳的儿子，而是后稷为帝嚳之子是不是周时期已经有的成分还是纯属司马迁的编造。根据我所掌握的资料的分析，这件事可能是司马迁加在原本的传说里面。

跟《史记》大同小异的记载有《列女传》的。它没有任何跟《史记》或《生民》不同的内容。

除了这三个篇幅比较大的资料之外，剩下的就是支离破碎的、分散的片段。

《山海经》-《大荒西经》有这样的记载：《帝俊生后稷，稷降以百穀》，帝俊（可能就是帝嚳，详见下文）为后稷的父亲让人想到《史记》；《山海经》可能是司马迁后稷为帝嚳之子说的来源吧。《稷降以百穀》跟《生民》里面的内容是一致的。《山海经》-《海内经》还记载后稷被埋葬的处所：《西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉》。《左传》-《昭公二十九年》有关于后稷的重要资料：

《稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，為稷，自夏以上祀之，周棄亦為稷，自商以來祀之》

据左传所记载的，后稷的稷就是官职的一种，也就是管理跟农业有关的事情的人。《左传》还提出，后稷之前已有一个稷，这就是烈山氏的柱。最后的资料是《楚辞》-《天问》：

稷維元子帝何竺之
投之於冰上鳥何燠之
何馮弓挾矢殊能將之
既驚帝切激何逢長之

第三行描写的后稷跟我们在其他史料所看到的迥然不同。这个区别可能是因为传说的不同版本：楚属于南方地区，后稷传说植根于周原，文化不同而距离很大，所以难免同样的传说会有一些不同的地方。

1. Problematiche relative al periodo storico di Hou Ji

Relativamente al periodo in cui Hou Ji visse, le ipotesi sono diverse e la questione è di primaria importanza in quanto va ad intrecciarsi con il problema della nascita del clan Zhou. I periodi ipotizzati si possono raggruppare in due filoni principali: l'epoca di Yao e Shun da una parte e la fine della dinastia Xia e l'inizio della dinastia Shang dall'altra. Di seguito si riassumeranno le prove portate a sostegno di ciascuna delle due ipotesi.

Epoca di Yao e Shun

L'opera che per prima situa Hou Ji in questo periodo è il Classico dei documenti (*Shangshu* 尚书), il quale verrà poi adottato come fonte da Sima Qian per il suo *Shiji*. Altri testi pre-Qin che riportano queste informazioni sono il *Mengzi* e il *Da Dai Liji*. Sebbene vi siano dubbi sull'autenticità dei passi dello *Shangshu*, il fatto che l'appartenenza di Hou Ji al periodo di Yao e Shun sia documentata anche in altre opere più o meno contemporanee fa pensare alla veridicità dell'affermazione, o quantomeno all'esistenza di una tradizione del genere fin dall'epoca degli Stati combattenti.

Questa ipotesi situa dunque Hou Ji all'incirca durante il XXI secolo avanti Cristo, ma al suo interno ci sono conteggi che differiscono di anni se non addirittura decenni. Ne presentiamo tre:

- 1- Secondo i dati forniti dal *Guben zhushu jinian* l'epoca di Hou Ji, Yao e Shun coinciderebbe con la fine del XXI o l'inizio del XX secolo a.C.¹.
- 2- Nello *Hou Hanshu* sono presenti passi che situano l'epoca di Yao e Shun secondo nel XXII secolo a.C.².
- 3- Secondo *Xia Shang Zhou duandai gongcheng* (夏商周断代工程) la dinastia Xia sarebbe iniziata nel 2070 e finita nel 1600 avanti Cristo. Quindi Hou Ji sarebbe vissuto intorno al XXI secolo a.C.

¹ Fang Shi Ming (a cura di) 方诗铭, *Guben Zhushu Jinian jizheng* 古本竹书纪年辑证, Shanghai guji chubanshe, 2005, pp.19, 38-39, 61.

Guben zhushu jinian: 自禹至桀十七世, 有王与无王, 用岁四百七十一年, 汤灭夏以至于受, 二十九王用岁四百九十六年, 自武王至幽王二百五十七年; l'ultimo anno di regno per il re You 幽 fu il 771 a.C., quindi risalendo si arriverebbe al 1995 a.C.

² *Hou Hanshu – Lìlìzhì* (律历志) – 世经 夏后氏。继世十七王, 四百三十二岁, 殷世继嗣三十一王, 六百二十九岁。 Inoltre, secondo il *Santongli* 三统历, compilato da Liu Xin 刘歆, la sconfitta degli Shang ad opera del re Wu sarebbe da collocare nel 1122 a.C.

Considerando Hou Ji come contemporaneo di Yao e Shun, tra il suo regno e quello del re Wen sarebbero intercorsi circa mille anni. Una tradizione riportata nel *Guoyu* tramanda però che fra Hou Ji e il re Wen ci sarebbero stati quindici re³.

Questo dato si ritrova anche nella sezione *Zhou benji* dello *Shiji*. Il primo a dubitare della possibilità che quindici regnanti si potessero distribuire in mille anni fu Qiao Zhou 譙周, studioso del periodo degli Stati Combattenti. Kong Yingda in epoca Tang portò avanti il concetto affermando chiaramente che la corrispondenza è improbabile⁴.

Qiao Zhou e altri studiosi antichi cercarono comunque di giustificare il passo del *Guoyu* ipotizzando che Buku 不窋 non fosse figlio ma nipote di Hou Ji, e che fra i due ci fosse qualche generazione. Secondo questi studiosi, i re compresi fra Hou Ji e Wen sarebbero stati diciannove⁵ o addirittura ventuno⁶.

Tra gli studiosi contemporanei, Lü Simian 吕思勉 ritiene che la giustificazione al ridotto numero dei re fra Hou Ji e Wen sia da imputare al costume a suo parere diffuso nella Cina antica di chiamare i figli come i padri⁷. Du Zhengsheng 杜正胜 lo contraddice invece facendo notare come fin dalle ossa oracolari i nomi dei sovrani siano ben distinguibili l'uno dall'altro e non pare esservi traccia del fenomeno citato da Lü Si Mian⁸. Yang Xiangkui (杨向奎) nega il rapporto fra Hou Ji e Yao-Shun facendo riferimento al fatto che essi appartenevano a clan differenti⁹. Song Zhenhao 宋镇豪 invece supporta la teoria secondo la quale non tutti i sovrani sarebbero stati registrati negli annali¹⁰.

Per quanto riguarda la successione dei sovrani predinastici, Shaughnessy segue quella tramandata dallo *Shiji* anche se afferma chiaramente che in essa il confine tra verità storica e leggenda è spesso confuso¹¹.

Quella dei sovrani predinastici è una questione che merita un breve approfondimento vista l'importanza che avrà nel definire il futuro dei Zhou. Lo *Shiji* registra, dopo Hou Ji, il figlio Buku, ai tempi del quale pare che i Zhou

³ *Guoyu, Zhouyu xia* (周语下): 自后稷之始基靖民, 十五王而文王始平之.

⁴ Cfr. *Maoshi zhengyi*.

⁵ *Hanshu, Gujin ren biao* 古今人表.

⁶ *Lushi* 路史, *Gaoxin shi* 高辛氏.

⁷ Lü Simian 吕思勉, *Lü Simian dushi zhaji* 吕思勉读史札记, Shanghai guji chubanshe, 2005.

⁸ Du Zhengsheng 杜正胜, *Gudai shehui yu guojia* 古代社会与国家, Yunchen wenhua shiye youxian gongsi 允晨文化实业股份有限公司, 1992, p.279 nota 8.

⁹ Yang Xiangkui 杨向奎, *Zong Zhou shehui yu liyue wenming* 宗周社会与礼乐文明, Renmin chubanshe 人民出版社, 1997, p.95, v. capitolo seguente

¹⁰ Song Zhenhao 宋镇豪, " *Xianzhou shehui yu xianzhou guojia* "先周社会与先周国家 in Li Xueqin 李学勤, *Zhongguo gudai wenming yu guojia xingcheng yanjiu* 中国古代文明与国家形成研究, pp 481,589.

¹¹ Shaughnessy, Loewe (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge University Press 1999, pp.299-302.

avessero abbandonato l'agricoltura per vivere fra i barbari Rong e Di¹². Si dice poi che fu il nipote di Buku (Gong Liu 公刘 figlio di Ju 鞠) a riportare la sua gente alla vita agreste e alla prosperità. Dopo Gong Liu, lo *Shiji* elenca altri otto sovrani senza fornire ulteriori dettagli¹³, per arrivare poi a Gu Gong Danfu 古公亶父, che si trasferì col suo popolo nella zona dei monti Qi 岐, nell'odierno Shaanxi. La costruzione di una città in quella regione da parte di Gu Gong Danfu è raccontata nell'ode *Mian* (sezione *Daya*) dello *Shijing*. Secondo Shaughnessy, sono di questo periodo i primi resti archeologici definibili con sicurezza come prodotti dei Zhou¹⁴. Sempre secondo lo *Shiji*, Gu Gong Danfu avrebbe avuto tre figli, il più giovane dei quali, Ji Li 季历, diede alla luce un figlio di nome Chang 昌 (il futuro re Wen 文) che pareva essere il nipote prediletto del sovrano. Per questo motivo Gu Gong Danfu avrebbe scelto Ji Li come successore. Secondo il *Zhushu jinian*, Ji Li sarebbe morto nei pressi della capitale Shang dando inizio al conflitto fra Shang e Zhou, continuato poi dal figlio Chang, che in seguito alla sua morte gli succedette e venne chiamato re Wen.

La questione è ulteriormente complicata dal fatto che in altre opere storiografiche i nomi dei sovrani predinastici non corrispondono o sono più dei quindici indicati dallo *Shiji*. Ad esempio nello *Hanshu* sono elencati diciotto sovrani, quindici sono gli stessi presenti nello *Shiji*, e gli altri tre invece non si trovano all'interno dell'opera di Sima Qian.

Fine periodo Xia- inizio periodo Shang

Gli studiosi che sostengono questa ipotesi accettano in linea di massima i quindici sovrani indicati dal *Guoyu* e, piuttosto che partire da Yao e Shun cercando di colmare le lacune, risalgono a ritroso dall'epoca del re Wen.

Yang Xiangkui assegna ad ogni regno una durata media di trent'anni, e stima quindi l'epoca di Hou Ji intorno a cento anni dopo il regno di Tang 汤 della dinastia Shang. Xu Xunsheng 徐旭生, basandosi sullo *Zuozhuan* (Duca Zhao, anno 29) e sui 15 periodi di regno indicati nel *Guoyu*, sostiene che Hou Ji sarebbe vissuto alla fine della dinastia Xia. Un passo del *Guoyu*, *Luyu shang* (鲁语上), cita però: *Xia zhi xing ye, Zhou Qi ji zhi* 夏之兴也, 周弃继之 (Dopo l'ascesa della dinastia Xia venne Qi dei Zhou). In *Liji - Jifa* 礼记 - 祭法 *xing* 兴 è sostituito da *shuai* 衰. Xu Xunsheng 徐旭生 ritiene che Xia 夏 sia in realtà un

¹² V. capitolo sulle origini dei Zhou per dettagli sul rapporto fra Zhou e Rong.

¹³ Questi sono Qing Jie 庆节, Huang Pu 皇仆, Chai Fu 差弗, Hui Yu 毁隃, Gong Fei 公非, Gao Yu 高圉, Ya Yu 亚圉, Gongshu Zulei 公叔祖类

¹⁴ Chen Quanfang, *Zhouyuan yu Zhou wenhua*, cit. in Shaughnessy, Loewe (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge University Press 1999

errore per Shang 商, il che farebbe combaciare tutte le prove verso la sua ipotesi¹⁵. Lo studioso quindi vede il mito di Hou Ji come filiazione del mito del padre dell'agricoltura della dinastia Xia, di nome Zhu 柱. Hou Ji sostituì Zhu, e dal periodo degli Stati Combattenti, quando Shennong 神农 prese piede come scopritore dell'agricoltura, Zhu venne dimenticato e ne rimane una traccia solo nello *Zuozhuan*. Secondo Xu ci sarebbero stati due Hou Ji, uno nel periodo Xia e uno nel periodo Shang, e questo spiegherebbe il problema della datazione. Yang Kuan 杨宽 allo stesso modo e basandosi sugli stessi dati giunge a conclusioni analoghe¹⁶.

La questione del periodo storico in cui Hou Ji avrebbe vissuto non sembra quindi risolvibile basandosi sui dati attuali. Prendendo per certi i quindici o diciotto sovrani predinastici, l'ipotesi che situa il personaggio a cavallo tra le dinastie Xia e Shang sembrerebbe acquistare credibilità; Ma il problema dell'autenticità delle informazioni su questi sovrani esiste, e sarà forse risolvibile solo con una maggior ricchezza del materiale archeologico.

¹⁵ Xu Xunsheng 徐旭生, *Zhongguo gushi de chuanshuo shidai*, 中国古史的传说时代, Wenwu chubanshe 文物出版社, 1985.

¹⁶ Yang Kuan 杨宽, *Xi Zhou shi* 西周史, Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社.

2. Problematiche relative all'identità di Hou Ji

A partire dallo *Shijing* (ode *Bigong* 閟宮) egli viene definito *Huangzu* 皇祖, Augusto antenato, e i regnanti Zhou sono chiamati “nipoti di Hou Ji”; l'identità di Hou Ji quale supremo antenato dei Zhou sembrerebbe essere un fatto indiscusso. A partire dagli anni '20 del ventesimo secolo, questo dato fu però messo in discussione, e dal dibattito conseguente nacquero diverse ipotesi sull'identità di Hou Ji e sul suo rapporto con i Zhou.

Secondo esponenti della *Gushi pai* 古史派 come Gu Jiegang 顾颉刚 e Tong Shuye 童书业, Hou Ji sarebbe da considerare soltanto come il dio dell'agricoltura venerato dai Zhou. Secondo l'analisi dei due studiosi, Hou Ji rappresenterebbe quindi solo il nome di una carica antica e i Zhou, per divinizzare le proprie origini, avrebbero inventato il personaggio facendolo discendere da Shang Di. Secondo questa visione il clan Zhou quindi avrebbe avuto origine da Buku 不窋. Gu e Tong negano quindi totalmente l'esistenza storica di Hou Ji¹⁷.

Guo Moruo parte invece dal presupposto che i clan Jiang (quello della madre di Hou Ji) e Zhou fossero imparentati, e vede Hou Ji in origine come divinità agricola e supremo antenato del clan Jiang. Solo successivamente (dopo lo spostamento a Qishan 岐山 ai tempi di Gugong Danfu¹⁸) i Zhou si sarebbero sposati con membri del clan Jiang e quindi avrebbero a loro volta considerato Hou Ji come antenato.

Guo Moruo, nel suo famoso studio sulla società cinese antica, afferma che Jiang Yuan era a capo del clan Zhou, e ancora che il clan Zhou in realtà aveva il cognome Jiang e gli uomini provenivano da altri clan¹⁹.

Xu Zhongshu 徐中舒 raffina le ipotesi appena accennate da Guo Mo Ruo, ma conferisce l'identità di antenato dei Zhou a Buku e non a Hou Ji²⁰.

Guo Moruo e Xu Zhongshu ritengono che i Zhou fossero un popolo tecnologicamente primitivo, dedito per lo più ad un'agricoltura rudimentale. Le loro abitazioni consistevano in grotte o capanne seminterrate e le loro ceramiche erano rozze. Così i Zhou, dopo essersi trasferiti nei pressi dei monti Qi ed aver intrapreso i primi rapporti matrimoniali con il clan Jiang, ne ereditarono la tecnologia avanzata e il supremo antenato, ovvero Hou Ji²¹.

¹⁷ Gu Jiegang 顾颉刚, *Gushi bian* 古史辨, Shanghai guji, 1982.

¹⁸ V. *Cambridge History of Ancient China*, p.301

¹⁹ “周室最初的女酋长”, “周室原本姜姓, 男子是从外族来的”. Guo Mo Ruo 郭沫若, *Zhongguo Gudai Shehui Yanjiu* 中国古代社会研究, Renmin Chubanshe 人民出版社, 1977.

²⁰ Xu Zhongshu 徐中舒, *Xianqinshi Lungao* 先秦史论稿, Bashu Shushe 巴蜀书社, 1992.

²¹ V. Xu Zhongshu p. 116

Wang Hui prosegue nel discorso iniziato da Guo e Xu inserendo anche il Zhu 柱 padre dell'agricoltura citato nel *Guoyu*, nel *Li Ji* e nello *Zuo Zhuan* (Duca Zhao, anno XXIX):

“Il dio dei cinque cereali è il massimo sovrintendente di tutti gli affari agricoli; c'era un discendente del clan Lieshan, di nome Zhu, che ottenne questo ruolo, e fu venerato dalla dinastia Xia. Qi del clan Zhou divenne anche'egli divinità delle messi, e venne venerato dalla dinastia Shang in poi.”²²

L'analisi di Wang vede Zhu e Hou Ji come appartenenti a una società matriarcale il primo e patriarcale il secondo. All'epoca di Zhu la carica di sovrintendente all'agricoltura passava da zio a nipote, mentre da Hou Ji in poi sarebbe diventata ereditaria. Zhu apparterebbe quindi al periodo di Yao e Shun, avrebbe avuto Jiang Yuan come madre e sarebbe in seguito stato confuso con Hou Ji. La storia raccontata nell'ode *Shengmin* avrebbe quindi come protagonista Zhu e non Hou Ji. Quest'ultimo sarebbe l'antenato dei Zhou e dopo che divenne sovrintendente all'agricoltura avrebbe abbandonato l'organizzazione matriarcale del clan Jiang per instaurare il patriarcato. Questa interpretazione risolverebbe anche il conflitto sull'epoca di appartenenza di Hou Ji: Zhu sarebbe vissuto al tempo di Yao e Shun, mentre Hou Ji sarebbe nato alla fine della dinastia Xia o all'inizio della dinastia Shang. Tra Hou Ji e Zhu ci sarebbe un legame familiare. L'ipotesi di Wang proprio per questo fatto differisce da quella di Xu, che definiva la venerazione di Hou Ji da parte dei Zhou come un mero prestito dai Jiang senza legami di parentela di alcun tipo.

²²*Zuozhuan*, Duca di Zhao, anno 29 昭公二十九年: 稷, 田正也, 有烈山氏之子曰柱, 為稷, 自夏以上祀之, 周棄亦為稷, 自商以來祀之.

3. Hou Ji e le origini dei Zhou

Quello riguardante le origini di Hou Ji e dei Zhou è un problema che molti storici hanno cercato di risolvere.

Nello *Shiji* troviamo menzionato Di Ku come padre di Hou Ji²³. Questo fatto è registrato anche nel *Guoyu* (in cui si legge “Zhouren Ku” 周人訾), nello *Shiben* 世本 e nel *Da Dai liji* 大戴礼记. Qiao Zhou (201? – 270) già dubitava dell’attribuzione della paternità di Hou Ji a Di Ku. Nei secoli a seguire le critiche divennero più numerose, per culminare nella prima metà XX secolo, in cui il rapporto tra Hou Ji e Di Ku fu soggetto di forti dubbi da parte degli studiosi.

Li Xueqin però non nega il rapporto di filiazione tra Di Ku e Hou Ji, ma cerca piuttosto di individuarne il fondo di verità storica: Di Ku non sarebbe stato il padre naturale di Hou Ji, ma forse i loro clan erano imparentati.²⁴ Il problema insito nell’affermare che Di Ku era il padre naturale di Hou Ji sta nel fatto che in alcune fonti antiche (*Li Ji*) Di Ku è anche indicato come padre di Xie 契, il capostipite della dinastia Shang, suggerendo quindi l’idea che i clan Shang e Zhou avessero un’origine comune.

Una teoria vede gli Xia, Shang e Zhou come clan aventi origini indipendenti ma che coesistevano già dal periodo Xia. Sostenitori di questa ipotesi furono, tra gli altri, Wang Guowei²⁵ e Xu Zhongshu²⁶, i quali affermano che Xia Shang e Zhou erano tre popoli diversi aventi culture differenti. Le loro prove derivavano dai testi antichi e sono state confermate da un gran numero di archeologi, ad esempio Zhang Guangzhi²⁷.

Alcuni studiosi dubitano però di questa teoria affermando che, se davvero Xia Shang e Zhou fossero tre culture diverse, ciò sarebbe riscontrabile nella cultura materiale e quindi nei reperti archeologici. Alcuni di loro, in particolare Xu Lianggao 徐良高 sottolineano che le differenze locali fra le varie culture della Cina antica si limitano alla forma e colorazione della terracotta e ad altri dettagli, mentre la conformazione generale della cultura è piuttosto omogenea su tutti i territori compresi nell’area delle culture Xia, Shang e Zhou. Ultimamente questa

²³ V. sotto per l’identità di Di Ku nella mitologia cinese

²⁴ Li Xueqin 李学勤, *Zouchu yigu shidai* 走出疑古时代, Liaoning Daxue chubanshe, Shenyang 1994.

²⁵ Wang Guowei 王国维, *Yin Zhou zhidu lun* 殷周制度论

²⁶ Xu Zhongshu 徐中舒, “Gu Shu zhong tuice zhi Yin Zhou Minzu”, *Guoxue Luncong* volume 1; «古书中推测之殷周民族», *国学论丛* 第一卷第一期, Qinghua Daxue chubanshe, 1992

²⁷ Zhang Guang Zhi 张光直, *Zhongguo qingtong shidai* 中国青铜时代, Sanlian Shudian, Hong Kong 1999.

posizione è molto diffusa tra gli studiosi cinesi, e sembra plausibile accettarla in quanto un'analisi dei reperti archeologici appartenenti alle tre dinastie evidenzia molti punti in comune e poche differenze²⁸.

Qualcuno ha invece ipotizzato uno stretto legame fra i Zhou e i Di, un popolo considerato “barbaro” dai cinesi e che abitava nel nord-ovest della Cina. Questa ipotesi è stata sostenuta ad esempio da Xu Zhongshu.²⁹

Xu attinge principalmente al *Guoyu* e allo *Zuozhuan* per confermare la sua teoria. Dopo Xu, Wang Kelin 王克林 scrisse un articolo sull'argomento intitolato *Ji Zhou Rong Di shuo* “姬周戎狄说” in cui afferma che i Zhou e i Rong Di vivevano nello stesso territorio, le pianure di *loess* dello Shanxi e Shaanxi, e sarebbe quindi probabile fossero imparentati³⁰.

Xu però, a differenza di Wang, reputava che i Rong Di (e quindi i Zhou) fossero un popolo autoctono, originario dello Shanxi, e non un invasore esterno. Wang invece afferma che Zhou e Xia discendono entrambi dal leggendario Imperatore Giallo 黄帝: Jiang Yuan (la madre di Hou Ji, v.sotto), discendente di Yan Di 炎帝, si sarebbe sposata con un membro della tribù di cognome Ji 姬 discendente da Huang Di³¹.

I Zhou sono un ramo dei Jiang

Che i clan Zhou e Jiang fossero in qualche modo imparentati è opinione piuttosto comune fra gli studiosi. Guo Moruo però arriva addirittura ad ipotizzare che i Zhou appartenessero in origine al clan Jiang, e che Jiang Yuan fosse la prima capotribù dei Zhou. Ella avrebbe poi dato alla luce Hou Ji, da cui la stirpe dei Zhou ufficialmente ebbe inizio. Gu Jiegang, analizzando i caratteri Qiang 羌 (nome di una tribù nomade) e Jiang 姜 (cognome della madre di Hou Ji) ravvisa una similarità: entrambi derivano dal carattere *yang* 羊 (“capro”/ “ovino”), ma il primo ha anche la componente “uomo”, e infatti indica un popolo, mentre l'altro ha la componente “donna” (女) ed è quindi un cognome³². Gu inoltre afferma che i Zhou sarebbero stati un ramo dei Qiang, o che comunque i due popoli erano in qualche modo legati³³.

²⁸ v. *Liang Zhou kaoguxue* 两周考古学, in cui questo aspetto viene più volte ribadito

²⁹ Xu Zhongshu 徐中舒, *Xian Qinshi lungao* 先秦史论稿, Bashu Shushe 巴蜀书社, Chengdu 1992.

³⁰ Wang Kelin 王克林, “Ji Zhou yu Rong Di Shuo”, “姬周戎狄说”, *Renwen Zazhi* 人文杂志, 1984.3

³¹ Sul rapporto fra i Zhou e i barbari dell'Ovest, v. oltre per l'opinione di Pulleyblank, la più convincente.

³² Da notare che lo stesso carattere tuttora utilizzato per cognome ha la componente “donna”: 姓

³³ Gu Jiegang 顾颉刚, “Zhongguo gushi shulve – wu Zhou Wang de jueqi jiqi fengjian”, “中国古史述略-五周王国的崛起及其封建”, *Xueshu Jikan* 学术季刊, 1943 vol.1 num. 2.

I Zhou discenderebbero quindi dal clan Jiang (cioè dai Qiang, un popolo nomade la cui esistenza è attestata anche da molte iscrizioni su ossa oracolari di epoca Shang), ed avrebbero occupato la regione dello Shaanxi. Ren Naiqiang 任乃强 sostiene questa teoria in modo abbastanza articolato in *Qiang yuanliu tansuo* (羌源流探索)³⁴ confermando la tesi di Gu Jiegang secondo la quale Jiang e Qiang sarebbero la stessa entità e sostenendo che Hou Ji avrebbe poi cambiato il nome del clan in Zhou. La dinastia Zhou sarebbe perciò il risultato della sinizzazione dei Qiang avvenuta dopo il regno di Hou Ji.

Secondo altri infine, i Zhou costituirebbero un ramo del clan Xia.

Tian Jizhou sostiene che i Zhou fossero in origine signori feudali al comando del clan Xia che entrarono a farne parte dopo aver ricoperto per generazioni il ruolo di sovrintendente all'agricoltura³⁵.

Fang Shu Xin 方述鑫 vede invece i Zhou come un ramo del clan Xia fin dai primordi: i Zhou avrebbero quindi avuto origine nello Shanxi insieme agli Xia e si sarebbero distinti da essi solo in un secondo momento. Anche Li Min 李民 afferma in un articolo che Zhou e Xia inizialmente sarebbero appartenuti entrambi alla coalizione di tribù comandata dall'Imperatore Giallo³⁶.

L'analisi di Pulleyblank in *Early Chinese Civilization* sembra la più completa e convincente³⁷. La sua discussione delle origini dei Zhou è inserita all'interno del ramo delle relazioni fra etnie tibeto-birmane e cinesi. Pulleyblank indica il popolo Qiang 羌 come la più importante popolazione tibeto-birmana con cui i cinesi hanno avuto rapporti documentati fin dall'antichità: nei resoconti storici sono infatti presenti numerosi passi che li descrivono come un nemico pericoloso al confine nordoccidentale della Cina. Qiang come nome di tribù è attestato anche sulle iscrizioni su ossa oracolari del periodo Shang, così come nello *Shijing* e nello *Shangshu*. È difficile però confermare che i Qiang del periodo Shang e quelli della dinastia Han come lo stesso popolo in quanto essi non sono presenti in altre fonti testuali del periodo Zhou e la loro area di attività durante la dinastia Shang non corrisponde a quella registrata più avanti nelle opere storiche Han. Resta il fatto, secondo Pulleyblank, che i Qiang del periodo Shang fossero di

³⁴Ren Naiqiang 任乃强, "Qiangzu Yuanliu Tansuo", "羌族源流探索", *Minzu Yanjiu tongxun* 民族研究通讯, 1980.1.

³⁵Tian Jizhou 田继周, *Xianqin minzu shi* 先秦民族史, Sichuan Minzu Chubanshe, Chengdu 1996.

³⁶Li Min 李民, "Shangshu yu gushi yanjiu" 尚书与古史研究, *Zhongguoshi yanjiu* 中国史研究, 1982.2,

³⁷Pulleyblank, E.G., "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times" in *Early Chinese civilization*, pp 411-423.

origine tibeto-birmana (fatto confermato dalle analisi di Shima Kunio, che li situa nel Nordovest)³⁸. Nello *Shuowen* i Qiang vengono considerati come appartenenti ai Rong occidentali 西戎. Sebbene un'affermazione del genere in un testo del periodo Han non costituisca una prova solida, è comunque ragionevole per Pulleyblank interpretare i Rong come un nome collettivo per i Qiang e altri popoli nomadi di origine tibeto-birmana del periodo Zhou. I Rong sono registrati nei resoconti storiografici come aventi usi, costumi e lingue diverse dagli Han (*Zuozhuan, Shiji*). Si riscontrano inoltre prove di un legame fra la casa regnante dei Zhou e i Rong. I due clan più importanti all'interno dei Zhou, Ji 姬 e Jiang 姜, sono rintracciabili anche fra i Rong: i Jiang Rong sono menzionati nel *Chunqiu* e nello *Zuozhuan*. Ji era il nome della casata regnante Zhou, mentre Jiang era la famiglia da cui provenivano le consorti reali. La madre di Hou Ji si chiamava infatti Jiang Yuan e le consorti reali successive sembrano avere tutte lo stesso cognome. Un passo del *Guoyu* racconta come i clan Ji e Jiang discessero da Yan Di (l'imperatore delle fiamme) e dall'Imperatore Giallo.

Anche Pulleyblank sottolinea la somiglianza tra Qiang (nome di tribù) e Jiang (cognome), e aggiunge inoltre che Ji è, nella sua analisi fonologica del cinese antico, simile sia a Qiang che a Jiang. Secondo lo studioso, i tre termini avrebbero un'origine comune e indicherebbero tre branche distinte dei Rong. Se i Zhou originariamente Rong, prosegue Pulleyblank, è chiaro che abbiano subito un processo di sinizzazione prima della conquista degli Shang, e ciò è forse ravvisabile nella presenza di reperti recanti scrittura Shang nel territorio Zhou.

Altre prove della relazione tra Zhou e Qiang ravvisabili nei testi sono indicate da Pulleyblank: nello *Shangshu*, sezione "Mushi" il re Wu chiama a raccolta i suoi alleati per sconfiggere gli Shang, fra cui figurano anche i Qiang. Nel *Zhushu Jinian* è riportato inoltre che il re Wu condusse i "Barbari dell'Ovest Xi Yi 西夷 contro gli Shang.

Cao Shujie 曹书杰 riassume così le poche informazioni riguardanti Hou Ji sulle quali il consenso è quasi unanime negli ambienti accademici³⁹:

³⁸ Cit. in Pulleyblank

³⁹ Cao Shujie 曹书杰, *Hou Ji Chuanshuo yu Jisi Wenhua* 后稷传说与稷祀文化, Shehui kexue wenxian chubanshe 社会科学文献出版社, 2006, pp. 114-115.

- Egli è considerato l'antenato storico dei Zhou dal regno di Buku in poi; testimonianze scritte di epoca Zhou come l'ode *Shengmin* e alcuni passi dello *Yi Zhoushu* sono la prova di ciò; Hou Ji è quindi un antenato leggendario immerso nelle nebbie del passato e in quanto tale non ha chiari legami di sangue con i regnanti Zhou da Buku in poi. Bisognerebbe quindi considerare Bu Ku come autentico capostipite della dinastia;
- Visse certamente nel periodo della dinastia Xia, probabilmente anche prima;
- I Zhou ebbero origine in territorio Xia⁴⁰ e solo alla fine della dinastia Xia, durante il regno di Buku, si spostarono e si svilupparono in maniera indipendente;

Quelli sopra citati sono i dati più sicuri riguardanti Hou Ji. Gli altri, di cui abbiamo elencato una parte nei paragrafi precedenti, sono speculazioni in attesa di ulteriori prove archeologiche o testuali.

Cao Shujie analizza poi anche la società del periodo in cui Hou Ji nacque. La tematica assume particolare importanza in seguito all'identificazione del periodo da parte di molti studiosi con quello della società matriarcale in cui gli uomini "conoscevano solo la propria madre e non il padre". Cao parte dal presupposto che Hou Ji fosse un contemporaneo di Yao, Shun e Yu per la sua analisi. Passa poi a citare Song Zhenhao, che categoricamente afferma che, qualunque sia il periodo in cui Hou Ji visse, sicuramente la transizione alla società patriarcale era già avvenuta⁴¹.

Anche Lin Xianggeng 林祥庚 sostiene questa ipotesi aggiungendo che, a suo parere, non importa dove si collochino o a che clan si associno le origini di Hou Ji, esse in ogni caso non possono essere staccate dalla cultura di Yangshao e Longshan⁴². Gli studiosi riportano anche prove archeologiche del fatto che già durante il periodo Yangshao (5000-3000 a.C.) stesse avvenendo la transizione alla società patriarcale⁴³.

Cao non nega l'esistenza del processo di passaggio alla società patriarcale, ma sottolinea il fatto che esso, come tutti i processi storici, avvenne gradualmente e

⁴⁰ Cao cita a sostegno di ciò diverse odi dello *Shijing* in cui è presente la dicitura "我有夏" o ci si riferisce al territorio Zhou chiamandolo "Xia" (v. Cao, p.90); egli porta inoltre come altra prova a favore della sua tesi il rispetto che il popolo Zhou aveva per Yu il Grande

⁴¹ Song Zhenhao, "Xianzhou Shehui he xianzhou Guojia", in Li Xueqin, *Zhongguo gudai Wenming yu Guojia xingcheng Yanjiu* 李学勤主编, 宋镇豪著, "先周社会和先周国家", 中国古代文明与国家形成研究, Yunnan Renmin Chubanshe 云南人民出版社, 1997.

⁴² Lin Xianggeng 林祥庚, "Yin Qi Zhou Qi Shidai Shehui Xingzhi zai renshi", "殷契周弃时代社会性质再认识", in *Lishi Yanjiu* 历史研究, 1987 num. 2.

⁴³ Le prove nello specifico sarebbero delle tombe con coppie di uomini e donne seppelliti insieme ritrovate in alcuni siti archeologici appartenenti al periodo Yangshao.

sarebbe quindi plausibile pensare che all'epoca esistessero ancora sacche di società matriarcale in Cina, e porta a sostegno di ciò prove archeologiche⁴⁴. Cao descrive Hou Ji come il fautore del passaggio da società matriarcale a patriarcale nel clan Zhou, come altri studiosi. I segni di ciò sono riscontrabili nei frammenti su Hou Ji sparsi nei vari testi presi in esame (v. appendice testuale).

Il problema della paternità

Le fonti cinesi antiche riportano informazioni diverse riguardo la nascita di Hou Ji e l'identità del padre. Per quanto riguarda l'identità della madre, i testi sono invece concordi nell'identificarla con Jiang Yuan del clan dei signori di Tai (You Tai 有邰) :

⁴⁴ In questo caso tombe appartenenti alla cultura Longshan, sito di 陶寺, in cui i defunti sarebbero stati sepolti separatamente e in gran numero, il che farebbe pensare ad una società di tipo matriarcale.

Nel manoscritto su bambù *Rongchengshi* è citata una donna appartenente al clan dei signori di Tai come madre di Hou Ji⁴⁵; lo *Shijing* reca solo il nome di Jiang Yuan ma non il suo clan di appartenenza, anche se viene detto che, in seguito ai suoi successi nel campo dell'agricoltura, il feudo di Tai venne conferito a Hou Ji. Nello *Shiji* (e di conseguenza in tutte le versioni del mito che seguono Sima Qian) si trovano sia il nome Jiang Yuan sia il clan di appartenenza, così come nel *Lienüzhuan* e nel *Wu Yue chunqiu*⁴⁶. Per quanto riguarda la madre di Hou Ji, le differenze fra le varie versioni del mito sono quindi minime se non inesistenti. Tutti i testi presi in esame quando nominano una madre per Hou Ji fanno il nome di Jiang Yuan. Esistono però dibattiti fra gli studiosi sul luogo da dove proveniva Jiang Yuan, sulla relazione del clan Youtai con quello dei Zhou e su altre questioni già considerate nel capitolo precedente.

L'identità del padre di Hou Ji rappresenta invece una questione più spinosa dal momento che la sua nascita è di natura miracolosa. Nello *Shijing* non è menzionato alcun padre, e l'autore si limita ad esaltare la natura prodigiosa della nascita e del personaggio di Hou Ji. Probabilmente non si fa accenno al genitore proprio per accentuare il concepimento soprannaturale di un personaggio che avrebbe poi fondato una dinastia di rilevanza storica per la Cina antica. In realtà però un qualche accenno si trova, e probabilmente su di esso elaborarono Sima Qian e gli altri dopo di lui magnificando ulteriormente il mito di Hou Ji: nella prima strofa troviamo infatti l'espressione “*Lü Di wu*” (履帝武), calpestare l'orma di Shang Di, espressione a sua volta oggetto di un acceso dibattito⁴⁷. Secondo alcuni *Di* potrebbe indicare uno sciamano, secondo altri un totem, secondo il *Maoshi* sarebbe proprio Di Ku. Come evidenziato da Legge però, il termine *Di* nelle *Odi* appare sempre con il significato generico di divinità. Analizzando inoltre il materiale testuale antico Di Ku non compare mai nei testi più datati⁴⁸; sembrerebbe quindi più logico vederlo come un'elaborazione più tarda. Questa ipotesi è avvalorata dal fatto che nemmeno nel *Rongchengshi*, testo appartenente al periodo degli Stati combattenti, appare alcuna menzione di Di Ku. Senza considerare Di Ku, Hou Ji rimarrebbe quindi un personaggio ancora più misterioso, le cui origini sarebbero da far risalire direttamente a Shang Di.

Di Ku però è citato in molti testi in cui venne elaborato il mito di Hou Ji e non è possibile quindi ignorarlo. Nel *Tianwen* troviamo “*Ji wei yuanzi Di he zhu zhi*” (稷維元子帝何竺之), che si potrebbe tradurre con: “Hou Ji era figlio della prima moglie di Di/Di Ku. Perché questi lo odiava tanto?”. La lettura più diffusa di *Di* in questo verso sarebbe proprio Di Ku. Si potrebbe obiettare affermando che questa lettura non fa altro che seguire la tradizione dello *Shiji* il quale pur essendo un testo molto affidabile (ad esempio per quanto riguarda la genealogia dei re Shang,

⁴⁵ “句(后)稷之母, 又(有)郃是(氏)之女也” .

⁴⁶ “其母有郃氏女, 曰姜原” *Shiji*, Zhonghua shuju 1959, p.111.

⁴⁷ V. ode

⁴⁸ V. Yuan Ke, *Zhongguo shenhua chuanshuo*, 中国神话传说.

in larga parte confermata dalle ossa oracolari), potrebbe contenere congetture personali dell'autore. Essendo il *Tianwen* un testo del periodo degli Stati Combattenti, si potrebbe inserire nel periodo di elaborazione del mito di Di Ku e sarebbe quindi di dubbia interpretazione. Nello *Shanhai jing*, la cui datazione però è un problema tuttora aperto⁴⁹, compare la seguente frase: “Di Jun generò Hou Ji”⁵⁰. Se consideriamo lo *Shanhai jing* come testo degli Stati combattenti, possiamo quindi affermare che in quel periodo la figura di Di Ku fosse già ben delineata all'interno del panorama mitologico cinese⁵¹, e potremmo quindi confermare che Di 帝 nei *Chuci* sia effettivamente Di Ku. Ciò che è certo, però, è che nella fonte più antica attualmente disponibile, cioè l'ode *Shengmin*, compare solo Di.

Dal periodo Han in poi la versione più comune e autorevole è sicuramente quella dello *Shiji*: “Jiang Yuan era la prima moglie di Di Ku”⁵²; il dato è poi riconfermato senza sostanziali differenze anche nel *Lienvzhuàn* e nel *Wu Yue Chunqiu*. Di Ku è considerato da molti come un altro nome per Di Jun, consorte delle madri dei dieci soli e delle dodici lune. Affiancando Jiang Yuan a un tale personaggio si creerebbero degli evidenti problemi, e riteniamo quindi necessaria prima di tutto un'introduzione alle figure di Di Ku e Di Jun, nonché una presentazione dell'ipotesi che li vede come due varianti dello stesso personaggio mitologico.

Di Jun

Il materiale testuale connesso a Di Jun è particolarmente scarso: menzioni di questa figura sono rintracciabili infatti solo nello *Shanhaijing*. Sebbene le descrizioni di Di Jun siano poche, da esse traspare un personaggio molto importante e dotato di grande potere.

⁴⁹ V. Fracasso, *Libro dei monti e dei mari*, Venezia, 1996

⁵⁰ “帝俊生后稷”, *Shanhaijing* XVI (Dahuang xi jing).

⁵¹ Per l'identità fra Di Ku e Di Jun v. oltre

⁵² “姜原為帝嚳元妃” *Shiji*, *Zhonghua shuju* 1959, p.111.

Di Jun, secondo Yuan Ke, era nominato già nelle ossa oracolari, ma il carattere che lo rappresentava è oggetto di dibattito tra gli studiosi, che hanno proposto di identificarlo con un primate⁵³ o con un ibrido con testa di volatile e corpo umano⁵⁴. Yuan Ke invece unisce le due ipotesi affermando che il carattere ha senza dubbio una testa di uccello (in tutte le grafie essa è infatti di forma pressappoco triangolare, appuntita come il becco di un uccello), mentre il corpo è probabilmente quello di un primate perché in alcune grafie è presente una corta coda che escluderebbe l'eventualità delle sembianze umane del personaggio. Questo poi porterà Yuan Ke, come vedremo in seguito, a collegare Di Jun allo Xuan niao 玄鸟, l'uccello sacro che secondo la leggenda avrebbe dato origine alla dinastia Shang. Il fatto che Di Jun avesse una sola gamba ha fatto pensare ad alcuni studiosi che fosse in qualche modo legato a 夔 (Kui), monopode mitico raffigurato sui bronzi di epoca Shang e menzionato nello *Shanhaijing*.

Nelle fonti antiche gli vengono attribuite tre mogli:

- La prima, E Huang 娥皇, avrebbe dato origine ad un popolo chiamato *San shen guo* 三身国, i cui membri avevano tre corpi ma una sola testa, appartenevano al clan Yao 姚, si cibavano di cereali, e avevano tigri, leopardi e orsi come servitori⁵⁵. Questa moglie, confrontata con le altre due, appare come poco rilevante e non dotata di particolari poteri;

-La seconda è chiamata Xi He 羲和, divinità solare, madre dei dieci soli (*shiri* 十日). Come si legge nello *Shanhaijing*, si tramanda che ella li immergesse nel *Gan Yuan* (甘渊), un abisso situato al di là del mare sudorientale, per renderli ancora più splendidi e permettere loro di svolgere il compito di illuminare il *Tianxia* al meglio⁵⁶;

- la terza moglie di Di Jun è Chang Xi 常羲, dea della luna. Secondo lo *Shanhaijing* ella diede alla luce le dodici lune e, similmente a Chang Xi con i soli, regolarmente le purificava in un luogo situato nelle sperdute distese dell'Ovest⁵⁷.

⁵³ Guo Moruo 郭沫若, *Xianqin Tiandaoguan zhi Jinzhan* 先秦天道观之进展; cit. in Yuan Ke, v. nota 73.

⁵⁴ Wu Qichang 吴其昌, *Buci suojian Yin Xiangong Xianwang san xukao* 卜辞所见殷先公先王三续考; Cit. in Yuan Ke, v. nota 73.

⁵⁵ Yuan Ke 袁科, *Zhongguo shenhua chuanshuo* 中国神话传说. Si riporta per comodità di riferimento, il passo da *Shanhaijing XV (Dahuang nan jing)* in questione: “有人三身, 帝俊妻娥皇生此三身之国, 姚姓, 黍食, 使四鸟。” . Yuan ke fa riferimento ad un altro passo dell'opera in cui i 四鸟 sarebbero, “豹, 虎, 熊, 罴” (gli ultimi due sono due specie di orso, l'ultimo carattere si pronuncia “pi”). Yuan Ke interpreta il potere di servirsi degli animali come derivante dalla discendenza di Di Jun dal 玄鸟, il mitico “uccello oscuro” (forse una rondine) che diede origine agli Shang e di cui è rimasta traccia nelle *Odi* (una di esse, la n. 303, è proprio intitolata “玄鸟”).

⁵⁶ Nello *Shanhaijing* (大荒南经) troviamo: “东南海之外, 甘水之间, 有女子名曰羲和, 方浴日于甘渊。羲和者, 帝俊之妻, 生十日”

⁵⁷ *Shanhaijing*, *Dahuang xijing* 大荒西经: “有女子方浴月。帝俊妻常羲生月十有二, 此始浴之” . Sempre nello *Shanhaijing* sono inoltre citati numerosi paesi che discenderebbero da questo

. Oltre a questi dati relativi a Di Jun, ci sono molti altri dettagli sulla sua figura. Ad esempio egli viene descritto in compagnia di uccelli variopinti che gli danzano intorno (五彩鸟) e gestiscono per lui due altari (presumibilmente adibiti ad uso rituale)⁵⁸. Gli uccelli multicolori sono divisi in tre specie diverse, ma secondo Yuan Ke sarebbero tutti da ricondurre alla fenice, volatile sacro con piume variopinte, capace di intonare canti e di danzare. La leggenda racconta inoltre che basta che uno di questi uccelli compaia sulla terra per fare in modo che il mondo sia in pace⁵⁹. Questi famosi animali sono anche evocati da Confucio nei suoi *Dialoghi* proprio con il ruolo di portatori di pace⁶⁰.

Un altro passo dello *Shanhaijing* cita una foresta di bambù appartenente a Di Jun, dai cui alberi si possono ricavare imbarcazioni⁶¹.

In aggiunta, oltre ai numerosi discendenti a capo di stati, Di Jun vanta eredi particolarmente dotati in determinati campi del sapere o nelle arti come *Fan Yu* (番禺), che inventò le imbarcazioni, *Ji Guang* 吉光, l'inventore dei carri, *Yan Long* 晏龙, che avrebbe creato gli strumenti a corda *qin* 琴 e *se* 瑟⁶², otto figli dai nomi ignoti che inventarono il ballo e il canto, e infine, l'abile artigiano *Yi Jun* 义均⁶³.

A giudicare dalle fonti analizzate, Di Jun pare essere una divinità molto importante che influenza direttamente o indirettamente la vita degli uomini. Questo fatto porterà Yuan Ke a postulare il fatto che egli fosse la divinità principale adorata dal popolo orientale degli Shang e che parte del *corpus* mitologico a lui dedicato sia quindi andato perso dopo la sconfitta degli Shang ad opera dei Zhou.

Di Ku

Il materiale relativo a Di Ku è sparso in più opere ma non più ricco di quello su Di Jun, e sono ben pochi gli accenni a questa figura mitologica nei testi classici. Le

illustre personaggio (qui non li elenchiamo perché non necessari. Si può fare riferimento a Yuan Ke, *古神话选释 Gushenhua xuanshi* per un elenco completo dei loro nomi e citazione dei brani corrispondenti dell'opera).

⁵⁸ *Shanhaijing, Dahuang dongjing*: “有五彩之鸟，相向弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是司”

⁵⁹ *Shanhaijing, Nanci San Jing* 南次三经: “丹穴之山有鸟焉，其状如鸡，五彩而文，名曰凤皇。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。”

⁶⁰ *论语 Dialoghi*, 子罕: “凤鸟不至，河不出图，吾已矣乎!”

⁶¹ *Shanhaijing, Dahuang beijing* 大荒北经: “丘方员三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。”

⁶² *Qin* e *Se* sono entrambi strumenti a corda, il primo in origine aveva cinque corde e arrivò successivamente a sette, mentre il secondo ne aveva in origine cinquanta ma vennero poi portate a venticinque e sedici.

⁶³ *Shanhaijing, Hainei Jing* 海内经: “帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。帝俊有子八人，是始为歌舞。帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。”

fonti principali utilizzate di seguito e citate in cinese nelle note sono: *Shiji*, *Diwang shiji*, *Lvshi Chunqiu*, *Zuo Zhuan*, *Shiyi ji*.

Quando nacque, Di Ku disse che il suo nome era Jun 俊, e proprio questo costituisce la prova fondamentale del fatto che egli e Di Jun sarebbero stati in realtà la stessa persona (v. sotto)⁶⁴. Si dice inoltre che egli discendesse da Huang Di, l'Imperatore Giallo⁶⁵. Come il fratello maggiore *Zhuan Xu* (颛顼), anche lui amava la musica, scrisse diverse arie musicali e creò numerosi strumenti musicali⁶⁶. Nella stessa fonte si narra inoltre come una fenice ballasse al ritmo della musica di Di Ku (il che fa venire in mente Di Jun e il suo corteo di fenici).

Un evento importante per Di Ku fu sicuramente la lotta intestina fra i suoi due figli E Bo 闕伯 e Shi Chen 实沉 descritta nello *Zuozhuan*: i due fratelli vivevano insieme nelle distese incolte e nelle foreste sulle montagne, e non facevano altro che combattersi tutto il giorno. Alla fine Di Ku non poté fare altro che separarli, trasferendo Yu Bo a *Shangqiu* 商丘, e Shi Chen a Daxia⁶⁷.

La prima moglie di Di Ku è descritta nello *Shiyiji* come facente parte del clan Zoutu 邹屠. Seconda la leggenda, l'Imperatore Giallo dopo aver ucciso Chi You 蚩尤⁶⁸ fece trasferire tutti gli uomini malvagi nelle terre desolate del nord, mentre i buoni vennero tutti accolti proprio a Zoutu 邹屠. Si tramanda che la moglie di Di Ku fosse straordinaria e si muovesse fluttuando nell'aria. Di Ku la vide e se ne innamorò, sposandola. Ella poi sognò otto volte di inghiottire il sole, e dopo ogni sogno diede alla luce un figlio⁶⁹.

Yuan Ke nel suo *Zhongguo shenhua chuanshuo* fa notare come Di Ku abbia subito un processo di umanizzazione e sia passato da divinità celeste a imperatore terreno. Questo cambiamento avrebbe portato con sé modifiche allo status del personaggio, nonché a tutto ciò che gli ruota intorno. Ad esempio le mogli sarebbero diventate quattro:

- Jiang Yuan 姜原 del clan You Tai 有邰, che partorì Hou Ji;

- Jian Di 简狄 del clan You Song 有娥, il cui figlio è Xie 契, il fondatore della dinastia Shang;

⁶⁴ 帝王世系 *Diwang Shiji*, “帝啻生而神异, 自言其名曰俊”

⁶⁵ 史记, 五帝本纪, “帝啻高辛者, 皇帝之曾孙也。”

⁶⁶ 吕氏春秋 - 古乐篇

⁶⁷ 左传, 昭公元年, “昔高辛氏有二子, 伯曰闕伯, 季曰实沉, 居于旷林, 不相能也, 日寻干戈, 以相征讨。后帝不臧, 迁闕伯于商丘, 主辰, 商人是因, 故辰为商星; 迁实沉于大夏主参, 唐人是因: 以服侍夏商。”

⁶⁸ Chi You è il dio della guerra cinese, famoso proprio per aver combattuto contro l'imperatore Giallo nella battaglia di Zhuolu 涿鹿.

⁶⁹ “拾遗记” 卷一: “帝啻之妃, 邹屠氏之女也轩辕去蚩尤之凶, 迁其民善者于邹屠之地, 迁恶者于有北之乡。女行不践地, 常履风云, 游于伊洛, 帝乃期焉, 纳以为妃。妃常梦吞日, 则生一子, 凡经八梦, 则生八子, 世谓为八神。”

- Qing Du 庆都 del clan Chen Feng 陈峰, che ebbe Di Yao 帝尧 ⁷⁰;
- Chang Yi 常仪 del clan Ju Zi 姁訾, ebbe come figlio Di Zhi 帝挚⁷¹.

Identità di Di Ku e Di Jun

Come fa notare Yuan Ke⁷², le somiglianze nei miti di Di Ku e Di Jun sono numerose e lasciano spazio alla supposizione di una possibile identità fra le due figure. Innanzitutto la testimonianza del *Diwang shiji*, che registra come Di Ku al momento della nascita disse di chiamarsi “俊”. Seppure questo carattere non sia lo stesso “俊” presente nel nome di Di Jun 帝俊, il fenomeno dei prestiti fonetici nel cinese antico è così diffuso che un’analogia del genere potrebbe essere considerata come un’evidente segno di identità.

⁷⁰ Yao, uno dei leggendari “Cinque imperatori” insieme a Zhuan Xu, Di Ku, Shun e l’Imperatore giallo secondo la versione dello *Shiji*. In altre opere i nomi dei cinque imperatori sono diversi, ma Huang Di, Yao e Shun sono quasi sempre presenti.

⁷¹ 世本 *Shiben*, *Wanghou Dafu Pu* 王后大夫谱: “帝誉元妃有郃氏之女曰姜原, 是生后稷; 次妃有郃氏之女曰简狄, 而生契; 次妃陈峰氏之女曰庆都, 生帝尧; 次妃姁訾氏之女曰常仪, 生挚”

⁷² Yuan Ke, *Zhongguo shenhua chuanshuo* 中国神话传说

Un altro dato è fornito da *Shanhaijing XV (Dahuang xi jing)* “Di Jun generò Hou Ji”. Come si è visto poco sopra però, nello *Shiben* si legge che Jiang Yuan era la moglie di Di Ku, e questa tra l’altro è la versione di Sima Qian, quindi la versione adottata dalla storiografia ufficiale cinese. Da questa sovrapposizione parrebbe ancor più probabile supporre la coincidenza dei due personaggi. Certamente il passo dello *Shanhaijing* potrebbe essere considerato una corruzione testuale, ma insieme alle altre prove contribuisce a creare un quadro abbastanza convincente.

Yuan Ke va poi ad analizzare il materiale testuale e i miti riguardanti Di Ku e Di Jun, ravvisando in alcuni punti analogie:

- Nel *Lüshi Chunqiu* Di Ku è descritto mentre fa danzare le fenici. Una scena molto simile ma con protagonista Di Jun si può trovare nello *Shanhaijing*. L’associazione Di Jun/Di Ku con le fenici, unita alla sostanziale somiglianza della grafia dei caratteri dei loro nomi fornisce un suggerimento abbastanza esplicito.
- Una delle mogli di Di Ku si chiama 常仪, il cui nome è simile a quello della già citata Chang Xi, moglie di Di Jun e madre delle dodici lune.

Secondo Yuan Ke, basandosi sulle prove fornite dal materiale mitologico preso in esame, si potrebbe presumere con una certa sicurezza che Di Ku e Di Jun fossero in realtà la stessa divinità, e le discrepanze, a cominciare dal nome e poi a seguire con tutti gli altri particolari, sarebbero da imputare all’esistenza di due versioni differenti del mito di Di Jun che avrebbero dato origine a questa confusione.

Per risolvere il mistero della relazione fra Hou Ji e Di Ku/Di Jun bisognerebbe capire a che periodo risale il mito di Di Ku, in modo da relazionarlo alle fonti in nostro possesso in modo chiaro e univoco. I fatti esposti sopra sulle varie identità del padre di Hou Ji nei testi antichi potrebbero essere validi, ma sono complicati dalla presenza di un carattere che presumibilmente rappresenta Di Jun sulle ossa oracolari del periodo Shang. A detta di Yuan Ke infatti Di Jun sarebbe un personaggio mitologico appartenente al pantheon del popolo orientale degli Shang il cui culto sarebbe andato perduto dopo la vittoria dei Zhou.

Accettando quella di Di Jun come una tradizione antica risalente alla dinastia Shang, risulterebbe comunque difficile capire perché la prima identificazione del padre di Hou Ji con tale personaggio sia stata fatta in epoca Han (*Shiji*). Leggendo il carattere Di 帝 dell'ode *Shengmin* e dei *Chuci* come Di Ku semplificherebbe l'interpretazione del materiale, ma sarebbe un azzardo. Così facendo infatti dovremmo accettare l'identità del carattere sulle ossa oracolari con Di Jun, e di conseguenza ammettere l'esistenza di un culto a Di Jun in epoca Shang. Perché allora i Zhou avrebbero voluto far discendere il loro supremo antenato da una divinità adorata dagli Shang? Le uniche possibilità paiono essere:

- Shang e Zhou discendevano dallo stesso clan (v. capitolo sui dati storici relativi a Hou Ji): avendo un'origine comune si può spiegare la comunanza di credenze. In questo modo bisognerebbe postulare una differenziazione dei Zhou dagli Shang avvenuta diverse generazioni dopo Hou Ji. Oltretutto, per sostenere questa ipotesi bisognerebbe far risalire la storia narrata nell'ode *Shengmin* a molto prima del periodo di reale composizione dello *Shijing*, in quanto la condivisione di credenze religiose in un'ipotetica alleanza tribale fra Zhou e Shang non può che risalire ad un periodo molto arcaico in cui le culture Zhou e Shang non si erano differenziate e i Zhou non avevano ancora sviluppato un proprio sistema religioso.
- L'identificazione di Di 帝 con Di Ku/Di Jun è un errore di Sima Qian che, a causa dell'enorme influenza della sua opera, non solo ebbe modo di condizionare intere generazioni di storici, ma cambiò anche il contenuto del mito come venne tramandato dai posteri.

La nascita miracolosa

Il concepimento di Hou Ji appare come il risultato del passaggio della madre Jiang Yuan su un'impronta⁷³ :

Shijing – *Shengmin*⁷⁴

⁷³ Le opinioni riguardo a chi appartiene questa impronta sono presentate nell'appendice testuale in corrispondenza dell'Ode *Shengmin*. Qui basti sapere che la teoria più probabile è che l'orma sia stata lasciata da Shang Di, divinità suprema del pantheon cinese antico.

⁷⁴ V. appendice testuale

Lü Di wu min xin, you jie you zhi. Zai zhen zai su, zai sheng zai yu. Shi wei Hou Ji.

履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育。時維后稷。

“Calpestò l’impronta del piede di Shang Di, e ne fu mossa;

Tornò e si riposò.

Rimase incinta e visse sola,

Partorì e crebbe (un figlio),

Questi era Hou Ji.”

*Shiji – Zhoubenji*⁷⁵:

Jiang Yuan chu ye, jian juren ji, xin xinran yue, yu jian zhi, jian zhi er shen don gru yunzhe

姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者

Jiang Yuan un giorno si recò in una zona incolta e vide una grande impronta. Il suo cuore ne gioì e volle calpestarla. Dopo averla calpestata, il suo corpo reagì come se fosse incinta.

Quelle presentate sono le due versioni principali riguardanti il mito del concepimento di Hou Ji, che negli altri testi antichi non è descritto. Entrambe narrano come Jiang Yuan calpestò un’impronta e miracolosamente divenne incinta, con l’unica differenza che nello *Shiji* l’orma apparterrebbe a un *juren* 巨人, mentre nello *Shijing* a un non meglio specificato Di 帝. Per quanto riguarda Di, è molto probabile che egli sia identificabile con Shang Di; 巨人 invece presenterebbe maggiori problemi di per sé, ma seguendo l’interpretazione di *The Grand Scribe’s Records*⁷⁶, si legge la frase come “vide una grande impronta”, e non come “vide l’impronta di un gigante”. Possiamo quindi postulare che anche l’impronta citata nello *Shiji* appartenga a Shang Di.

Come anticipato in precedenza, il tema della nascita miracolosa è comune a molte tradizioni antiche e non è spiegabile semplicemente con l’ignoranza delle

⁷⁵ V. appendice testuale

⁷⁶ William H. Nienhauser, Jr. (editor), Tsai-Fa Cheng, Zongli Lu, William H. Nienhauser, Jr., Robert Reynolds (translators), *The Grand Scribe’s Records*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University press, 1994

dinamiche del concepimento. Oltre ad una nascita fuori dal comune, Hou Ji dovette infatti subire tribolazioni che lo rendono molto simili ad altri “eroi”: egli seconda la leggenda fu infatti abbandonato dalla madre ma sopravvisse grazie all’aiuto divino, che si manifestò nella protezione da parte di animali e persone:

Shijing – Shengmin:

*Dan zhi zhi ai xiang, niu yang zi zhi. Dan zhi zhi pinglin, hui fa pinglin.
Dan zhi zhi han bing, niao fu yi zhi. Niao nai qu yi, Hou Ji gu yi.
Shi tan shi xu, que sheng zai lu.*

誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。
誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。
實覃實訐，厥聲載路。

Jiang Yuan abbandonò (il neonato) in uno stretto vicolo,
ma mucche e pecore lo proteggevano con cura materna.

Venne abbandonato in una foresta

E per caso venne raccolto da alcuni falegnami.

Venne infine posto sul ghiaccio

E gli uccelli lo avvolsero nelle loro ali.

Quando gli uccelli se ne andarono,

Hou Ji iniziò a piangere.

Il suo pianto era così lungo e forte

Da riverberare lungo tutta la strada.

Il fatto che Hou Ji sopravviva a tutti questi pericoli lo rende un personaggio straordinario, un eroe appunto. Mentre la sola nascita da madre vergine poteva essere interpretata con l’ignoranza dei processi del concepimento, l’insieme di “prove” a cui il neonato Hou Ji è sottoposto escludono questa possibilità, o perlomeno chiariscono che il personaggio in questione non è un uomo comune. Ulteriore considerazione può essere aggiunta sul fatto che molti personaggi di cui si tramanda una nascita miracolosa risalgono ad un periodo in cui la società matriarcale, e quindi l’ignoranza dei meccanismi di fecondazione, era solo un

vago ricordo. Anne Birrell cita le teorie sul mito di Raglan e Rank per inquadrare le vicende di Hou Ji: Raglan individua ventidue caratteristiche comuni a molti eroi mitologici (fra cui la nascita miracolosa e l'abbandono), mentre Rank, basandosi su Freud, individua l'abbandono o le prove cui l'eroe viene sottoposto con il conflitto padre/figlio per il dominio⁷⁷. Ulteriore prova, secondo Birrell, che questi miti appartengono al periodo della società patriarcale risiede nel fatto che gli eroi in questione sono sempre maschi⁷⁸.

Altro elemento straordinario è la nascita di Hou Ji, un parto senza dolore, un chiaro segno divino:

Shijing – Shengmin:

Dan mi que yue, xiansheng ru da. Bu che bu fu, wu zai wu hai.

Yi h eque ling, Shang Di bu ning. Bu kang yin si, juran sheng zi.

誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無蓐無害。
以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子。

Quando la gravidanza giunse al termine,

il suo primogenito nacque come un agnello.

Non ci fu taglio né strappo,

Nessuna ferita né dolore.

Ciò dimostrava la sua natura portentosa./Shang Di manifestò i suoi poteri e rivelò la sua collera

Shang Di era forse in collera?

Non aveva accettato il suo sacrificio?

Così facilmente aveva dato alla luce suo figlio!

⁷⁷ Lindsay Jones (a cura di), *The Encyclopedia of Religion, Second Edition*, Thomson Gale, 2005, pp. 3956-3960.

⁷⁸ Birrell, Anne, *Chinese mythology, an introduction*, The Johns Hopkins University press, Baltimore and London

Nello *Shiji* questa parte è assente, al suo posto troviamo un commento di Sima Qian sulle ragioni dell'abbondono di Hou Ji da parte di Jiang Yuan:

Shiji – Zhoubenji:

Ju qi er sheng zi, yiwei bu xiang

居期而生子，以為不祥

Quando la gestazione giunse al termine, partorì un figlio. Jiang Yuan considerava suo figlio un segno di cattivo auspicio

Nello *Shijing* il parto è descritto come anormale in quanto sorprendentemente facile. La stessa Jiang Yuan, sconvolta dalla facilità del parto, sarà costretta ad abbandonare il primogenito. Un tale avvenimento, nella sua anormalità, avrebbe suscitato infatti il sospetto della superstiziosa gente comune. Bisogna tener presente che l'anormalità di una nascita del genere si colloca nel quadro della vita sociale del periodo storico considerato (a cavallo fra il terzo e il secondo millennio a.C.), nel quale il tasso di mortalità per le madri a causa del parto era con tutta probabilità molto alto. Sima Qian trascura invece i particolari relativi al parto in sé, e passa subito a descrivere il timore che tale nascita generò in Jiang Yuan. Come osservato da Birrell, è chiaro che nello *Shiji* il tono mitico della narrazione risulta smorzato e molti elementi presenti nell'ode non sono rintracciabili all'interno dell'opera di Sima Qian, come appunto il parto miracoloso o il sacrificio che lo precede, il quale verrà approfondito in seguito. Sima Qian, che sicuramente si basò sull'ode in questione per il suo resoconto, cercò di razionalizzare la storia di una figura mitica, il padre fondatore di una dinastia distante mezzo millennio dal periodo storico (Han) in cui egli stesso visse. L'opera di storicizzazione e razionalizzazione del personaggio leggendario di Hou Ji risulta comunque incompleta poiché Di Ku, figura mitologica, viene citato come padre⁷⁹.

Ruolo importante nel racconto del concepimento di Hou Ji è occupato dal sacrificio che Jiang Yuan compie prima di calpestare l'impronta di Shang Di:

Shijing – *Shengmin*:

⁷⁹ V. relativo capitolo.

Que chu sheng min, shi wei Jiang Yuan. Sheng min ruhe? Ke yin ke si, yi fu wu zi.

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。

La nascita della nostra gente

Avvenne da Jiang Yuan.

Come ebbe luogo tutto ciò?

Ella presentò un'offerta ed effettuò un sacrificio

Affinché potesse avere figli.

Il rituale compiuto da Jiang Yuan, sebbene non venga descritto nel dettaglio, pare avere lo scopo di favorire la fertilità della donna. Luo Xinhui va addirittura oltre affermando che il rito sarebbe in realtà parte di un complesso accoppiamenti rituali con lo scopo della fecondazione⁸⁰. “克禋克祀，以弗無子” sarebbe infatti da affiancare a “履帝武敏歆，攸介攸止” per un'interpretazione corretta: secondo alcuni studiosi il sacrificio e la preghiera alla divinità descritto nei primi due versi sarebbe poi seguito da un rito in cui uno sciamano (il *Di* dell'ode) danza e Jiang Yuan lo segue nei suoi passi⁸¹. Questa visione è particolarmente sensata e accettabile nel contesto storico: sacrifici per la fecondità sono attestati fin dalle ossa oracolari⁸² ed è plausibile ipotizzare che, essendo essi legati alla difficoltà della procreazione, fossero praticati anche all'epoca di Jiang Yuan.

⁸⁰ Luo Xinhui 罗新慧, Cong Shang Bo jian “Zi Gao” he “Rongcheng Shi” kan gushi chuanshuo de Hou Ji 从上博简《子羔》和《容成氏》看古史传说中的后稷, *Shixue yuekan* 2005. 2 史學月刊 2005 年第二期.

⁸¹ Il primo a proporre questa visione fu Wen Yiduo 闻一多, “Shenhua yu shi” in *Wen Yiduo quanji*, 《神话与诗》《闻一多全集》, Hubei renmin chubanshe 湖北人民出版社, 1993. Dopo di lui, altri studiosi hanno confermato questa sua formulazione, ad esempio: Hu Xinsheng 胡新生, *Zhongguo gudai wushu* 中国古代巫术, Shandong renmin chubanshe 山东人民出版社, Jinan 济南, 1998; Zhao Rongjun 赵容俊 *YinShang jiagu buci suo jian zhi wushu* 殷商甲骨卜辞所见之巫术, Zhonghua Shuju, Beijing, 2011.

⁸² Zhao Rongjun 赵容俊 *Yin Shang jiagu buci suo jian zhi wushu* 殷商甲骨卜辞所见之巫术, Zhonghua Shuju, Beijing, 2011

***Shijing*, sezione Daya, ode “ Shengmin” 诗经 生民**

Lo *Shijing* comprende 305 componimenti poetici databili tra il 1000 e il 600 a.C (il fatto che nei *Dialoghi* vi sia spesso menzione delle *Odi* confermerebbe che nel periodo di Confucio i componimenti fossero già in stati raccolti e tramandati in un corpus relativamente definito)⁸³. Secondo la tradizione le Odi sarebbero state selezionate dallo stesso Confucio all'interno di un *corpus* di tre migliaia di elementi. Secondo un'altra versione, i componimenti sarebbero invece stati raccolti da ufficiali con il compito di osservare l'atteggiamento del popolo verso la dinastia regnante. Arthur Waley afferma che non ci sarebbe motivo di credere al merito di Confucio nella compilazione della raccolta. Agli albori della dinastia

⁸³ Mair Victor, *The Columbia History of Chinese Literature*, Columbia University Press, New York, 2001.

degli Han occidentali le *Odi* erano diffuse in quattro diverse trascrizioni classificate in due gruppi: *jinwen* (nelle versioni di Lu 魯, Qi 齊 e Han 韓) e *guwen*, rappresentato dal manoscritto in possesso di Mao Gong 毛公. Come riassunto da Loewe in *Early chinese texts*, la pratica di commentare lo *Shijing* è millenaria⁸⁴. Per l'analisi dell'ode di interesse per la trattazione ci limiteremo ai principali commenti, elencati sotto.

La sezione *Daya* (Odi di corte maggiori) a cui appartiene l'ode analizzata è composta da odi per lo più destinate ad essere cantate durante i banchetti e le cerimonie di corte, caratterizzate da un forte elemento ritmico e da contenuti che spesso esaltano la gloria della dinastia. Questo dato e la struttura linguistica elaborata fanno pensare a Kern⁸⁵ che le odi del *Daya* siano da inserire nell'ultimo periodo dei Zhou Occidentali, in cui, secondo le analisi di Jessica Rawson⁸⁶, ebbe luogo una riorganizzazione dei riti in chiave "classica": la dinastia stava attraversando una profonda crisi e cercava, attraverso i manufatti (recipienti sacrificali) e la produzione culturale (odi) di reinventare e glorificare un passato che ne legittimava il potere.

I commentari di riferimento utilizzati nell'annotazione dell'ode sono i seguenti:

- *Maoshi Zhengjian* 毛詩鄭箋, "Le odi di Mao con glosse di Zheng Xuan" (127-200 d.C.)⁸⁷;
- Kong Yingda 孔穎達 (574-648), *Maoshi zhengyi* 毛詩正義, "Il significato corretto delle odi di Mao"⁸⁸;
- Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), *Shi jizhuan Zhu Xi jizhu* 詩集傳朱熹集注, "Raccolta di commenti alle Odi con glosse di Zhu Xi"⁸⁹;
- Wang Xianqian 王先謙 (1842-1917), *Shi sanjia yijishu* 詩三家義集疏⁹⁰ 1895 Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing 北京, rist. 1987, pp. 875-884;
- James Legge (1871)⁹¹;
- *Shijing Zhuxi* 詩經注析⁹²;

⁸⁴ Loewe Michael, *Early chinese texts*, University of California Press, Berkeley, 1993.

⁸⁵ Kern Martin, *Bronze inscriptions, the Shijing and the Shangshu in Early Chinese religion, volume 1*, Brill 2009 p.169.

⁸⁶ Rawson Jessica *Chinese bronzes: art and ritual* (London, 1987). "Statesmen or barbarians: the Western Zhou as Seen through their Bronzes".

⁸⁷ Li Xueqin 李學勤 (a cura di), *Maoshi zhengyi* 毛詩正義, Beijing daxue chubanshe, Beijing 1999. pp 1055-1078.

⁸⁸ in Li Xueqin 1999.

⁸⁹ Zhu Xi 朱熹, *Shijizhuan* 詩集傳 *Zhu Xi jizhu* 詩集傳朱熹集注, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京, rist. 1958, pp. 190-192

⁹⁰ Wang Xianqian 王先謙 (1842-1917), *Shi sanjia yijishu* 詩三家義集疏, rist. Beijing, 1987. pp. 875-884

⁹¹ James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 4: *The Sheking*; Hong Kong University Press 1871; rist. Hong Kong 1960, pp.465-472

⁹² Cheng Junying 程俊英, Jiang Jianyuan 將見元, *Shijing zhuxi* 詩經注析, Zhonghua Shuju, Beijing 1991

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。
履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育。時維后稷。

La nascita della nostra gente

Avvenne da Jiang Yuan.

Come ebbe luogo tutto ciò?

Ella presentò un'offerta ed effettuò un sacrificio

Affinché potesse avere figli.

Calpestò l'impronta del piede di Shang Di, e ne fu mossa;

Tornò e si riposò.

Rimase incinta e visse sola,

Partorì e crebbe (un figlio),

Questi era Hou Ji.

Legge identifica *que* 厥 come articolo determinativo equivalente a 其 *qi*⁹³

民 *min* è spiegato sia da Legge che nello *Shijing zhuxi* come “popolo Zhou”.

时 è un sostituo dimostrativo equiparabile a 是 o 这, con il significato di “questo”

維 *wei* – 是 *shi* questo

克 *ke* è accantonato da Legge come poco importante ai fini della comprensione del verso, mentre in *Shijing zhuxi* è reso con “riuscire a” (*nenggou* 能够, *shanyu* 善于), e si specifica inoltre che il secondo 克 è un 衬字 *chenzi*, un carattere aggiuntivo (禋 *yin* e 祀 *si* vengono infatti considerati una parola sola)⁹⁴ .;

⁹³ V. *Erya shiyan* 尔雅 释言 “厥，其也。”

⁹⁴ Il considerare i due caratteri come aventi lo stesso significato trova conferma in Xiang Xi 向喜, *Shijing yuyan yanjiu* 詩經語言研究, Sichuan renmin chubanshe 四川人民出版社, Chengdu 1987

弗 *fu*, prestito per 祓 *fu*, un rito con lo scopo di evitare le disgrazie (*Shijing zhuxi*). Zhu Xi spiega: “弗之言祓也。以祓除其无子之疾而得其福也”

禋祀 *yinsi* è interpretato in vari modi:

-come un sacrificio a Shang Di 上帝 in *Shijingzhuxi*; glò autori citano un passo dei *Zhouli*⁹⁵ commentato da Zheng Xuan (Tang), nel quale egli spiega il carattere *yan* 禋 con *yan* 烟 di fumo, e illustra il sacrificio al cielo come un processo in cui la vittima sacrificale viene bruciata, a volte insieme a ornamenti di giada e sete.

-secondo *Maoshi*⁹⁶ il carattere indicherebbe invece un rito collettivo. L'ipotesi del sacrificio collettivo è rifiutata da Legge, il quale fa notare che tale cerimonia fu inventata da Lü Buwei 吕不韋 (periodo Stati Combattenti) e sarebbe quindi posteriore alle stesura dell'ode. Legge ritiene 禋祀 un sacrificio reso a Shang Di dalla sola Jiang Yuan con lo scopo di avere un figlio.

-altri vedono in questo termine le tracce di riti propiziatori legati alle pratiche di esogamia tra clan. In questo caso il sacrificio operato da Jiang Yuan sarebbe da situare in precedenza di un rito di accoppiamento collettivo.⁹⁷

履 *lü* significa calpestare.

武 *wu* è l'impronta del piede.

敏 *min* è un prestito per 拇 *mu*, e indica l'alluce .

歆 *xin*: Legge traduce “to be moved”; *Shijing zhuxi* conferma questa interpretazione.

Nella frase “*Lü di wu min xin*” 履帝武敏歆 non è chiara l'identità di *di* 帝, e varie sono le ipotesi:

-*Maoshi* sostiene egli sia Di Ku, il padre putativo di Hou Ji. Come fa notare giustamente Legge, Di nello *Shijing* non appare mai con il significato di Di Ku, ma solo col significato di divinità, che è quindi quello più probabile.

-Totem, impronta su pietra⁹⁸;

⁹⁵ *Zhouli, Zheng Xuan zhu* 周礼 郑玄注: 禋之言煙, 周人尚臭, 煙氣之臭聞者。積柴實牲體焉, 或有玉帛, 燔燎而生煙, 所以报陽也。 Cit. in Cheng Junying, Jiang Jianyuan 程俊英, 將見元, *Shijing Zhuxi* 詩經注析, Zhonghua Shuju, Beijing 1991

⁹⁶: *Maoshi*: 禋, 敬。弗, 去也。去無子, 求有子, 古者必立郊禋焉。玄鳥至之日, 以大牢祠於郊禋, 天子親往, 後妃率九嬪禦。乃禮天子所禦, 帶以弓韉, 授以弓矢, 於郊禋之前。

⁹⁷Luo Xin Hui 罗新慧, <<Cong Shang Bo jian “Zi Gao” he “Rongcheng Shi” kan gushi chuanshuo de Hou Ji>> 从上博简《子羔》和《容成氏》看古史传说中的后稷, *Shixue yuekan* 史學月刊, 2005, numero 2. Luo fa riferimento a *Zhouli, Diguan, Meishi* 周礼 地关 媒氏: “仲春之月令会男女, 于是时也, 奔者不禁。……司男女之无夫家者而会之。 In questo passo sono chiari i riferimenti a un rituale collettivo con lo scopo della procreazione.

-Secondo Sun Zuoyun, Di 帝 indicherebbe *daren* 大人, che oltre al significato letterale avrebbe anche quello di “orso”. L’oggetto in questione sarebbe quindi l’impronta della zampa di un orso⁹⁹;

-secondo Wen Yi Duo Di non è altro che l’officiante *wu* 巫 che rappresenta la divinità durante i riti. In quest’ottica, il rituale effettuato da Jiang Yuan sarebbe una danza nella quale la donna segue il *wu* nei suoi passi;¹⁰⁰ quest’ultima ipotesi è particolarmente interessante e potrebbe essere collegata con il verso seguente, con i due caratteri *jie* 介 e *zhi* 止 che potrebbero significare “riposare” e segnalare quindi pause nella danza.

介 *jie* secondo Legge avrebbe il significato di grande, mentre in *Shijing zhuxi* è inteso come prestito per 憊 *qi*, riposare, fermarsi (che è anche il significato di 止).

載 *zai* è anch’esso particella modale.

震 *zhen* è reso da Legge come *youshen* 有身, essere incinta e nello *Shijing zhuxi* come prestito per *shen* 娠, che ha lo stesso significato.

夙 *su* è inteso da Mao nel suo significato originario di “presto, mattina presto”, mentre sia Legge che *Shijing zhuxi* concordano nel definirlo come prestito per *su* 肃, che Legge traduce “dwell retired”¹⁰¹

誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無菑無害。
以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子。

Quando la gravidanza giunse al termine,
il suo primogenito nacque come un agnellino.

Non ci fu taglio né strappo,

Nessuna ferita né dolore.

⁹⁸Yu Xingwu 于省吾, *Ze Luo ju shijing xinzheng* 《泽螺居诗经新证》 p. 210, *Zhonghua wenshi luncong* 中华文史论丛 6 1965, pp.210 6,1965;

⁹⁹Sun Zuoyun 孙作云, *Shijing yu Zhou dai shehui yanjiu* 诗经与周代社会研究, *Zhonghua shuju* 中華書局, 1966 pp. 8, 18;

¹⁰⁰Wen Yiduo 闻一多, “Shenhua yu shi” in *Wen Yiduo quanji*, 《神话与诗》《闻一多全集》, Hubei renmin chubanshe 湖北人民出版社, 1993.

¹⁰¹*Shijing zhuxi* similmente riporta “生活严肃，不再和男子交往”

Ciò dimostrava la sua natura portentosa./Shang di manifestò i suoi poteri e rivelò la sua collera

Shang Di era forse in collera?

Non aveva accettato il suo sacrificio?

Così facilmente aveva dato alla luce suo figlio!

誕 *dan*: particella modale iniziale.

彌 *mi*: Legge lo accomuna a *zhong* 終, finire, e *Shijing zhuxi* lo spiega con *man* 滿, completare, riempire.

先生 *xiansheng* indica il primogenito.

達 *da* Mao glossa “nascere”. Legge e *Maoshi zhengyi* riportano entrambi la definizione dello *Shuowenjiezi* “agnellino”, che sarebbe una metafora per la facilità con cui avvenne il parto. *Shijing zhuxi* seguendo l’interpretazione di Hu Chenggong 胡承珙, *Maoshi Houjian* 毛诗后笺 e lo segnala come prestito per *tai* 泰, che a sua volta avrebbe il significato di scivoloso, favorevole¹⁰².

坼 *che* e 副 *fu* sono sinonimi col significato di strappare.

菑 *si* pronuncia come 灾 *zai* e ha lo stesso significato di calamità. *Maoshi* fa notare come la nascita avvenuta così facilmente non fosse ritenuta normale dalle persone, e sarebbe quindi stata condannata proprio in quanto anomala¹⁰³. Questi quattro versi hanno quindi tutti la funzione di descrivere la nascita di Hou Ji come un fenomeno portentoso, diverso dai normali parti. Si intuisce la natura superiore del personaggio.

赫 *he*: ha il significato di “manifestare”, sinonimo di 显 *xian*

靈 *ling*: Legge traduce “wonderful”, *Shijing zhuxi* similmente glossa 靈異 *lingyi*, portentoso. Il termine ha quindi il significato di portentoso, dotato di poteri sovranaturali.

寧 *ning* e 康 *kang* sono sinonimi di *an* 安. *Shangdi bu ning* 上帝不寧 è da intendere come interrogativa (v. Legge). *Shijizhuan* parafrasa i due versi con lo stesso tono interrogativo di Legge¹⁰⁴. Chen Huan 陳奐 legge i due caratteri *bu* 不 come particelle prive di significato, ma la sua lettura contrasta con la strofa successiva; non si spiegherebbe infatti l’abbandono del figlio da parte di Jiang

¹⁰² *Shuowenjiezi* 说文解字: 泰, 滑也。滑, 利也。

¹⁰³ 不坼不副, 無菑無害, 言易也。凡人在母, 母則病。生則坼副菑害其母, 橫逆人道。

¹⁰⁴ 上帝豈不寧乎, 豈不康我之禋祀乎。

Yuan. Sia Karlgren¹⁰⁵ che Birrell¹⁰⁶ traducono i versi in maniera positiva, come domande retoriche (non aveva forse Shang Di accettato il suo sacrificio?).

居然 *juran* è equiparabile a 徒然 *turan* e significa “facilmente”. Zhu Xi (come poi Legge e Wang Xianqian) interpreta i versi in modo negativo: Jiang Yuan è sconcertata da questo parto così fuori della norma, tanto da chiedere il perché di tutto questo a Shang Di, nella paura di essere additata dagli altri (è proprio questo il senso di *wu rendao* 無人道)¹⁰⁷. Wang Xianqian va addirittura oltre ipotizzando che “*bu kang yin si*” 不康禋祀 stia a significare un secondo sacrificio di Jiang Yuan, stavolta per non avere figli: impaurita infatti dalle strane circostanze del concepimento e dall’ira del dio (以赫厥靈，上帝不寧 si riferirebbe a Shang Di che rende manifesta la sua collera), la futura madre di Hou Ji compie un’altra volta il rituale e lamenta poi l’insuccesso (不康禋祀，居然生子). La conclusione è semplice: questa nascita è per Jiang Yuan un segno di cattivo auspicio e cercherà quindi di abbandonare il nuovo nato. Questo punto di vista è appoggiato da *Shijing zhuxi*.

誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。
誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。
實覃實訃，厥聲載路。

Jiang Yuan abbandonò (il neonato) in uno stretto vicolo,

ma mucche e pecore lo proteggevano con cura materna.

Venne abbandonato in una foresta,

ma fu raccolto da alcuni boscaioli.

¹⁰⁵ Karlgren, *The book of odes*, Elanders boktryckeri aktiebolag, Göteborg 1950

¹⁰⁶ Birrell, Anne, *Chinese mythology, an introduction*, The Johns Hopkins University press, Baltimore and London 1999.

¹⁰⁷ *Shijizhuan*: 而使我無人道而徒然生是子也

Venne infine posto sul ghiaccio

E gli uccelli lo avvolsero nelle loro ali.

Quando gli uccelli se ne andarono,

Hou Ji iniziò a piangere.

Il suo pianto era così lungo e forte

Da riecheggiare lungo tutta la strada.

寘 *zhi* sta per 置棄 *zhiqi*, che significa “abbandonare”. Le interpretazioni riguardo le ragioni dell’abbandono sono molteplici. *Maoshi zhengyi* sostiene che Jiang Yuan abbandonò Hou Ji per esaltarne i poteri e afferma quindi che la versione del *Zhoubenji* 周本紀 (*yiwei bu xiang, gu qi zhi*” 以為不祥，故棄之) sostenuta anche da Zhu Xi¹⁰⁸ è erronea. Legge traduce in maniera impersonale per non prendere posizione riguardo a chi sia l’attore dell’abbandono. Pare plausibile, comunque, indicare Jiang Yuan.

腓 *fei* equivarrebbe a 庇 *bi*, equivalente a 庇護 *bihu*, proteggere.

字 *zi* alcuni glossano “allattare”. Pare più adatto il significato di 愛 *ai*, “amare”, nel senso di prendersi cura.

平林 *pinglin*: foresta su terreno pianeggiante.

會 *hui* ha il significato di “incontrare”.

覆 *fu*, equivale a 蓋 *gai* e significa “coprire” .

翼 *yi*, 藉 *jie* reggere, supportare. L’uccello che protegge Hou Ji non è definito in alcun modo (genere, numero, ecc.) ma i critici classici lo interpretano come 大鳥 *daniao*, un grande volatile (*Shijing zhuxi* invece non segue questa lettura e glossa “gli uccelli”).

呱 *gu*: piangere, il suono del pianto.

覃 *tan*: 長 *chang* lungo .

訖 *xu*: 大 *da*, grande .

載 *zai*: 滿 *man* riempire, pieno.

¹⁰⁸*Shijizhuan*: 無人道而生子，或者以為不祥，故棄之

誕實匍匐，克岐克嶷，以就口食。
蓺之荏菽，荏菽旆旆，禾役穰穰。麻麥幪幪，瓜瓞嗶嗶。

Quando iniziò a muoversi su mani e piedi,
era (già) intelligente e acuto,
ed era già in grado di procurarsi il cibo da solo.
Cominciò piantando soia,

e le piante crescevano rigogliose;
le spighe di miglio pendevano cariche;
la sua canapa e il suo frumento crescevano robusti e fitti;
le sue zucche maturavano in abbondanza.

實 *shi*, sinonimo di 是 “questo”, v. sopra.

克 *ke* sinonimo di 能, significa “essere in grado”

岐 *qi*, 嶷 *yi*: *Shijing zhu xi* e *Maoshi* interpretano entrambi i termini come “intelligente, acuto”¹⁰⁹. *Shijizhuan* e Legge scelgono “maestoso” (俊茂之狀).

就 *jiu*: *Shijing zhuxi* glossa 求 *qiu*, cercare, chiedere; *Shijizhuan* invece lo spiega con 向 *xiang*, accostabile comunque a 求. Legge spiega 以就 *yijiu* con 及至 *jizhi*, “and when he came to”. Sembrerebbe più opportuna la punteggiatura adottata in *Shijing zhuxi*, che rende il nutrirsi autonomamente una conseguenza dell'intelligenza del bimbo (il collegamento istituito da Legge fra il procacciarsi nutrimento e il piantare fagioli sembra poco plausibile, anche se l'interpretazione è grammaticalmente possibile).

口食 *koushi*: *Maoshi* glossa 自食 *zishi*, nutrirsi da solo

藝 *yi* è un prestito per 藝 *yi* col significato di “piantare”

荏菽 *renshu*: tutte le versioni glossano 大豆 *dadou*, soia (*Glycine Max*)¹¹⁰. Legge traduce “Large beans”, ma è un termine troppo generico.

旆旆 *peipei*: 旆 preso singolarmente significa bandiera, vessillo; ripetuto ha il significato di florido 盛長貌. Legge: “grew up like flags wacing in the wind”; dev'essere proprio questo il motivo per cui il termine è passato dall'indicare una bandiera al descrivere delle piante rigogliose.

禾 *he*: Legge traduce “paddy”, riso. Secondo Wang Li 王力 solo successivamente ha quel significato, originariamente indicava un cereale, molto probabilmente il miglio (小米 *xiaomi*)¹¹¹.

¹⁰⁹ *Shuowenjiezi Duan zhu* 岐者，山之兩岐也，心之開明似之。故曰知意。嶷 … 心口間有所識也， cit. in Cheng Junying, Jiang Jianyuan 程俊英，將見元， *Shijing Zhuxi* 詩經注析， Zhonghua Shuju, Beijing 1991

¹¹⁰ Lu Jiayi 盧嘉錫 (a cura di), *Zhongguo kexue jishushi* 中國科學技術史, *shengwuxue juan* 生物學卷, Kexue chubanshe 科學出版社, Beijing 2005, p 59;

¹¹¹ Wang Li 王力 *Guhanyu zidian* 古漢語字典, Zhonghua shuju 中华书局 2000

役 *yi*: Legge e Zhu Xi glossano 行列 *hanglie* fila, filari. *Shijing zhu xi* riporta che nello *Shuowenjiezi* all'interno dello stesso verso compare *ying* 穎 al posto di *yi* 役, con il significato di spiga, *hesui* 禾穗. Anche l'aggettivo successivo è quindi interpretato in due modi diversi, per i primi ha il significato di germoglio dall'aspetto sano, forte, mentre per *Shijing zhu xi* invece sta per il pendere in basso delle spighe a causa del loro peso.

麻 *ma*: indica la canapa, *Cannabis sativa*¹¹²

麥 *mai*: è un termine generico per grano, frumento (suddivisibile in due varietà, *xiaomai* 小麥 e *damai* 大麥)

幪幪 *mengmeng*: equivalente a 茂盛 *maosheng*, 茂密 *maomi* lussureggiante, fitto

瓠 *die*: *Shijing zhuxi* glossa 小瓜 *xiaogua*, piccole zucche

嗞嗞 *beng beng*: Fang Yurun lo vede come un prestito per *pengpeng* 蓬蓬, lussureggiante¹¹³. *Shijing zhuxi* concorda e attribuisce il significato di “*guoshi fengshuo mao*” (果實豐碩貌), ricco di frutti (Legge: “His gourds yielded abundantly”).

誕后稷之穡，有相之道。芴厥豐草，種之黃茂。
實方實苞，實種實裛，實發實秀，實堅實好，實穎實栗。即有邰家室。

L'abilità nella coltivazione di Hou Ji

Facilitava la crescita delle messi.

Dopo aver estirpato le fitte erbacce,

piantava i cereali

i germogli spuntavano dal terreno in quantità

prima bassi e poi sempre più alti

¹¹²v. sopra, p 59;

¹¹³Fang Yurun 方玉潤, *Shijing yuanshi* 詩經原始, Zhonghua shuju 中华书局 1986.

fino a sviluppare lunghi steli e infine spighe

ricolme di chicchi pieni e dal colore intenso

fino a sfiorare la terra

e così fu nominato signore di Tai.

穡 *se*: in *Shijing zhuxi* è spiegato con 稼穡 *jiase*, piantare cereali (种植谷物). Legge traduce “husbandry”. Il significato originario di *se* 穡 è quello di raccogliere le messi ma in questo caso indica l’attività agricola in generale.

有相之道: 相 *xiang* significa aiutare secondo Zhu Xi. Zheng Xuan lo interpreta come aiuto divino¹¹⁴. Legge traduce il verso con “proceeded on the plan of helping the growth”. *Shijing zhuxi* lo spiega invece come “metodo” per far crescere le piante sane e forti¹¹⁵. L’ultima versione sembra la più vicina al senso dell’ode.

芴 *fu* 治 *zhi* regolare. 芴 va inteso come prestito per 拂 *fu* estirpare 拔除 *bachu*(Wang Xianqian).

豐草 *fengcao*: indica l’erba che cresce senza controllo

黃茂 *huangmao*: il termine indica 嘉穀 *jiagu*, cioè i cereali.

方 *fang*: *Maoshizhengyi* riprende *Maoshi* e lo spiega con la regolarità dei filari¹¹⁶. *Shijizhuan* e Legge glossano *fang* 房 “the living germ enclosed in the visible grain as its house”. *Shijing zhuxi* riporta 放 *fang*, i germogli sono appena spuntati dal terreno.

苞 *bao*: *Shijizhuan* e Legge: “the grain with that germ in a state of development, ready to burst out”. Secondo *Shijing zhuxi* 苞 sarebbe da interpretare come “i germogli delle messi spuntano numerosi dal terreno”. Qui adottiamo la versione di *Shijing zhuxi*.

種 *zhong*: *Shijizhuan* glossa “quando il guscio si apre il grano si può piantare”¹¹⁷. Legge segue questa visione traducendo “he used it as seed”. In *Shijing zhuxi* invece il termine è spiegato con “i cereali sviluppano i germogli”.

褻 *you* è glossato in *Shijizhuan* con 漸長也 *jian zhang ye* “crescere gradualmente”. Zheng Xuan lo interpreta in modo simile.

¹¹⁴Zheng Xuan: 若神助之力也

¹¹⁵*Shijing zhuxi*: 有相之道，謂有幫助它們長的更茂盛的方法

¹¹⁶*Maoshi zhengyi*: 正方之義，謂極盡壟畝，種無不生，地皆方正有苗

¹¹⁷ 甲坼而可為種也

發 *fa*: Zheng Xuan spiega “發管時也” *fa guan shi ye*, “gli steli del grano crescono” (*Shijing zhuxi*). Legge adotta la stessa interpretazione traducendo “it grew and came into ear”.

秀 *xiu* indica la maturazione della spiga secondo Zhu Xi.

堅 *jian*: robusto, forte secondo *Shijizhuan*. *Shijing zhuxi* glossa “i chicchi di grano sono ben sviluppati”.

好 *hao*: Buono di sapore e di bella forma secondo Zhu Xi. *Shijing zhuxi* interpreta invece con “i chicchi sono regolari e il colore è brillante”. Legge traduce semplicemente “good”.

穎 *ying*: il significato originario è spiga di grano, ma qui serve a descrivere la ricchezza delle spighe e il loro pendere verso il basso per il peso (Legge, *Shijing zhuxi*).

粟 *su*: Legge spiega “the fullness of each ear of grain”. Secondo *Maoshi* il termine descrive la ricchezza del raccolto¹¹⁸.

即 *ji* ha lo stesso significato di 往 *wang*, “andare”.

郃 *tai* è il nome di una famiglia a cui si dice appartenesse Jiang Yuan, la madre di Hou Ji. Tai si dovrebbe trovare nello Shaanxi 陝西, contea di 武功. Ma molte sono le divergenze degli studiosi riguardo questo aspetto.¹¹⁹ 家室 *jiashi* significa abitare.

誕降嘉種，維秬維秠，維糜維芑。

恒之秬秠，是穫是畝。恒之糜芑，是任是負。以歸肇祀。

¹¹⁸ 粟，其實粟栗然也。粟粟，收穫眾多

¹¹⁹ Le ipotesi sulle origini di Hou Ji (e quindi dei Zhou) vengono così suddivise in *Hou Ji wenhua yu jisi* 後稷文化與祭祀:

-Pianura centrale (陝西關中說), è l'ipotesi più antica. I tre commentari principali dello Shiji identificano Tai con la provincia di Wugong, odierno Shaanxi. Seguono questa visione anche lo Han shu (漢書, 地理志下) e lo Shuijingzhu (水經注, 渭水 注曰: 渭水有東邈縣故城南, 舊郃城也, 後稷之封邑矣。《詩》所謂有郃家室也。城東北有姜嫄祠。Yang Shou Jing, Xiong Hui Zhen, 楊守敬, 熊會貞, *Shuijing Zhushu*, 水經注疏, Zhonghua Shuju, Beijing, 2009). Questa ipotesi è supportata da molti studiosi moderni e contemporanei, ma uno dei suoi punti deboli è l'assenza di resti archeologici attribuibili al periodo Xia (v. nota sopra per il periodo di nascita di Hou Ji). Alcuni tra i sostenitori di questa teoria e rispettivi saggi: v. Houji wenhua yu jisi p.61;

-Shanxi del sud, zona 聞喜, 絳縣, 稷山 (山西晉南說) ha come principale sostenitore Qian Mu 錢穆, ma esiste già da tempo (v. *Sui tu jing* 隋圖經 in *Taiping yulan* 《太平禦覽》 vol 45, *Jishan* 稷山) ed è attualmente la teoria sostenuta da più studiosi (v. Hou Ji wenhua yu jisi, p.65);

-Shandong Taizhou (山東臺州說), ipotesi comparsa per la prima volta in *Lushi* 路史 e sviluppata poi da He Youqi 何幼琦 in *Haijing xintan* 海經新探 (cit. *Hou Ji wenhua yu jisi*); He You Qi sostiene che il luogo della sepoltura di Hou Ji menzionato nello Shanhaijing sia situato nei pressi del monte Tai, quindi nello Shandong. V. *Houji wenhua yu jisi* pp.66-69.

Egli donò i cereali alla gente,
il miglio nero e quello a doppi grani,
il miglio bianco e quello rosso,
ed essi piantarono estensivamente quello nero e quello a doppi grani,
li raccolsero e li accumularono a mucchi.
Piantarono il miglio bianco e quello rosso,
e li portarono sulla schiena e sulle spalle
per offrirli in sacrificio nei riti istituiti da Hou Ji.¹²⁰

降 *jiang*: Zhu Xi lo spiega con “donare al popolo le colture”¹²¹. In *Shijing zhuxi* è accostato a 賜予 *ciyu*, che significa donare, regalare. *Maoshi*, Zhu Xi e Kong Yingda vedono il cielo/Shang Di come donatore, mentre Legge traduce “he gave his people the beautiful grains”. Kong Yingda porta a sostegno della propria tesi *Shijing bigong* 詩經 - 閟宮: “*Shi sheng Hou Ji, jiang zhi bai gu*” 是生后稷, 降之百穀 (“Questi generò Hou Ji e gli donò i cento cereali”); effettivamente nel secondo verso la presenza di *zhi* 之 sostituto dimostrativo sta ad indicare che è Hou Ji a ricevere in dono le messi (dal cielo). Zheng Xuan commenta: in risposta all’investitura di Hou Ji da parte di Yao (v. *Shiji, lienvzhuàn*), il cielo gli fa dono dei cereali¹²². Si crede più adatta l’interpretazione che vede Hou Ji donare le messi al popolo.

秬 *ju*: miglio nero 黑黍

秠 *pi*: varietà di miglio che contiene due grani in un chicco.

糜 *mei*: indica un tipo di cereale dal colore rosso

芑 *qi*: è un cereale bianco. *Shijing zhuxi* riporta che è una specie di miglio. Legge specifica che le specie di grano sono differenziate perché quello nero veniva utilizzato per produrre le bevande alcoliche destinate ai sacrifici, mentre quello rosso e quello bianco per le offerte rituali.

恒 *heng*: è un prestito per 亘 *gen*, 徧 *bian*, con il significato di “piantare estensivamente”

穫 *huo*: sta per 收穫 *shouhuo*, raccogliere.

¹²⁰ Birrell e Karlgren usano Hou Ji come soggetto per tutti i verbi della strofa.

¹²¹ 降是種于民也。書曰稷降播種，是也

¹²² 天應堯之顯後稷，故為之下嘉種

畝 *mu*: accumulare il grano raccolto sul terreno.

任 *ren*: per Zheng Xuan significa abbracciare, portare con le braccia, secondo Zhu Xi portare sulle spalle.

負 *fu*: portare sulla schiena

肇 *zhao*: per Zheng Xuan rappresenterebbe la tavoletta ancestrale del sacrificio *jiao* 郊¹²³, Kong Yingda supporta questa versione sostenendo che 肇 non può avere il senso di inizio in quanto Hou Ji non è il primo re di Tai e i sacrifici ancestrali erano già stati istituiti dai suoi predecessori. Legge invece crede che 肇 significhi iniziare, e che il merito di Hou Ji non sia stato quello di aver creato ex novo i riti ma, come per l'agricoltura, li abbia perfezionati in modo tale che i posteri poi gliene avrebbero attribuita la paternità. Zhu Xi propone un'altra interpretazione: *Ji shi shou guo wei Jizhu, gu yue zhao si* 稷始受國為祭主，故曰肇祀 Hou Ji inizierebbe quindi solo ad espletare le sue funzioni di controllo dei riti in qualità di nuovo regnante.

誕我祀如何？或春或揄，或簸或蹂。釋之叟叟，烝之浮浮。
載謀載惟，取蕭祭脂，取羝以較。載燔載烈，以興嗣歲。

Cosa si può dire dei miei sacrifici?

Qualcuno pesta il grano, qualcuno lo estrae dal mortaio

Qualcuno sfrega le spighe facendo cadere i chicchi, altri passano il grano al setaccio.

¹²³ Il *jiaoji* 郊祀 è un complesso di rituali che si tenevano al di fuori dei centri abitati (爾雅 釋地 邑外謂之郊) a cielo, terra, sole, luna e alle quattro direzioni (Zhan Yinxin 詹鄞鑫, *Shenling yu jisi – Zhongguo chuantong zongjiaolun*, 《神灵与祭祀——中国传统宗教论》, *Jiangsu guji chubanshe*, 1992, p.312). Secondo Jin Jingfang 金景芳 (《中国古代思想的渊源》; *Zhongguo gudai sixiang de yuanyuan*) questo *corpus* rituale non si è formato prima dell'epoca di Yao, né dopo la fondazione della dinastia Xia. Questa ipotesi è compatibile con la supposta paternità di tali riti attribuita a Hou Ji dall'ode (v. nota p.). La prova sarebbe *Zuo Zhuan, Duca Ai, anno 1*, che riporta Shao Kang 少康 (un re della dinastia Xia) nell'atto di sacrificio al cielo (复禹之绩, 祀夏配天, 不失旧物). *Peitian* 配天 restringe la gamma dei rituali al solo sacrificio al cielo. L'onore di essere sempre rappresentato nel sacrificio al cielo spetta a Hou Ji in quanto supremo antenato, ed è rintracciabile anche in altre fonti: Lo *Xiaojing* 《孝经·圣治章》(昔者周公郊祀后稷以配天) e l'ode Siwen della sezione Zhou Song 周颂-思文 (思文后稷, 克配彼天). Questo affiancamento di Hou Ji al sacrificio celeste si può far risalire con sicurezza alla reggenza del Duca Zhou, se non addirittura prima (vi *Houji jisi yu wenhua*). Essendo Hou Ji contemporaneo di Yao e Shun o appena posteriore (v. cap. 1), il *jiaoji* probabilmente veniva eseguito nel periodo in cui governò. Resta da capire se ne sia stato lui il fondatore o lo abbia soltanto modificato. Appartenendo l'ode ad un periodo molto più tardo rispetto a quello in cui Hou Ji effettivamente visse, è molto probabile che il *jiaoji* gli si stato attribuito per glorificarlo e renderlo ancora più importante agli occhi del popolo Zhou.

Esso viene poi lavato producendo il caratteristico gorgoglio,

Viene cotto e il vapore riempie l'aria tutt'intorno.

Scegliamo con cura il tempo e l'officiante del sacrificio e osserviamo i riti di purificazione,

spalmiamo il grasso delle bestie sacrificali sull'erba e li offriamo in dono,

sacrifichiamo un agnello privato della pelle,

ne cuociamo la carne (direttamente sul fuoco) e allo spiedo

e accogliamo così il nuovo anno.

舂 *chong*: pestare il grano nel mortaio

揄 *yu*: *Shijing zhuxi* lo definisce prestito per *yao* 舀, estrarre il grano lavorato dal mortaio.

簸 *bo*: passare al setaccio

蹂 *rou*: sfregare ripetutamente fra di loro i chicchi di grano con le mani (*Shijing zhuxi*). Per Legge invece indica il processo di estrazione dei chicchi di grano dalle spighe per Legge. Legge si interroga sul perché questa operazione sia menzionata per ultima senza trovare una risposta soddisfacente. Kong Yingda spiega questa inversione con una ciclicità delle operazioni: il ripetere più volte le azioni descritte nei versi servirebbe ad eliminare più finemente le impurità.

釋 *shi* indica il lavaggio del riso

叟叟 *sousou*: onomatopea che descrive il suono del grano mentre viene lavato

蒸 *zheng*: significherebbe evaporare, cuocere al vapore secondo *Shijing zhuxi*. Legge traduce con distillare. Entrambe le versioni concordano con la seconda parte del verso, in quanto quella di Legge si riferirebbe alla preparazione di bevande alcoliche destinate ai riti, mentre l'altra alla cottura dei cibi utilizzati per le offerte. La cottura dei cibi è l'alternativa più probabile.¹²⁴

浮浮 *fufu*: indica il vapore che si innalza durante la cottura

謀 *mou*: significa “pianificare” secondo *Shijing zhuxi*. Legge seguendo Zhu Xi cita “*bu ri ze shi ye*” 卜日擇士也 divinare il giorno del sacrificio e scegliere gli

¹²⁴ Bisogna tenere presente che il carattere indica sicuramente un processo di cottura, volto a preparare i cereali da offrire in sacrificio o alla produzione di agente fermentante sempre a partire da cereali. V. *Zhongguo kexue jishushi, huaxue juan* p. 527

officianti. Prima di essere eseguiti, i sacrifici vanno pianificati attentamente attraverso un processo di discussione e divinazione.¹²⁵

惟 *wei*: Zhu Xi spiega con l'eseguire l'opportuna severa disciplina di purificazione prima del sacrificio. *Shijing zhuxi* riporta semplicemente *kaolü* 考慮, riflettere. Si è scelta l'interpretazione di Zhu Xi¹²⁶.

蕭 *xiao*: secondo l'interpretazione di *Shijizhuan* sarebbe assimilabile a 蒿 *hao*, l'odierna 艾草 *aicao*, "chinese mugwort". Legge traduce con southernwood, artemisia. L'artemisia è una pianta europea che in antichità veniva usata per profumare durante le cerimonie. *Zhongguo kexue jishushi* la identifica invece con *Anaphalis yedoensis*, una pianta profumata¹²⁷.

脂 *zhi*: è il grasso di bue. Nell'antichità prima dei sacrifici si spalmava il grasso sull'erba profumata e si bruciava il tutto, per rendere profumato il luogo in cui il rito sarebbe avvenuto (*Shijing zhuxi*). Zehng Xuan conferma tutto ciò¹²⁸.

羝 *di*: agnello maschio.

輶 *ba*: Legge e Kong Yingda seguono l'interpretazione di *Maoshi* "dao ji ye" 道祭也, cioè un sacrificio offerto agli spiriti della via prima di intraprendere un viaggio. *Shijing zhuxi* segue Yu Xingwu 于省吾 *Shijing xinzheng* 詩經新證 glossando "spellare l'agnello"¹²⁹. L'ultima versione sembrerebbe la più adatta, visto che non pare venga menzionato nessun viaggio nell'ode.

¹²⁵ Il processo qui descritto concorda esattamente con quello in Zhang Yin Xin, 1992 p.312, che vede come primo passo la selezione delle offerte, poi la scelta del giorno del sacrificio, e come terzo passaggio i riti di purificazione *zhaijie* (v. sotto);

¹²⁶ *Zhaijie* 齋戒; dopo aver divinato il giorno in cui effettuare il rito, gli addetti al rito iniziavano immediatamente il *Zhai*. 齋 in origine si scriveva 齊, che aveva il significato di rispettoso (肅敬) e il radicale *shi* 示 è stato aggiunto solo successivamente. In epoca Zhou la pratica del *Zhaijie* aveva luogo nell'arco di dieci giorni e si divideva in due fasi, *sanzhai* 散齋 (戒, 有所警戒 ci sono delle restrizioni da rispettare) di sette giorni e *zhizhai* 致齋 (宿, 宿于齋宮 bisogna risiedere nell'apposita stanza) di tre giorni. Durante il *散齋* il regnante doveva rispettare tutta una serie di divieti, enumerati in *Liji* 禮記, *Jiyi* 祭義 *Zheng Xuan zhu* 鄭玄注: 散齋七日不御、不樂、不吊; egli non poteva cioè avvicinare le donne, ascoltare musica o guardare spettacoli di danza e nemmeno porgere le sue condoglianze. Egli doveva inoltre sottoporsi periodicamente ad abluzioni rituali per purificare il corpo immergendolo in bagni di vino profumato (*Zhou li* 周禮 *Changren* 鬯人: 凡王之齊事, 共其秬鬯). All'ingresso nel *zhai Gong* 齋宮, il regnante doveva immaginare l'antenato a cui era dedicato il sacrificio per facilitare la "discesa" del suo spirito. Come chiarisce *Hou Hanshu*, *Liyi zhi shang* 後漢書- 禮儀制上 la durata del *zhaijie* era commisurata all'importanza del rito.

Ovviamente non possiamo sapere che forma avesse il rituale del 齋戒 all'epoca di Hou Ji; quella qui descritta è la sua struttura in epoca Zhou. Si può comunque ipotizzare che queste pratiche fossero già presenti in germe nell'era di Yao e Shun. Il testo di riferimento per la presente nota è Zhan Yinxin, 1992.

¹²⁷ *Zhongguo kexue jishushi shengwuxue juan*, p. 60

¹²⁸ 至其時, 取蕭草參與祭牲之脂, 熱之于行神之位

¹²⁹ Yu Xingwu 于省吾 *Shijing xinzheng* 詩經新證, cit. in Cheng Junying, Jiang Jianyuan 程俊英, 將見元, *Shijing Zhuxi* 詩經注析, Zhonghua Shuju, Beijing 1991

爇 *fan*: indica il mettere il cibo direttamente sul fuoco, *lie* 烈 invece significa cuocere allo spiedo.

嗣歲 *si sui* è l'anno a venire. Legge : “L.10 shows that all the services of the ancestral temple, through the honor done to How-tseih in them, were intended to remind the kings of Chow that on attention to agriculture depended the permanence of their dynasty”.

印盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。
胡臭亶時。后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。

Riempiamo i recipienti di offerte,
sia quelli di legno che quelli di terracotta.
Appena il loro profumo inizia ad innalzarsi,
Shang Di ne gioisce.
Come sono profumate le offerte di stagione!
Hou Ji iniziò questo rito
Fortunatamente, senza colpa od offesa,
è stato perpetuato fino al giorno d'oggi.

印 *ang* sta per 我, “io”. *Shijing zhuxi* glossa 上 *shang* sopra.

豆 *dou*: Il 豆 è un recipiente di legno alto con coperchio destinato a contenere le carni sacrificali. Il *deng* 登 invece era di terracotta e veniva usato per contenere liquidi (Legge).

居 *ju*: particella secondo *Shijing zhuxi*; per Zhu Xi significherebbe 安 *an* “tranquillo, in pace”.

歆 *xin*: “to eat, to smell” (Legge). In *Maoshi e Shijing zhuxi* è glossato con 饗 *xiang*, 享受祭祀 *xiangshou jisi*, godere dei sacrifici

胡 *hu*: 何 “come, quanto” secondo Legge; *Shijing zhuxi* lo spiega con 大 grande, molto. Entrambe le interpretazioni vedono la parola con funzione di enfasi, quindi non sono diverse ai fini del senso del verso.

亶 *dan*: assimilabile a 誠 *cheng* “veramente”.

庶 *shu*: Zheng Xuan glossa “眾” *zhong*, popolo; *Shijing zhuxi* riporta 幸而 *xing'er* “fortunatamente”. 庶 può anche esprimere una speranza¹³⁰. Zhu Xi lo spiega con “vicino” (庶, 近也). Il significato del verso rimarrebbe pressoché invariato in quanto adottando la versione di *Shijing zhuxi* il soggetto “il popolo” sarebbe sottinteso, nell’altro caso sarebbe invece sottinteso il tono dell’affermazione.

迄 *qi*: equivale a 至 *zhi*, col significato di “giungere”

***Shiji Zhoubenji* 史记 周本纪¹³¹**

周后稷，名棄。其母有邠氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者皆辟不踐；徙置之林中，適會山林多人，遷之；而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆薦之。姜原以為神，遂收養長之。初欲棄之，因名曰棄。

¹³⁰*Shijing* 詩經, *Daya* 大雅, *Jiang Han* 江漢: 四方既平, 王國庶定

¹³¹ Le versioni di riferimento per note e traduzione sono:

-*Shiji*, *Zhonghua shuju*, Beijing, 1959, la quale contiene il testo originale di Sima Qian 司馬遷 e i commenti di Pei Yin 裴駟 (medioevo cinese), Sima Zhen 司馬貞 (Tang) e Zhang Shoujie 張守節 (Tang);

- Edouard Chavannes *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 5 vol., 1895–1905;

-William H. Nienhauser, Jr. (ed.), *The Grand Scribe's Records*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

Hou Ji, signore di Zhou, si chiamava Qi. Sua madre apparteneva al Clan You Tai e si chiamava Jiang Yuan. Jiang Yuan era la prima delle spose dell'imperatore Ku. Jiang Yuan un giorno si recò in una zona incolta e vide una grande impronta. Il suo cuore ne gioì e volle calpestarla. Quando ci passò sopra fu colta da un fremito come se fosse incinta. Quando la gestazione giunse al termine, partorì un figlio. Jiang Yuan considerava suo figlio un segno di cattivo auspicio, così lo abbandonò in uno stretto vicolo. Le bestie che passavano lo evitavano e non lo calpestavano. Quindi lo portò via e lo abbandonò in una foresta, ma guarda caso c'erano molte persone, perciò lo spostò di nuovo. Allora lo pose sul ghiaccio in mezzo ad un canale, ma degli uccelli lo coprirono e sostennero con le loro ali. Jiang Yuan allora lo ritenne dotato di poteri sovranaturali, quindi lo prese con sé e lo crebbe. Siccome inizialmente voleva abbandonarlo, lo chiamò Qi.

棄為兒時，屹如巨人之志。其游戲，好種樹麻、菽。麻、菽美。及為成人，遂好耕農，相地之宜，宜穀者稼穡焉，民皆法則之。帝堯聞之，舉棄為農師，天下得其利，有功。帝舜曰：「棄，黎民始饑，爾后稷播時百穀。」封棄於郟，號曰后稷，別姓姬氏。后稷之興，在陶唐、虞、夏之際，皆有令德。

Qi da piccolo aveva una fermezza di carattere comparabile a quella di un gigante¹³². Per gioco si divertiva a piantare canapa e legumi. La soia e la canapa che piantava crescevano rigogliosi. Una volta adulto, amò l'agricoltura. Egli sapeva cosa era giusto coltivare in ogni tipo di terreno (sapeva cosa era adatto al terreno). I cereali adatti veniva piantati e raccolti. Il popolo intero lo prendeva a modello. L'imperatore Yao venne a sapere di tutto ciò e lo nominò sovrintendente dell'agricoltura. L'impero ne trasse giovamento e Qi venne ricoperto di onori. L'imperatore Shun disse: "Qi, quando il popolo iniziava a soffrire la fame, ti sei fatto carico dell'agricoltura ed hai piantato e raccolto i cento cereali."¹³³ Shun gli

¹³² In *The Grand Scribe's Records* 屹如巨人之志 viene tradotto "Qi was as lofty in his ambitions as a giant". Qui si segue Chavannes ma entrambe le versioni sono compatibili con il significato di 志, che può significare sia aspirazione che determinazione.

¹³³ In questa frase *The Grand Scribe's Records* traduce *shi* 始 come iniziare ("people are on the point of starvation"); la stessa frase nello *Shangshu*: "棄! 黎民阻飢。汝后稷，播時百穀。" . 始 non è presente e al suo posto c'è 阻; 阻 in Yu Yue 俞樾, *Shangshu pingyi* 尚書平議 è

concesse in premio il feudo di Tai, il suo appellativo fu Hou Ji, e la sua famiglia fu anche chiamata Jishi. L'ascesa al potere di Hou Ji avvenne all'epoca di Tang (Yao), Yu (Shun) e Xia (Yu). Tutti (i suoi successori) si comportarono virtuosamente.

Lienüzhuan, Qi mu Jiang Yuan 列女传 棄母姜嫄¹³⁴

棄母姜嫄者，郟侯之女也。當堯之時，行見巨人跡，好而履之，歸而有娠，浸以益大，心怪惡之，卜筮禳祀，以求無子，終生子。以為不祥而棄之隘巷，牛羊避而不踐。乃送之平林之中，後伐平林者咸薦之覆之。乃取置寒冰之上，飛鳥偃翼之。姜嫄以為異，乃收以歸。因命曰棄。

La madre di Qi, Jiang Yuan, era figlia del Signore di Tai. Al tempo di Yao, mentre camminava lungo la strada, vide l'impronta del piede di un gigante. Curiosa, la calpestò, e al ritorno a casa scoprì di essere incinta. Il ventre si faceva sempre più grande; questo strano avvenimento la disgustava, perciò divinò e invocò gli spiriti affinché la aiutassero a non partorire. Ma alla fine il figlio nacque comunque. Jiang Yuan non lo ritenne un buon segno e lo abbandonò in uno stretto vicolo ma i buoi e le pecore lo evitavano e non lo calpestavano. Perciò lo portò in una foresta, ma i taglialegna gli fecero un giaciglio d'erba per

spiegato come prestito per *qie* 且. Lo *Shuowenjiezi* cita in merito: 且，薦也。詩經 毛傳：薦，重也。阻 avrebbe quindi il significato di “ancora”. Un'altra interpretazione è invece quella che vede 阻 come sinonimo di *xian* 險, *nan* 難, difficoltà, pericolo; in questo caso sarebbe meglio vedere la frase come 黎民難於飢. Si preferisce tradurre la frase al passato visto che in quella successiva si elencano gli onori conferiti da Shun a Hou Ji e potrebbe essere quindi intesa come un elogio alle sue capacità di sovrintendente all'agricoltura. Se invece traducessimo al presente la frase assumerebbe il tono di un ordine e perderebbe il collegamento con quella seguente.

¹³⁴ Le versioni di riferimento sono:

- Huang Qingquan 黄清泉, *Xinyi Lienvzhuan* 新译列女传, Taipei 1996;

- Zhang Jing 張敬, *Lienvzhuan jinzhu jinyi* 列女傳今注今譯, Taiwan shangwu yinshuguan 台灣商務印書館, 1994.

proteggerlo. Lo lasciò quindi sul ghiaccio, ma gli uccelli lo avvolsero fra le loro ali per scaldarlo. Jiang Yuan capì che il bambino aveva qualcosa di speciale e lo portò a casa con sé. Siccome aveva tentato di abbandonarlo, chiamò il figlio Qi.

姜嫫之性，清靜專一，好種稼穡。及棄長，而教之種樹桑麻。棄之性明而仁，能育其教，卒致其名。堯使棄居稷官，更國郟地，遂封棄於郟，號曰后稷。及堯崩，舜即位，乃命之曰：「棄！黎民阻飢，汝居稷，播時百穀。」其後世世居稷，至周文武而興為天子。君子謂姜嫫靜而有化。《詩》云：「赫赫姜嫫，其德不回，上帝是依。」¹³⁵又曰：「思文后稷，克配彼天，立我烝民。」¹³⁶此之謂也。

Jiang Yuan era di natura tranquilla e determinata e amava l'agricoltura. Quando Qi raggiunse l'età adatta gli insegnò a piantare il gelso e la canapa. Hou Ji era intelligente e benevolo; egli era in grado di recepire gli insegnamenti della madre, e ciò lo portò alla fama. Yao lo nominò sovrintendente all'agricoltura ed egli amministrò la terra di Tai; successivamente Yao gli concesse il feudo di Tai e lo nominò Hou Ji. Poi Yao morì e gli succedette Shun, che ordinò: "Qi, il popolo soffre la fame e tu, in quanto sovrintendente all'agricoltura, occupati della coltivazione dei cento cereali". Successivamente, generazione dopo generazione, i discendenti di Hou Ji occuparono la carica di sovrintendente all'agricoltura, fino a Wen e Wu di Zhou che divennero Figli-del-cieli. Un uomo nobile d'animo disse

¹³⁵*Shijing* 詩經, *Lu song* 魯頌, *Bi gong* 閟宮.

¹³⁶*Shijing* 詩經, *Zhou song* 周頌, *Siwen* 思文.

che Jiang Yuan era tranquilla e aveva la dote di trasmettere il proprio sapere agli altri. Le Odi recitano: “Grande è Jiang Yuan, la sua virtù è ineccepibile, Shang Di le è vicino”. E ancora: “Hou Ji, simbolo di (della) civiltà, grande come il cielo, il popolo dipende da lui per il suo sostentamento”; (le due odi) si riferiscono proprio a ciò.

***Shangshu* 尚书 ¹³⁷**

***Gaotao mo* 皋陶谟**

予決九川，距四海；浚畎澮，距四海。暨稷播奏庶艱食、鮮食，懋遷有無化居。」

(Yu disse:) “Ho pulito il letto dei nove fiumi e li ho fatti arrivare senza ostacoli fino al mare. Ho seminato i cereali insieme a Hou Ji e con lui ho donato grano e carne al popolo. Chi aveva molto cibo lo offriva a chi ne aveva meno.”¹³⁸

¹³⁷ In questo caso l’edizione di riferimento è Li Min, Wang Yi 李民，王建，*Shangshu yizhu* 尚书译注，Shanghai guji 2004;

¹³⁸ Le glosse relative al brano sono le seguenti:

奏 *zou* significa offrire, donare.

艱 *jian* è un prestito per 根, indica genericamente i cereali.

懋 *mao* è un prestito per *mao* 贸 commerciare, scambiare.

化 *hua* è una variante di *huo* 货, merce.

居 *ju* significa accumulare.

Lüxing 吕刑

乃命三后，恤功于民。伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷。

(Shang Di) Quindi ordinò a tre sovrani di aiutare il popolo. Bo Yi stabilì le leggi e regolò il comportamento delle persone con le punizioni; Yu regolò il flusso delle acque e diede il nome ai principali fiumi e alle montagne più importanti; Ji insegnò alle gente come seminare e crescere i cento cereali.

Mengzi, Tengwen gong 孟子 滕文公¹³⁹

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，泛濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖；五穀不登，禽獸逼人；獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火；益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟、漯而注諸海；決汝、漢，排淮、泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。

Al tempo di Yao, il mondo non era ancora in pace, le acque debordanti sommergevano il territorio, la vegetazione cresceva fitta e gli animali si moltiplicavano velocemente. I cinque cereali non venivano raccolti, bestie e uccelli attaccavano gli uomini, i territori centrali erano coperti dovunque dalle loro impronte. Yao era l'unico a preoccuparsene ed incaricò Shun di dirigere i lavori. Egli delegò a BoYi la gestione del fuoco e questi incendiò le zone paludose delle montagne, facendo fuggire gli animali. Yu si occupò dei nove fiumi, corresse il corso dei fiumi Ji e Luo convogliandoli nel mare, scavò i letti dei fiumi Ru e Han, drenò il Huai e il Si facendoli convergere nel Changjiang, dopodiché si poté coltivare. Durante quelle operazioni, Yu stette otto anni fuori di casa, passò tre volte davanti alla porta di casa sua e non entrò. Anche se avesse voluto coltivare

¹³⁹ Yang Bojun 杨伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子译注, Zhonghua Shuju 1960.

la terra, ne avrebbe avuto il tempo? Hou Ji insegnò al popolo come seminare e coltivare i cereali. Questi maturavano e il popolo non soffrì più la fame.

***Shanhaijing* 山海经¹⁴⁰**

Libro XI *Hainei xi jing* 海内西经

后稷之葬，山水環之，在氐國西。

Il luogo di sepoltura di Hou Ji è circondato da fiumi e montagne e si trova a ovest del paese di Di.

Libro XVI *Dahuang xi jing* 大荒西经

有西周之國，姬姓，食穀。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百穀。稷之弟曰台鬻，生叔均。叔均是代其父及稷播百穀，始作耕。

C'è il paese dei Zhou occidentali, la cui famiglia regnante porta il cognome di Ji; vi si coltivano i cereali. C'è un uomo che là si dedica all'aratura, il suo nome è Shu Jun. Di Jun diede vita a Hou Ji e questi donò i cereali al popolo. Il fratello

¹⁴⁰ Yuan Ke 袁珂, *Shanhaijing Jiaozhu* 山海经校注, Shanghai guji chubanshe, 1980.

minore di Hou Ji si chiamava Tai Xi ed ebbe un figlio di nome Shu Jun. Questi poi sostituì suo padre e lo stesso Hou Ji nella semina dei cereali e inventò l'aratura.

Libro XVIII *Hainei jing* 海内经

西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。

A sudovest, lungo il corso del fiume Hei, ci sono le terre incolte di Duguang; Hou Ji vi è sepolto.

***Zuozhuan* 左传**

Duca Zhao, anno 29 昭公二十九年

稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，為稷，自夏以上祀之，周棄亦為稷，自商以來祀之。

Il titolo Ji indicava il sovrintendente ai lavori agricoli; un discendente del clan Lieshan, di nome Zhu, ottenne questo ruolo, e fu venerato dalla dinastia Xia. Qi del clan Zhou divenne anche'egli Ji, e fu venerato dalla dinastia Shang in poi.

***Chuci, Tianwen* 楚辞 天问¹⁴¹**

稷維元子帝何竺之
投之於冰上鳥何燠之
何馮弓挾矢殊能將之
既驚帝切激何逢長之

Hou Ji era figlio della prima moglie di Di Ku. Perché questi lo odiava tanto?¹⁴²

Dopo che fu abbandonato sul ghiaccio, perché gli uccelli lo scaldarono con le loro ali?

Perché Hou Ji fu in grado di imbracciare arco e frecce e diventare un comandante di straordinaria abilità?¹⁴³

Se Di Ku era davvero rimasto colpito dalla nascita di Hou Ji, perché gli permise di vivere a lungo e prosperare?

¹⁴¹ *Qu Yuan ji jiaozhu* 屈原集校注, Zhonghua shuju, 1996.

¹⁴² Per l'identificazione di 帝 vedi l'ode sopra.

¹⁴³ 屈原集校注 p. 406 prova a spiegare questa attribuzione di doti militari a Hou Ji citando *Shangshu* 尚书, *Xingdefang* 形德放: “稷为司马” e *Lunheng* 论衡 *Chubing* 初稟篇 “弃事尧为司马”.

Bibliografia

Birrell, Anne *Chinese mythology, an introduction*, The Johns Hopkins University press, Baltimore and London, 1999

Cao Shujie 曹书杰, *Hou Ji Chuanshuo yu Jisi Wenhua* 后稷传说与稷祀文化, Shehui kexue wenxian chubanshe 社会科学文献出版社, 2006

Chavannes, Edouard *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 5 vol., 1895–1905

Cheng Juying, Jiang Jianyuan 程俊英, 將見元, *Shijing Zhuxi* 詩經注析, Zhonghua Shuju, Beijing 1991

Du Zhengsheng 杜正胜, *Gudai shehui yu guojia* 古代社会与国家, Yunchen wenhua shiye youxian gongsi 允晨文化实业股份有限公司, 1992

Fang Shiming 方诗铭 (a cura di), *Guben Zhushu Jinian jizheng* 古本竹书纪年辑证, 上海古籍出版社, Shanghai guji chubanshe, 2005

Gu Jiegang 顾颉刚, *Gushi bian* 古史辨, Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1982

- Gu Jiegang 顾颉刚, “Zhongguo gushi shulüe – wu Zhou Wang de jueqi jiqi fengjian”, “中国古史述略-五周王国的崛起及其封建”, *Xueshu Jikan* 学术季刊, 1943 vol.1 num. 2
- Guo Moruo 郭沫若, *Xianqin Tiandaoguan zhi Jinzhan* 先秦天道观之进展
- Guo Moruo 郭沫若, *Zhongguo Gudai Shehui Yanjiu* 中国古代社会研究, Renmin Chubanshe 人民出版社, 1977
- Huang Qingquan 黄清泉, *Xinyi Lienvzhuang* 新译列女传, Taipei, 1996
- Jin Jingfang 金景芳, “Zhongguo gudai sixiang de yuanyuan” 中国古代思想的渊源 in *Zhi zhi laoren lunxue* 知止老人論學, Dongbei daxue chubanshe 东北大学出版社, Changchun 长春, 1998
- Karlgren, B. *The book of odes*, The Musuem of Far Eastern Antiquities, Stockholm, 1950
- Kern, Martin, “Bronnze inscriptions, the Shijing and the Shangshu” in *Early Chinese Religion, volume 1*, Brill 2009
- Legge, James *Classic of Songs*, in *The Chinese Classics*, vol. 4; Hong Kong University Press, Hong Kong, 1871, rist.1960, pp.465-472;
- Li Min, Wang Yi 李民, 王建, *Shangshu yizhu* 尚书译注, Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社 2004
- Li Min 李民, ” *Shangshu yu gushi yanjiu*” 尚书与古史研究, *Zhongguoshi yanjiu* 中国史研究, 1982. 2
- Li Xueqin, *Maoshi Zhengyi*, Beijing Daxue Chubanshe, Beijing, 1999
- Li Xueqin 李学勤, *Zhongguo gudai wenming yu guojia xingcheng yanjiu* 中国古代文明与国家形成研究, Yunnan Renmin chubanshe 云南人民出版社, 1997
- Li Xueqin 李学勤, *Zouchu yigu Shidai* 走出疑古时代, Liaoning Daxue chubanshe 辽宁大学出版社, 1994
- Lin Xianggeng 林祥庚, “Yin Qi Zhou Qi Shidai Shehui Xingzhi zai renshi”, “殷契周弃时代社会性质再认识”, in *Lishi Yanjiu* 历史研究, 1987 num. 2
- Song Zhenhao, “Xianzhou Shehui he xianzhou Guojia”, in Li Xue Qin, *Zhongguo gudai Wenming yu Guojia xingcheng Yanjiu*”, Yunnan Renmin Chubanshe, 1997
- Loewe, Michael, *Early Chinese Texts*, University of California Press, Berkeley, 1993

- Lu Jiayi 卢嘉錫 (a cura di), *Zhongguo kexue jishushi* 中國科學技術史, *Shengwuxue juan* 生物学卷, Kexue chubanshe, 2005
- Luo Xinhui 罗新慧, “Cong Shang Bo jian “Zi Gao” he “Rongcheng Shi” kan gushi chuanshuo de Hou Ji” 从上博简《子羔》和《容成氏》看古史传说中的后稷, *Shixue yuekan* 2005.2
- Lü Simian 吕思勉, *Lü Si Mian dushi zhaji* (吕思勉读史札记), Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2005
- William H. Nienhauser, Jr. (editor), Tsai-Fa Cheng, Zongli Lu, William H. Nienhauser, Jr., Robert Reynolds (translators), *The Grand Scribe's Records*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University press, 1994
- Qu Yuan ji jiaozhu* 屈原集校注, note di Jin Kaicheng 金开诚, Zhonghua shuju 中华书局, Beijing, 1996
- Rawson Jessica *Chinese Bronzes: Art and Ritual* (London, 1987). “Statesmen or barbarians: the Western Zhou as seen through their bronzes”.
- Ren Naiqiang 任乃强, “Qiangzu Yuanliu Tansuo”, “羌族源流探索”, *Minzu Yanjiu tongxun* 民族研究通讯, 1980.1
- Shaughnessy, Loewe, *The Cambridge History of ancient China*, Cambridge University press, 1999
- Sima Qian 司馬遷, *Shi ji* 史記, Zhonghua shuju, Beijing, 1959
- Sun Zuoyun 孙作云, *Shijing yu Zhoudai shehui yanjiu* “诗经与周代社会研究”, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 1966
- Tian Jizhou 田继周, *Xianqin minzu shi* 先秦民族史, Sichuan Minzu Chubanshe, 四川民族出版社, Chengdu, 1996
- Wang Guowei 王国维, “Yin Zhou zhidu lun” 殷周制度论 in *Wang Guowei Lunxue ji* 王国维论学集, Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, Beijing, 1997
- Wang Kelin 王克林, “Ji Zhou yu Rong Di Shuo”, “姬周戎狄说”, *Renwen Zazhi* 人文杂志, 1984.3
- Wang Xianqian 王先謙, *Shi san jia yi jishu* 詩三家義集疏, Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing 北京, 1987

Wen Yiduo 闻一多, “Shenhua yu shi” in *Wen Yiduo quanji*, 《神话与诗》《闻一多全集》, Hubei renmin chubanshe 湖北人民出版社, 1993

Wu Qichang 吴其昌, “Buci suojian Yin Xiangong Xianwang san xukao” 卜辞所见殷先公先王三续考 in *Yanjing daxue Yanjing xuebao* 燕京大学燕京学报, 1933.14

Xu Xunsheng 徐旭生, *Zhongguo gushi de chuanshuo shidai*, 中国古史的传说时代, Wenwu chubanshe 文物出版社, 1985

Xu Zhongshu 徐中舒, *Xianqinshi Lungao* 先秦史论稿, Bashu Shushe 巴蜀书社, 1992

Xu Zhongshu 徐中舒, “Gu Shu zhong tuice zhi Yin Zhou Minzu”, *Guoxue Luncong* volume 1; «古书中推测之殷周民族», 国学论丛 第一卷第一期, Qinghua Daxue Chubanshe 清华大学出版社, 1992

Yang Bojun 杨伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子译注, Zhonghua Shuju, Beijing, 1960

Yang Kuan 杨宽, *Xi Zhou shi* 西周史, Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 2003

Yang Shoujing, Xiong Huizhen, 楊守敬 熊會貞, *Shuijing Zhushu*, 水經注疏, Zhonghua Shuju, Beijing, 2009

Yang Xiangkui 杨向奎, *Zongzhou shehui yu liyue wenming* 宗周社会与礼乐文明, Renmin chubanshe 人民出版社, 1997

Yuan Ke 袁珂, *Shanhaijing Jiaozhu* 山海经校注, Shanghai guji chubanshe, 1980

Yuan ke 袁科, *Zhongguo shenhua chuanshuo* 中国神话传说, Renmin wenxue chubanshe 人民文学出版社, 1998

Zhan Yinxin 詹鄞鑫, *Shenling yu jisi – Zhongguo chuantong zongjiaolun*, 《神灵与祭祀——中国传统宗教论》, Jiangsu guji chubanshe 江苏古籍出版社, 1992

Zhang Guangzhi 张光直, *Zhongguo Qingtong Shidai* 中国青铜时代, Sanlian Shudian 三联书店, 1999

Zhang Jing 張敬注譯, *Lienvzhuang jinzhuyi* 列女傳今注今譯, Taiwan shangwu yinshuguan, 1994 台灣商務印書館

Zhu Xi 朱熹, *Shijizhuan Zhu Xi jizhu* 詩集傳朱熹集注, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京, 1958