

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

a cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

La separazione di Terra e Cielo

Traduzione commentata di *Guoyu* 國語 18.1

Riccardo Fracasso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The essay includes an introductory review of the main theories concerning the origins, authorship and dating of the *Guoyu* 國語 (Speeches of the States, 5th-4th century B.C.), and a complete annotated translation of one of its most famous passages, dealing with the role of ancient 'shamans', the changing relationships between spirits and human beings from mythical antiquity down to the late Bronze Age, and the final 'separation of Earth and Sky'.

Keywords China. Guoyu. Mythology. Spirits. Shamanism.

Sommario 1 La fonte. – 2 La narrazione. – 3 Il testo.

1 La fonte

Il *Guoyu* 國語 (Discorsi degli Stati) è un testo di oltre settantamila caratteri che raccoglie discorsi, dialoghi, aneddoti e resoconti storici ripartiti in ordine cronologico in base all'area di provenienza.¹ I 243 'paragrafi' di varia lunghezza (da 35 a 1.800 caratteri) inclu-

¹ I cataloghi bibliografici antichi, che lo includono nella sezione *Chunqiu* 春秋, riportano anche la titolazione estesa *Chunqiu waizhuan guoyu* 春秋外傳國語 (Primavera e autunni. Tradizioni secondarie e discorsi dagli stati), in cui il termine *waizhuan* 外傳 allude all'inclusione di materiali non accolti nei Classici. Cf. Zhang, «Guoyu bian ming»; D'Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 36-7; Chang, Boltz, Loewe, *Kuo yü*, 265.

si nei 21 capitoli del testo sono dedicati ai domini reali Zhou 周, agli stati settentrionali di Lu 魯, Qi 齊, Jin 晉 e Zheng 鄭, e a quelli meridionali di Chu 楚, Wu 吳 e Yue 越.² Il primato in termini di documentazione spetta allo stato di Jin, a cui sono dedicati ben nove capitoli (7-15) per un totale di 127 paragrafi.³ L'arco temporale complessivamente coperto dall'opera va dal medio regno di Re Mu di Zhou 周穆王 all'ultima fase del periodo Primavera e Autunni (c. 936-464), e le vicende trattate nelle singole sezioni ne coprono segmenti di diversa estensione (da una trentina d'anni a quattro secoli); per quanto riguarda i due capitoli dedicati allo stato di Chu (17-18), da cui è tratto il paragrafo qui analizzato, i documenti riguardano invece gli anni dal 590 al 480 a.C.⁴

Le singole voci sono redatte come unità indipendenti, e scelta e distribuzione dei materiali non denotano criteri uniformi. Le trascrizioni di discorsi predominano nelle sezioni su Zhou, Lu e Chu, come in quelle su Qi e Zheng, mentre nell'ampia porzione incentrata su Jin, e in quelle su Wu e Yue, i discorsi sono frammisti a concisi resoconti storici. Rispetto allo *Zuozhuan*, che riporta in parallelo molti degli eventi citati, lo stile narrativo (che si avvale di un lessico di 2.820 diverse grafie, contro le 3.683 dello *Zuozhuan*)⁵ è più ricco e dettagliato e non scevro di tocchi elaborati e fantasiosi. Secondo il commentatore Wei Zhao 韋昭 (204-273), il *Guoyu* sarebbe stato redatto per descrivere il trionfo e la decadenza dei singoli stati, raccogliere i discorsi più memorabili e raffinati, e sintetizzare le leggi che regolano l'alternanza di Yin e Yang e l'interazione fra cicli celesti e attività umane, «scandagliando in profondità le cause della buona e della cattiva sorte, facendo luce su quanto è oscuro e sottile, e rendendo manifesto ciò che è Bene e ciò che è Male».⁶

Anche se la perdita delle redazioni più antiche lascia al buio le prime fasi della catena trasmissiva manoscritta, a partire dal periodo Han il testo corrente non sembra aver patito traumi sostanziali a livello strutturale, come indicano la presenza di una versione in 21 *juan* nel trattato bibliografico dello *Hanshu* 漢書 (30.1714) e la lieve

² Cf. D'Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 30: «On relève toutefois l'absence de chronique de Wei 衛, de Cai 蔡, de Cao 曹, de Yan 燕, de Chen 陳, de Song 宋, et de Qin 秦. Alors que la présence des Etats semi-barbares de Wu et de Yue peut apparaître remarquable».

³ Il totale dei caratteri è invece 28.751 (40,8% del testo) secondo D'Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 34.

⁴ La cronologia dettagliata fornita in D'Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 26 (e riportata in Chang, Boltz, Loewe, *Kuo yü*, 264) indica un arco complessivo che va dal 936 al 464 a.C.; quello proposto in Shih, Knechtges, *Kuo yü*, 308, è invece lievemente più ampio (956-453 a.C.).

⁵ D'Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 29.

⁶ 深測禍福，發起幽微，章表善惡者 (*Guoyu jixu* 國語解敘: Prefazione al commento del *Guoyu*).

entità delle varianti riportate in altre storie dinastiche (*Suishu* 隋書 32.932: 22 *juan*; *Xin Tangshu* 新唐書 57.1437: 20 *juan*).⁷

Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 a.C.), oltre ad attingervi a più riprese nelle sue *Memorie storiche*, ne attribuì la paternità a Zuo Qiuming/ Zuoqiu Ming 左丘明 (V sec. a.C.),⁸ presunto autore anche del più famoso commento al *Chunqiu* 春秋 (*Zuozhuan* 左傳), che avrebbe lavorato alla stesura in tarda età e dopo aver perso la vista (*Shiji* 史記 130.3300: 左丘失明, 厥有國語);⁹ tale attribuzione, ribadita anche da Ban Gu 班固 (32-92), dominò fino al periodo Song Meridionale (1127-1279),¹⁰ quando, sulla scia dei grandi bibliografi Chao Gongwu 晁公武 (?-1171)¹¹ e Chen Zhensun 陳振孫 (ca. 1190-ca. 1250)¹² si cominciò a escludere in via definitiva la possibilità che *Guoyu* e *Zuozhuan*, troppo diversi per lingua e stile, fossero attribuibili alla stessa persona. In seguito, grazie alle approfondite indagini dei filologi Qing, e poi della sinologia occidentale, è generalmente invalsa l'opinione che si tratti di un'opera compilata da autori diversi fra il V e il IV secolo a.C.¹³

7 Le fonti disponibili menzionano non meno di sei commenti stilati da Jia Kui 賈逵 (30-101) e altri autori fra il I e il III secolo d.C., ma l'unico sopravvissuto è quello di Wei Zhao. L'edizione a stampa più antica risale al periodo Song Settentrionale (*Guoyu Weishi jie* 國語韋氏解: Il *Guoyu* con glosse critiche di Wei [Zhao]; 1033). Liste dei commenti perduti e delle principali edizioni sono fornite in Chang, Boltz, Loewe, *Kuo yü*, 265-7; Shih, Knechtges, *Kuo yü*, 309.

8 Sul cognome Zuo, legato alla famiglia ducale di Qi, vedi Mu, *Zhongguo gujin xingshi*, 278. Secondo Wei Juxian (*Gushi yanjiu*, cit. in Zhang, *Weishu tongkao*, 530) Zuo Qiuming avrebbe mutato l'originario Zuo in Zuoqiu per celebrare il trasferimento in area collinare (原姓左, 後居丘地因姓左丘), e allo stesso modo i suoi discendenti Zuo Renying 左人郢 e Zuo Yixiang 左倚想 avrebbero poi mutato i loro nomi in Zuoren Ying e Zuoshi Yixiang 左史倚想, il primo dopo l'arrivo nella capitale di Chu (Ying 郢) e l'altro per festeggiare l'ammissione a corte in veste di storico-annalista (*shi* 史).

9 Cf. Chang, Boltz, Loewe, *Kuo yü*, 263: «According to the account of the *Shih chi*, when he was about 20 years old, Tso Ch'iu-ming met an elderly Confucius, and he compiled the *Kuo yü* when he was about 70; if it was so, the work could not have come into being before c. 425 B.C.». Si noti anche, a mero titolo di curiosa divagazione, come i caratteri *Zuoqiu shi ming* 左丘失明 ('Zuoqiu perse il lume [degli occhi]'), possano a prima vista suggerire anche un'amara ulteriore variazione, ovviamente non certificabile, nel nome del personaggio: da Ming ('il Luminoso' o 'dalla chiara vista') a Shiming ('il Cieco' o 'lo Spento').

10 Sui primi dubbi sollevati da Kong Yingda 孔穎達 (574-648) e Sima Guang 司馬光 (1019-86) si veda D'Hormon, Mathieu, *Guo yü*, 29.

11 [Zhaode xiansheng] *Junzhai dushu zhi* [昭德先生] 郡齋讀書志; si veda Zhang, *Weishu tongkao*, 511.

12 Chen Zhensun, *Zhizhai shulu jieti* 直齋書錄解題, III.52.; si veda anche Zhang, *Weishu tongkao*, 522.

13 Secondo Kang Youwei 康有為 (1858-1927), Liu Xin 劉歆 (46 a.C.-23 d.C.) avrebbe invece smembrato un'originaria versione estesa del *Guoyu* per trarne lo *Zuozhuan*. Il dibattito critico nel corso dei secoli è dettagliatamente ricostruito in Zhang, *Weishu tongkao*, 521-31. Le problematiche legate all'attribuzione e ai presunti legami fra *Guoyu* e *Zuozhuan* sono analizzate nei due studi pubblicati da Zhang Yiren nel febbraio e nel di-

La più dettagliata cronologizzazione dei contenuti è ancora quella fornita da Wei Juxian nel 1928, che, sulla base di parametri indubbiamente ingegnosi ma non sempre altrettanto convincenti, è giunto a distinguere sei diversi strati testuali compilati fra il 431 e il 300 a.C. sulla base di un progetto forse personalmente concepito da Zuo Qiuming e ultimato da suoi discendenti trasferitisi nello stato di Chu.¹⁴

2 La narrazione

Il cruciale paragrafo di 525 caratteri che apre il secondo dei due capitoli dedicati a Chu (18: *Chuyu xia* 楚語下) esordisce con un quesito che Re Zhao rivolge ad un eminente personaggio della sua corte, ed è quasi interamente occupato dalla relativa risposta, che, dipanando una virtuosistica ‘Storia dei rapporti spiriti-uomini dalle Origini alle Tre Dinastie’ condensata in 473 caratteri, risulta tanto retorica-mente oculata e storicamente ben articolata da non lasciare spazio ad ulteriori interloquzioni.¹⁵

Il complesso concatenarsi di vicende che portò alla definitiva separazione dei domini celesti e terrestri (o, come scrive Levi, «du sacré et du profane»)¹⁶ è ivi sinteticamente ricostruito nel suo percorso ultramillenario, che, fra momenti di profonda decadenza e temporanee ri-

cembre del 1962 (Zhang, «Lun *Guoyu* yu *Zuozhuan* de guanxi»; «Cong wenfa, yuhui de chayi»). Sulle differenze lessicali e grammaticali fra i due testi vedi anche Karlgren, «On the Authenticity»; D’Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 27-35.

14 Lo studio di Wei Juxian (*Gushi yanjiu*), secondo cui il nucleo più antico dell’opera sarebbe costituito dalle sezioni *Zhouyu* 周語 (capitoli 1-3) e *Chuyu* 楚語 (17-18), è citato per esteso in Zhang, *Weishu tongkao*, 524-31, e sintetizzato in forma di tabella in Chang, Boltz, Loewe, *Kuo yü*, 264. Un possibile ruolo nel processo di aggregazione testuale (paragonato da Wei Juxian a quelli di *Shiji* e *Hanshu*, lanciati dai padri e concretizzati dai figli) è attribuito a Zuo Qiuming da Wilkinson (*Chinese History*, 697), che definisce il *Guoyu* come opera del V secolo a.C. «likely by several hands, possibly edited by Zuo». Sulla datazione si veda *supra*, nota 9; D’Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 26: «Le *Guoyu*, au moins dans ses premiers chapitres, ne saurait être antérieur au début de l’époque des Zhanguo»; Shih, Knechtges, *Kuo yü*, 309: «Zuo Qiuming may not have lived as late as the time of Zhibo [m. 453]. Thus, the *Guoyu*, or at least parts of it, may have been written in the Warring States period, which is further evidenced by the inconsistency in length, style, choice of materials and overall layout between sections».

15 La traduzione qui proposta e i conteggi dei caratteri si basano sull’edizione del *Guoyu* pubblicata nel 1978 dalla Shanghai Guji chubanshe 上海古籍出版社, 559-64, e sulle versioni in cinese moderno di Wu Guoyi, Hu Guowen e Li Xiaolu (*Guoyu*, 529-32) e di Huang Yongtang (*Guoyu*, 634-45). Oltre un terzo del testo di *Guoyu* 18.1 compare quasi *verbatim* nelle considerazioni introduttive del *Trattato sui riti sacrificali* (*Jiaosi zhi* 郊祀志) dello *Hanshu* (25A.1189-90; trad. in Levi, *Les fonctionnaires divins*, 220-1). A *Guoyu* 18.1 è ispirato anche l’esordio del *Trattato sul calendario* (*Lishu* 曆書) dello *Shiji* (26.1256-7; vedi *infra*, note 29 e 31; Pankenier, *Astrology and Cosmology*, 249).

16 Levi, *Les fonctionnaires divins*, 220.

conquiste dell'ordine, congiunge mito e storia, trasportandoci dall'*au-rea aetas* dei leggendari sovrani predinastici del terzo millennio¹⁷ al crepuscolo della dinastia Zhou Occidentale (IX-VIII secolo a.C.).

La fase del processo a cui il testo concede più spazio (262 caratteri) è quella iniziale, che si chiude con la mitica signoria dell'Imperatore Giallo (Huang Di 黃帝; date tradizionali: 2697-2598 a.C.), durante la quale umanità e spiriti avrebbero convissuto in perfetta armonia e senza indebite intrusioni nelle rispettive sfere di pertinenza; comunicazioni tempestive e corretti rapporti fra le due compagini erano infatti al tempo garantiti, con l'ausilio burocratico-amministrativo di cinque appositi uffici, dall'intermediazione di individui dotati di qualità interiori tali da renderli degni di essere posseduti dagli spiriti e che, per approssimazione, si è soliti catalogare come 'sciamani/sciamane' (*wu* 巫).

La meticolosa descrizione delle loro doti, capacità e competenze, croce e delizia dei traduttori, è qui arricchita da un'importante specificazione terminologica, nella quale il carattere *wu* (in genere associato a individui di entrambi i generi e da cui deriva il termine 'wu-ism', talvolta utilizzato come alternativa a 'sciamanesimo'),¹⁸ è riferito esclusivamente alle 'sciamane' e preceduto dal rarissimo corrispettivo maschile *xi* 覡.¹⁹

17 Sulle diverse sequenze di sovrani predinastici nelle fonti antiche vedi Fracasso, «Dal mito alla storia», 10-24.

18 Il termine 'wu-ism' compare già in De Groot, *The Religious System*, 1187, che lo traduce con «priesthood of animism». Sull'applicabilità di termini come 'sciamano' e 'sciamanesimo' in ambito cinese vedi Waley, *The Nine Songs*, 9-10; Major, «Characteristics», 135-6; Boileau, «Wu and Shaman», 351-4, 376-8; Puett, *To Become a God*, 84-7. Su possibili contatti fra Chu e la Siberia Meridionale via Qi e Yan vedi Major, «Research Priorities», 233-8. Sull'antico sciamanesimo cinese si rinvia soprattutto a Waley, *The Nine Songs*; Chang, «Shang Shamans»; von Falkenhausen, «Reflections on the Political Role»; Boileau, «Wu and Shaman»; Lin, «The Image and Status». Per una definizione di *wu* vedi Waley, *The Nine Songs*, 9: «They figure in old texts as experts in exorcism, prophecy, fortune-telling, rain-making, and interpretation of dreams [...] who danced for bringing down Spirits [...] they were also magic healers». Per una definizione più generale e 'religiously correct' di 'sciamano' vedi Hultkranz, «A Definition»: «A shaman is a social functionary who, with the help of guardian spirits, attains ecstasy to create a rapport with the supernatural world on behalf of his group members» (cit. in Major, «Characteristics», 136). Oltre che con 'sciamana/sciamano' ed equivalenti linguistici, il carattere *wu* è anche reso in inglese con 'spirit medium', 'sorcerer' o 'witch', e in francese con 'sorcier/sorcière'.

19 Taskin, *Go juj*, 258 traduce *xi* con 'šaman' e *wu* con 'šamanka'. Per quanto riguarda le altre fonti pre-Han, il binomio *wuxi* 巫覡 appare solo *en passant* nel diciottesimo trattato del *Xunzi* 荀子 (*Zhenglun* 正論: Rettificazione delle teorie; Wang, *Xunzi jijie*, XII.19): «Quando [il Figlio-del-Cielo] esce dalla porta dei suoi appartamenti, sciamane e sciamani entrano in attività [per scongiurare la malasorte]» ([天子]出戶而巫覡有事); Dubs, *The Works of Hsüntze*, 201: «When he goes out of the inner door, the witches and wizards busy themselves»; Knoblock, *Xunzi. A Translation and Study*, 41: «When he goes out the inner door, shamanesses and shamans busy themselves». Nel *Zhouli* 周禮 (Riti di Zhou) le due categorie sono invece indicate utilizzando i termini *nanwu* 男巫 per i maschi e *nüwu* 女巫 per le donne; sul loro ruolo alla corte Zhou vedi Biot, *Le Tch'eu-li*, 2: 102-4; von Falkenhausen, «Reflections on the Political Role»; Boileau, «Wu and Shaman», 359.

La seconda fase della ricostruzione di Guan Shefu coincide invece con la rottura dell'idilliaco equilibrio primordiale, che sarebbe stata causata, dopo la scomparsa di Huang Di e la discussa successione del primogenito Shao Hao 少昊, dai misteriosi 'Nove Li' (Jiu Li 九黎),²⁰ che avrebbero innescato un'inaudita serie di violazioni ai codici comportamentali sfociate in trascuratezza rituale, inammissibili usurpazioni o scambi di ruolo e inevitabili calamità punitive.

Il corretto ordine sarebbe quindi stato riconquistato in una terza fase iniziata col passaggio di consegne al ramo cadetto e l'ascesa alla signoria di Zhuan Xu 顓頊 (figlio di Chang Yi 昌意, secondogenito di Huang Di; 2514-2436 a.C.), che convocò presso di sé due potenti personaggi chiamati Zhong 重 e Li 黎,²¹ e col loro aiuto 'separò Terra e Cielo' ristabilendo le dovute distanze fra i membri dei due domini; ed è a questo nuovo stato di cose, come esplicitamente afferma il testo stesso, che alluderebbe in realtà l'espressione poi fraintesa 'interrompere la comunicazione fra Terra e Cielo' (*jue Di Tian tong* 絕地天通), che andrebbe riferita solo a un distacco controllato, favorito e garantito dall'assenza di relazioni e comunicazioni scorrette e dalla creazione di un'appropriata rete di mediatori e supervisori burocraticamente inquadrati e ufficialmente riconosciuti. La stessa espressione, riferita a Zhong e Li, appare anche nello *Shujing* 書經 (Libro dei Documenti), secondo cui, tuttavia, i due 'regolatori' sarebbero stati convocati da un non meglio specificato Huang Di 皇帝 (Augusto Sovrano) dopo l'annientamento del Popolo Miao (Miaomin 苗民), che aveva vessato i sudditi introducendo pratiche come il taglio di naso e orecchi, castrazione e marchiatura a fuoco.²²

20 Wei Zhao li definisce 'accoliti' (tu 徒) di Chi You 蚩尤; sulla terrificata figura del ribelle Chi You, poi canonizzato come dio della guerra e patrono delle arti metallurgiche, e sul suo scontro con Huang Di, vedi Yuan, *Gu shenhua*, 128-43; Birrell, *Chinese Mythology*, 50-3, 131-4; Fracasso, «Dal mito alla storia», 15-17. Su Shao Hao si veda Yuan, *Gu shenhua*, 169-78; Yuan, *Zhongguo shenhua*, 78-9; Fracasso, «Dal mito alla storia», 18-19.

21 Secondo alcuni testi, Zhong e Li, nipoti di Zhuan Xu, sarebbero stati fratelli; cf. *Shanhai jing* 山海經, ed. *Sibu beiyao*, XVI.4v, che accenna in modo criptico anche alle gesta dei due: «Zhuan Xu generò Lao Tong, e Lao Tong generò Zhong e Li. Di ordinò a Zhong di elevare offerte al Cielo che sta in alto, e ordinò a Li di sacrificarsi sulla Terra che sta in basso» (顓頊生老童, 老童生重及黎。帝令重獻上天, 令黎邅下地). Otto diverse traduzioni del brano sono citate in Fracasso, *Libro dei monti*, 215 nota 131; cf. anche Yuan, *Shanhai jing*, 402-4; Mathieu, *Étude sur la mythologie*, 581-2; Birrell, *Chinese Mythology*, 94. Guo Pu 郭璞 (276-324), che considera inspiegabili i caratteri *xian* 獻 e *qiong* 邅, riporta in glossa anche un frammento dello *Shiben* 世本 (Origine delle generazioni) in cui è specificato il nome della madre: «Lao Tong sposò una donna del clan di Genshui chiamata Jiao Fu, che generò Zhong e Li» (老童娶于根水氏謂之驕福, 產重及黎). Non si può infine non notare come fra i sinologi, da Legge in poi e con rarissime eccezioni (De Groot, Lin Fu-shih, van Ess), si sia curiosamente diffusa l'abitudine di trascrivere 重 con Chong (Ch'ung), invece che, più correttamente, con Zhong (Chung).

22 *Shujing-Lü xing* 呂刑: «L'Augusto Sovrano provò pietà per il massacro del popolo innocente, e retribuì gli oppressori con maestosità, annientando il popolo Miao e facendo sì che non avesse discendenti in questo mondo; ordinò quindi a Zhong e Li di in-

In una quarta fase, i tentativi di ritorno al caos da parte di discendenti dei Nove Li chiamati 'Tre Miao' (San Miao 三苗) sarebbero stati sapientemente rintuzzati dal sovrano predinastico Yao 堯 (2357-2257 a.C.) grazie all'aiuto dei discendenti di Zhong e Li, che nei successivi periodi, fino alla dinastia Shang (ca. 1554-1045 a.C.) avrebbero assunto in via ereditaria le funzioni degli augusti predecessori. Nel corso dei secoli i due rami si sarebbero poi fusi, accostando i rispettivi appellativi e ricollegandosi a un unico personaggio chiamato Zhongli 重黎, che Sima Qian annovera fra gli antenati di Chu e della sua stessa famiglia, e che avrebbe agito in qualità di Regolatore del Fuoco (*Huozheng* 火正) per conto di Di Ku 帝嚳 (2436-2366 a.C.), da cui fu insignito del titolo onorifico *Zhurong* 祝融 (Invocatore di splendore).²³

L'ultima parte del paragrafo si occupa infine di una quinta fase di definitiva decadenza riferita al penultimo re della dinastia Zhou Occidentale (Re Xuan 宣王; 827-782 a.C.), durante la quale l'oblio è ormai sceso sulle antiche conoscenze e un discendente decaduto

terrompere le comunicazioni fra Terra e Cielo, ponendo fine a discese e contatti» (皇帝哀矜庶幾之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下；乃命重黎絕地天通，罔有降格)。 Cf. *Shisanjing zhushu* 1.247-8; Legge, *The Chinese Classics*, 592-3; Maspero, «Légendes mythologiques», 97-100; Karlgren, «The Book of Documents», 74; Qu, *Shangshu jinzhū*, 177-8; Qu, *Shangshu jishi*, 253-4; Zhu, *Shangshu yanjiu*, 650-3; Birrell, *Chinese Mythology*, 95. L'appellativo Huang Di 皇帝 è stato variamente riferito a Zhuan Xu (Jiang Sheng 江聲), a Yao 堯 (Kong Anguo 孔安國; Zhu Tingxian), a Shun 舜 (Legge) o al sovrano celeste Shang Di 上帝 (Qu Wanli). Sulla datazione del capitolo *Lü xing* vedi Shaughnessy, «Shang shu», 380: «The final four chapters of the 'New Text' *Shang shu* [...] are a medley of texts from early in the Spring and Autumn period. Of these, only the 'Lü hsing 呂刑', which purports to date to the reign of King Mu (r. 956-918 B.C.), pretends to be older and is still accepted as such by many scholars».

23 Secondo la genealogia riportata in *Shiji* 40.1689 (Nienhauser, *The Grand Scribe's Records*, 381), Zhuan Xu generò Cheng 稱, che generò Juanzhang 卷章, che generò Zhongli. Zhongli è considerato un unico personaggio anche in *Da Dai Liji* 大戴禮記 63 (*Dixi* 帝繫; Gao Ming, *Da Dai Liji*, 248), secondo cui Lao Tong, figlio di Zhuan Xu, avrebbe avuto due figli chiamati 'Zhongli e Wuhui' (重黎及吳回). Sulla possibile nascita della famiglia Sima dalle ceneri dei 'Zhongli' in epoca Zhou vedi *infra* (3H). Sulla possibile fusione dei due ceppi, cf. Nienhauser, *The Grand Scribe's Records*, 381 nota 5, e l'ipotesi di segno opposto formulata in van Ess, «Sequence of His Honor», 311 nota 2 («[the text] could also speak of two persons-brothers-who, however, held only one position»). Sui due quasi omonimi Zhong 重 (fratello minore, o discendente, di Shao Hao) e Li 犁 (figlio di Zhuan Xu), menzionati nello *Zuozhuan* (Duca Zhao 昭, anno 29; *Shisanjing zhushu*, II.2124a), si veda Karlgren, «Legends and Cults», 235-6; secondo lo *Zuozhuan*, Zhong sarebbe stato uno dei *sishu* 四叔 (quattro 'zii') di Shao Hao, che secondo Kong Yingda sarebbero stati i 'suoi discendenti nel corso del tempo' (少皞之子孫，非一時也), e che per Karlgren, più plausibilmente, sarebbero stati invece i quattro fratelli cadetti del capo-clan Shao Hao, e quindi anche 'zii' dei suoi figli. Lo *Shanhai jing* (VI.5v; Fracasso, *Libro dei monti*, 137; Yuan, *Shanhai jing*, 206) annovera Zhurong, che Guo Pu definisce in glossa *huoshen* 火神 ('dio del fuoco'), fra le divinità preposte ai punti cardinali: «Al sud [risiede] Zhurong, che ha corpo di quadrupede e volto umano; guida due draghi» (南方祝融，獸身人面，乘兩龍). In *Shanhai jing*, XVI.2v (Fracasso, *Libro dei monti*, 213) Zhurong è invece citato come figlio di Lao Tong (cf. *supra*, nota 21); per un'analisi delle questioni a lui legate si rinvia a Duan, «*Shanhai jing*».

propala in seno al popolo la leggenda di due forzuti giganti chiamati Zhong e Li, che avrebbero rispettivamente spinto in alto il Cielo e spinto in basso la Terra. Da tali insulse leggende, appena smascherate dal dotto Guan Shefu, era scaturita l'ingenuamente ambiziosa domanda del re, levatosi con sogni di celesti ascese e definitivamente precipitato nel silenzio dal criptico quesito retorico (tuttora causa di divergenti esiti interpretativi) che sigilla la meritata risposta ricevuta.

I processi storici appena riassunti sono ovviamente in grado di evocare un ampio ventaglio di tentazioni interpretative tanto sul piano strettamente sinologico quanto su quello della comparazione interculturale, e altri hanno già operato in tal senso, ma analizzarne tesi e conclusioni esigerebbe tempi e spazi qui non concedibili; più semplicemente, questo contributo si propone di rendere piena giustizia a *Guoyu* 18.1, spesso riportato in forma più o meno tronca e parafrasata,²⁴ fornendone una traduzione integrale opportunamente corredata dal testo cinese.²⁵

3 Il testo

昭王問於觀射父曰：

周書所謂重黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？

[A] Re Zhao [di Chu]²⁶ chiese al [gran dignitario] Guan Shefu: «A cosa allude il *Zhoushu* (Documenti Zhou)²⁷ quando dice che furono Zhong e Li a far sì che Cielo e Terra non comunicassero più fra loro? E se ciò non fosse accaduto, la gente potrebbe ancora salire in cielo?».²⁸

²⁴ Per quanto riguarda le parafrasi, la prima è quella di Legge (*The Chinese Classics*, 593-4; sezioni A-G) e la più famosa è invece quella di Bodde, «Myths of Ancient China», 28-9 (A-H; cit. in Chang, *Art, Myth, and Ritual*, 44-5; *Shang Shamans*, 10-11; Pan-kenier, *Astrology and Cosmology*, 246-8). La prima traduzione parziale (A-B) è quella di De Groot, *The Religious System*, 1190-1 (citata in Eliade, *Lo sciamanismo*, 479). Le traduzioni più complete sono quelle in Fung, *A History of Chinese Philosophy*, 22-3 (A-B, D-F); Taskin, *Go juj*, 260-1 (A-I); Birrell, *Chinese Mythology*, 94-5 (A-B, D-G); Puett, *To Become a God*, 106-9 (A-B, D-I); Boileau, «Wu and Shaman», 357 (B-D); Lin, «The Image and Status», 401-3 (A-I).

²⁵ Sulle edizioni utilizzate si veda *supra*, nota 12.

²⁶ Xiong Zhen 熊珍 (date di regno: 515-489 a.C.), figlio e successore di Re Ping (平王; 528-516 a.C.). Il gran dignitario Guan Shefu è protagonista anche del dialogo sulle vittime sacrificali riportato nel successivo paragrafo del libro 18 (*Guoyu*, ed. 1978, 564-71; Huang Yongtang, *Guoyu*, 639-45).

²⁷ Sezione dello *Shujing* che contiene il capitolo *Lü xing*; cf. *supra*, nota 22.

²⁸ La prima parte del quesito è discutibilmente tradotta da De Groot (*The Religious System*, 1191), che, seguendo Sima Qian, considera Zhongli come un unico personag-

對曰：非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣郎，其明能光照之，其聰能聽徹之；如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。

[B] La risposta fu:

«Non è questo ciò che [il testo] dice. Anticamente, il popolo e gli spiriti non si mescolavano fra loro. Fra i ranghi del popolo c'erano però alcuni individui dotati di sottile perspicacia, privi di doppiezza, e capaci di unificante rispetto e di sincera correttezza. Costoro, grazie al loro talento, riuscivano ad accostare adeguatamente ciò che sta in alto e ciò che sta in basso, grazie alla loro profonda saggezza sapevano gettare luce su ciò che è remoto rendendolo chiaramente manifesto, e grazie all'acutezza di vista e udito riuscivano a vedere con chiarezza e a udire in modo penetrante. Perciò gli spiriti luminosi discendevano in loro: se si trattava di un uomo, lo si chiamava *xi*, e, se era invece una donna, la si chiamava *wu*.

是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，昭穆之世，齊敬之勤，禮節之宜，威儀之則，容貌之崇，忠信之質，禋絜之服，而敬恭明神以為之祝。使名姓之後，能知四時之生，犧牲之物，玉帛之類，采服之儀，彝器之量，次主之度，屏攝之位，壇場之所，上下之神，氏姓之出，而心率舊典者為之宗。

[C] A loro spettava il compito di stabilire i gradi gerarchici dei diversi spiriti, e di definire le modalità del loro culto in termini di scelta delle vittime sacrificali, di strumenti e oggetti da utilizzare, e di vestiario e paramenti da adottare in ciascuna stagione; facevano anche in modo di perpetuare presso i posteri i gloriosi lasciti degli antichi Saggi, conoscevano i nomi e l'importanza di monti e corsi d'acqua, i capostipiti dei lignaggi, le attività legate ai templi ancestrali e la corretta successione degli antenati di generazione in generazione, la zelante applicazione del solenne rispetto [loro dovuto], la corretta applicazione delle regole rituali, le norme di dignità in ambito cerimoniale, come garantire l'onorabilità di modi e aspetto esteriore, l'intima sostanza di lealtà e affidabilità, l'abbigliamento per i sacrifici con vittime pure, e come mostrare devoto rispetto verso i luminosi spiriti per poterli [correttamente] invocare.

Fissavano inoltre le genealogie dei grandi clan, e conoscevano i prodotti delle quattro stagioni dell'anno, i diversi generi di offerte e vittime sacrificali, le tipologie di giade e seta, i modelli di vesti di varia colorazione, vasi e oggetti rituali di ogni dimensione,

gio: «The Writings of the Cheu dynasty state that Chung-li was actually sent as an envoy to the inaccessible parts of heaven and earth».

le norme per stabilire una gerarchia dispiegando la gamma delle diverse posizioni, i siti adatti per erigere are e altari, gli spiriti di categoria superiore e inferiore e l'origine di lignaggi e famiglie, e guidavano le attività rituali conformandosi in cuore e mente agli antichi statuti.

於是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。

[D] In quel tempo furono anche creati i cosiddetti Cinque Uffici (*Wuguan*), che si occupavano di Cielo e Terra suddividendo in categorie gli spiriti e il popolo; ciascuno di essi garantiva l'ordine [nei rispettivi campi], senza interferire l'uno con l'altro. Il popolo era quindi in grado di mostrarsi leale e affidabile, e gli spiriti potevano manifestare la loro fulgente virtù; popolo e spiriti si occupavano di cose diverse, rispettandosi a vicenda senza violare le regole. Perciò gli spiriti effondevano felicità sui viventi e il popolo rendeva loro onore con sacrifici e offerte, facendo sì che non sopravvenissero calamità e disastri e che quanto era richiesto non venisse mai a mancare.²⁹

及少暉之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。

[E] Con l'avvento di Shao Hao iniziò la decadenza, i Nove Li turbarono l'ordine basato sulla Virtù, e popolo e spiriti si mescolarono fra loro impedendo ogni chiara delimitazione fra gli esseri. La gente comune si occupò dei sacrifici e le famiglie si arrogarono i ruoli spettanti a sciamani e scribi, e vennero così a mancare i presupposti essenziali; il popolo mancò ai propri doveri rituali e perse ogni favore e benedizione [dall'alto]. Le attività sacrificali non furono più regolate, e popolo e spiriti furono posti allo stesso livello. La gente cominciò a violare i solenni patti concordati e a mostrarsi priva di rispetto e timore. Gli spiriti adottarono le norme comportamentali degli uomini, trascurando ogni purezza nell'agire. La felicità dell'esistenza non fu più garantita dall'alto, e si cessò di presentare ogni tipo di offerta. Sopraggiunsero gravi calamità e disastri, e nessuno si preoccupò più di addurre a completezza i soffi vitali [avuti in dote].

²⁹ Il brano è riportato *verbatim* in *Shiji* 26.1256 (cf. Pankenier, *Astrology and Cosmology*, 249).

顛頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常。無相侵瀆。是謂絕地天通。

[F] Una volta ottenuto il mandato, Zhuan Xu ordinò quindi a Zhong, 'Regolatore del Sud' (*Nanzheng*), di prendere il comando del Cielo riunendo e riordinando i ranghi degli spiriti, e ordinò altresì a Li, 'Regolatore del Fuoco' (*Huozheng*),³⁰ di prendere il comando della Terra riaffermando l'ordine fra i ranghi del popolo, facendo così in modo di ristabilire ciò che un tempo era regola costante e impedendo ogni reciproca violazione dei ruoli.³¹ Questo è ciò che si intende con 'interrompere la comunicazione fra Terra e Cielo'.

其後，三苗復九黎之德，堯復育重，黎之後，不忘舊者，使復典之。以至於夏，商，故重，黎氏敘天地，而別其分主者也。

[G] In seguito, i Tre Miao riadottarono la virtù [deviata] dei Nove Li, e Yao richiamò e fece crescere presso di sé i discendenti di Zhong e Li, e, non dimenticando il passato, fece sì che si ripristinassero le regole. Con l'avvento delle dinastie Xia e Shang, la posterità di Zhong e Li mantenne l'ordine fra Cielo e Terra, ripartendo e distinguendo i diversi gradi e ranghi.

其在周，程伯休父其後也，當宣王時，失其官受，而為司馬氏。寵神其祖，以取威於民，曰：重寔上天，黎寔下地。遭世之亂而莫之能禦也。

[H] Al tempo dei Zhou, Xiu Fu, Conte di Cheng e loro successore, durante il regno di Re Xuan (827-782 a.C.), perse il controllo degli uffici preposti e divenne Sima,³² tributando ai propri antenati gli onori riservati agli spiriti per guadagnare in autorevolezza presso il popolo, e proclamando: «Chong fu davvero colui che spinse in alto il Cielo, e Li fu quello che spinse in basso la Terra». Nel

³⁰ L'arcaica carica di *Nanzheng* è equiparata da Wei Zhao a quella occupata nell'organigramma del *Zhouli* dal *Situ* 司徒, capo del Ministero della Terra o dell'Educazione. Per quanto concerne l'appellativo *Huozheng*, riferito a Li ed equiparato allo *Zongbo* 宗伯 del *Zhouli* (capo del Ministero della Primavera o dei Riti), Wei Zhao riporta invece la significativa variante *Beizheng* 北正, 'Regolatore del Nord', più simmetrica dal punto di vista dell'orientamento e delle dottrine Yin-Yang, e che compare anche in *Shiji* 130.3285. Sulla questione si veda van Ess, «Sequence of His Honor», 311 nota 2.

³¹ Citato *verbatim*, con parti di E e G, in *Shiji* 26.1256-7 (cf. Pankenier, *Astrology and Cosmology*, 249).

³² Il titolo Sima sarebbe quindi stato adottato come nome di famiglia; vedi *supra*, nota 23. Cf. Lin, «The Image and Status», 402: «He lost his position and became minister of war»; Puett, *To Become a God*, 109: «He lost his office and became part of the Sima clan». La frase è citata *verbatim* in *Shiji* 130.3285 (van Ess, «Sequence of His Honor», 312: «They lost their profession and became the Ssu-ma 司馬 (Marshal) Clan»). Chengbo Xiufu è menzionato anche nell'ode 263 dello *Shijing* 詩經 (*Daya* III.9: Changwu 常武; Karlgren, *The Book of Odes*, 233-5).

mondo ci si trovò quindi a fronteggiare il caos, e nessuno fu più in grado di scongiurarlo.

不然，夫天地成而不變，何比之有？

[1] Se non fosse andata come ho detto, fra un Cielo e una Terra perfettamente strutturati e immutabili, quali prossimità o contatti potrebbero mai sussistere?»³³

33 I quattro caratteri conclusivi sono sibillini, e la traduzione qui fornita non ha alcuna pretesa di essere definitiva. Un punto chiave è il carattere *bi* 比, che oltre all'idea di 'comparazione' può indicare anche 'vicinanza' o 'contatto'; di non facile resa è anche la formula iniziale *buran*, che nega ipoteticamente (oltre che provocatoriamente) tutto ciò che la precede e a cui Taskin (*Go juj*, 260) non rende giustizia: «In realtà non andò così. Dato che Cielo e Terra dopo la loro formazione non sono mai cambiati, come avrebbero potuto [un giorno] avvicinarsi l'uno all'altro?» (Na samom dele bylo ne tak. Ved' posle obrazovanija Neba i Zemlioni ne menjalis' i razve mogli [kogda-nibud'] približat'sja drug kdrugu?); cf. anche Wu, Hu, Li, *Guoyu*, 532: «Se non fosse così, dopo essere stati formati, Cielo e Terra non sono più cambiati, e come potrebbero quindi avvicinarsi o entrare in contatto?» (否则, 天地形成以后不再变化, 怎么能相接近呢?); Huang, *Guoyu quanyi*, 635: «In caso contrario, visto che Cielo e Terra sono già ben formati e non sono mai cambiati, da dove sarebbe venuta la diceria secondo cui Cielo e Terra si sarebbero avvicinati al punto da permettere agli abitanti della Terra di salire al Cielo a loro piacimento?» (不然的话, 天地已经形成就不会再变化, 哪来天地互相靠近地民可以随意登天的说法呢?); Puett, *To Become a God*, 109: «If such had not been the case, then Heaven and Earth would be complete and not altering. How can they be joined together?»; Lin, «The Image and Status», 402: «Were it not so, were heaven and earth perfect and unchanging, what comparisons could be made?».

Bibliografia

- Biot, E. *Le Tch'eu-li ou Rites des Tcheou*. Paris: Imprimerie Nationale, 1851.
- Birrell, A. *Chinese Mythology. An Introduction*. Baltimore (MD); London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bodde, D. «Myths of Ancient China». Kramer, S.N. (ed.), *Mythologies of the Ancient World*. New York: Doubleday & Co., 1961, 369-408.
- Boileau, G. «Wu and Shaman». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65(2), 2002, 350-78. <https://doi.org/10.1017/S0041977X02000149>.
- Chang, I-jen; Boltz, W.G.; Loewe, M. «Kuo yü 國語». Loewe, M. (ed.), *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Berkeley (CA): The Society for the Study of Early China; The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, 263-68.
- Chang, Kwang-chih. *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1983.
- Chang, Kwang-chih. «Shang Shamans». Petersen, W.J.; Plaks, A.H.; Yü, Ying-shih (eds), *The Power of Culture. Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1994, 10-36.
- Chen Zhensun 陳振孫, *Zhizhai shulu jieti* 直齋書錄解題 (Note critiche sul catalogo bibliografico del Zhizhai), c. 1240. Rist. Taibei: Shangwu yinshuguan, 1978.
- De Groot, J.J.M. *The Religious System of China*. Vol. 6, Book 2, *On the Soul and Ancestral Worship*. Leiden: Brill, 1910.
- D'Hormon, A.; Mathieu, R. *Guo yu. Propos sur les Principautés*. Vol. 1, *Zhouyu*. Paris: Collège de France; Institut des Hautes Études Chinoises, 1985.
- Duan Yu 段渝. «*Shanhai jing zhong suojian Zhurong kao*» 山海經中所見祝融考 (Studio sulla figura di Zhurong nello *Shanhai jing*). Xu Nanzhou 徐南州; Duan Yu 段渝; Li Yuanguo 李遠國 (a cura di), *Shanhai jing xintan* 山海經新探 (Nuove indagini sullo *Shanhai jing*). Chengdu: Sichuan sheng kexueyuan chubanshe, 1986, 203-16.
- Dubs, H.H. *The Works of Hsüntze. Translated from the Chinese, with Notes*. London: Arthur Probsthain, 1928.
- Eliade, M. *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1974.
- Fracasso, R. *Libro dei monti e dei mari (Shanhai jing). Cosmografia e mitologia nella Cina antica*. Venezia: Marsilio, 1996.
- Fracasso, R. «Dal mito alla storia. Origini, sovrani predinastici e dinastia Xia». Lippiello, T.; Scarpari, M. (a cura di), *La Cina*. Vol. 1.2, *Dall'età del bronzo all'impero Han*. Torino: Einaudi, 2013, 5-38.
- Fung, Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1, *The Period of the Philosophers (From the Beginning to circa 100 B.C.)*. Transl. by D. Bodde. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1952.
- Gao Ming 高明. *Da Dai Liji jinzhuzhu jinyi* 大戴禮記今註今譯 (Il *Da Dai Liji* con commento e traduzione in cinese moderno). Taibei: Shangwu yinshuguan, 1975.
- Guoyu 國語 (Discorsi degli Stati), ed. Shanghai: Shanghai Guji chubanshe 上海古籍出版社, 1978. Rist. Taibei: Hongye shuju 宏業書局, 1980.
- Huang Yongtang 黃永堂. *Guoyu quanyi* 國語全譯 (Traduzione integrale e commentata del *Guoyu*). Guiyang: Guizhou renmin chubanshe, 1995.
- Hultkrantz, Å. «A Definition of Shamanism». *Temenos*, 9, 1973, 25-37.
- Karlgren, B. «On the Authenticity and Nature of the *Tso chuan*». *Göteborg Högskolas Arsskrift*, 32(3), 1926, 3-65.

- Karlgren, B. «Legends and Cults in Ancient China». *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 18, 1946, 1-332.
- Karlgren, B. «The Book of Documents». *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 22, 1950, 1-81.
- Karlgren, B. *The Book of Odes. Chinese Text, Transcription and Translation*. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1950.
- Knoblock, J. *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. 3, *Books 17-32*. Stanford (CA): Stanford University Press, 1994.
- Legge, J. *The Chinese Classics*. Vol. 3, *The Shoo King*. Hong Kong; London: Lane Crawford; Trübner, 1865.
- Levi, J. *Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- Lin, Fu-shih. «The Image and Status of Shamans in Ancient China». Lagerwey, J.; Kalinowski, M. (eds), *Early Chinese Religion*. Part 1, *Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden; Boston (MA): Brill, 2009, 397-458. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004168350.i-1312.59>.
- Major, J.S. «Research Priorities in the Study of Chu Religion». *History of Religions*, 17(3-4), 1978, 226-43. <https://doi.org/10.1086/462792>.
- Major, J.S. «Characteristics of Late Chu Religion». Cook, C.A.; Major, J.S. (eds), *Defining Chu. Image and Reality in Ancient China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999, 121-43. <https://doi.org/10.1515/9780824862169-010>.
- Maspero, H. «Légendes mythologiques dans le Chou-king». *Journal Asiatique*, 204, 1924, 1-100.
- Mathieu, R. *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne. Traduction annotée du Shanhai jing*. Paris: Collège de France; Institut des Hautes Études Chinoises, 1983.
- Mu Rongyi 慕容翊. *Zhongguo gujin xingshi cidian* 中國古今姓氏辭典 (Dizionario di clan e cognomi della Cina antica e moderna). Harbin: Heilongjiang renmin chubanshe, 1985.
- Nienhauser, W. Jr. (ed.). *The Grand Scribe's Records*. Vol. 5.1, *The Hereditary Houses of Pre-Han China*, part 1. Bloomington (IN); Indianapolis (IN): Indiana University Press, 2006.
- Pankenier, D.W. *Astrology and Cosmology in Early China. Conforming Earth to Heaven*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Puett, M. J. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2002.
- Qu Wanli 屈萬里. *Shangshu jinzhuyi* 尚書今注今譯 (Lo *Shangshu* con commento e traduzione in cinese moderno). Taipei: Shangwu yinshuguan, 1969.
- Qu Wanli 屈萬里. *Shangshu jishi* 尚書集釋 (Lo *Shangshu* con una raccolta di glosse e commenti). Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi, 1983.
- Shanhaijing* 山海經, ed. Sibuy beiyao 四部備要: Hao Yixing 郝懿行, *Shanhaijing jianshu* 山海經箋疏, 1809. Rist. Taipei, Zhonghua shuju, 1972.
- Shaughnessy, E.L. «*Shang shu* 尚書 (*Shu ching* 書經)». Loewe, M. (ed.), *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Berkeley (CA): The Society for the Study of Early China; The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, 376-89.
- Shih, Hsiang-lin; Knechtges, D.R. «*Kuo yü*». Knechtges, D.R.; Chang Taiping (eds), *Ancient and Early Medieval Chinese Literature. A Reference Guide*, part 1. Leiden; Boston (MA): Brill, 2010, 308-11.
- Shisanjing zhushu* 十三經注疏, ed. Ruan Yuan 阮元, 1815. Rist. Beijing: Zhonghua shuju, 1980, 2 voll.

- Taskin, V.S. *Go juj (Reči carstv). Pervod s kitajskogo, vstuplenie i primečanja* [Guoyu (Discorsi dei regni), traduzione dal cinese, introduzione e note di commento]. Moskva: Nauka, 1987.
- van Ess, H. «Sequence of His Honor, The Grand Scribe's Own [History], Memoir 70». Nienhauser, W. Jr. (ed.), *The Grand Scribe's Records*. Vol. 11, *The Memoirs of Han China IV*. Bloomington (IN); Nanjing: Indiana University Press; Nanjing University Press, 2019, 311-69.
- von Falkenhausen, L. «Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China. The Wu Officers in the Zhouli». *Early China*, 20, 1995, 279-300. <https://doi.org/10.1017/s036250280000451x>.
- Waley, A. *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*. London: George Allen & Unwin, 1955.
- Wang Xianqian 王先謙. *Xunzi jijie* 荀子集解 (Raccolta di commenti al Xunzi), 1891.
- Wei Juxian 衛聚賢. *Gushi yanjiu* 古史研究 (Ricerche sulla storia antica). Shanghai: Xinyue shudian, 1928.
- Wilkinson, E. *Chinese History. A New Manual*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2013.
- Wu Guoyi 鄔國義; Hu Guowen 胡果文; Li Xiaolu 李曉路 (a cura di). *Guoyu yizhu* 國語譯注 (Traduzione annotata del Guoyu). Shanghai: Guji chubanshe, 1994.
- Yuan Ke 袁珂. *Gu shenhua xuanshi* 古神話選釋 (Antologia commentata della mitologia antica). Beijing: Zhonghua shuju, 1979.
- Yuan Ke 袁珂. *Shanhai jing jiaozhu* 山海經校注 (Lo Shanhai jing. Revisione testuale e commento). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980.
- Yuan Ke 袁珂. *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian* 中國神話傳說詞典 (Dizionario dei miti e delle leggende cinesi). Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1985.
- Zhang Yiren 張以仁. «Lun Guoyu yu Zuozhuan de guanxi 論國語與左傳的關係» (Considerazioni sui legami fra Guoyu e Zuozhuan). *Lishi yuyan yanjiusuo jikan*, 33, 1962, 233-86.
- Zhang Yiren 張以仁. «Cong wenfa, yuhui de chayi zheng Guoyu Zuozhuan ershu fei yiren suo zuo 從文法語彙的差異證國語左傳二書非一人所作» (Verifica grammaticale e lessicale del fatto che Guoyu e Zuozhuan non sono opera della stessa persona). *Lishi yuyan yanjiusuo jikan*, 34, 1962, 333-66.
- Zhang Yiren 張以仁. «Guoyu bian ming 國語辨名» (Analisi della titolazione Guoyu). *Lishi yuyan yanjiusuo jikan*, 40, 1969, 613-24.
- Zhang Xincheng 張心澂. *Weishu tongkao* 偽書通考 (Studio complessivo sulle falsificazioni letterarie). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1957.
- Zhu Tingxian 朱廷獻. *Shangshu yanjiu* 尚書研究 (Studi sullo Shangshu). Taipei: Shangwu yinshuguan, 1987.

