Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea magistrale

La divinazione nel Giappone Antico

Le applicazioni e i ruoli, con particolare attenzione alle tecniche dello Onmyōdō

Relatrice
Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatore
Ch. Prof. Giovanni Bulian

Laureando
Vincenzo Morselli
Matricola 845905

Anno Accademico
2018 / 2019

Spiral out,

Keep going.

TOOL, Lateralus

Indice

要旨 I
Introduzione III
Definizione del Termine "Divinazione" III
Ruolo della pratica divinatoria V
Studi sulla divinazione in Giappone VII
Obiettivo della presente ricerca X
Divinazione in ambito cinese antico 1
Ossa oracolari 2
Achilleomanzia 7
Wu 10
Interpretazione di fenomeni naturali 13
Almanacchi 19
Conclusioni 22
Divinazione in ambito giapponese 25
Divinatori e Himiko 26
Ossa oracolari: la piro-scapulimanzia 31
Ossa oracolari: la piro-plastromanzia e gli Urabe 35
La posizione dei divinatori 43
Conclusioni 48
Sfaccettature e applicazioni della divinazione: il caso dello Onmyōdō 50
L'interpretazione dei Portenti e la formazione dello Onmyōryō 52
La geomanzia 57
Il Tenmondō 63
Il Rekidō 65
Gli onmyōji non solo come divinatori: il rapporto con le forze maligne e l'aristocrazia Heian 68
Conclusioni 73
Conclusioni 75
Bibliografia 78

要旨

占いというものの定義を挙げるのは簡単なことではない。今までの研究では様々な定義が挙げられてきたが、一般的に占いというのは人間が人間であるからこそ分からないことを神、また超常的な存在の知識を使って其の答えを得ることである。

では、占いの役目は何か。その質問に答えるため、どんな時に占いが使われてきたかを見る。一般的に、人はどの行動を取ったらいいかという質問に答えられない時、占いを使って取るべき行動を決める。此れは特に危険な時行われる。占いを使って公共の合意を作ることで、其れにしたがって一番良い行動を取ることができる。人間ではない存在の力でどの行動を取ったら良いか判断したので、最後には本当は悪い行動を取ったということになっても、責任は誰にもないことになる。其れに、此の判断をするための知識を持っている者が貴族であったら、占いというものは政治的な力を取るための道具にもなる。従って、一般的には占いに関する知識は少ない人数に限定されてきた。

さて、今まで述べたことは古代日本、特に平安時代の場合も適当であるか。実は、ある程度は当てはまるが、本論文では占いには今まで述べた役目だけでなく、それ以上の役割があると証明する。特に、占いは知識を得るための方術だけでなく、神のような存在と通じ合うための方術である。

古代日本には陰陽道というものが有って、元々占いのため飛鳥時代に成立した「陰陽寮」から始まった。しかし、平安時代に入ったら除霊・宥和などのような方術も含むようになった。此の変化は平安時代における占いと関係があると本論文で証明する。

しかし、陰陽道は日本で始まったといっても、使われた方術は元々中国のものであった。従って、陰陽道を理解するためには古代中国における占術を理解しなければならないので、第一章では其れを述べる。

其れに、陰陽道が中国の占術を使ったといっても陰陽道を行った人が持っていた占いのイメージは陰陽寮が成立する前の日本に有った占いのイメージと同じであるといえる。第二章で古代日本に有った占術、またその占術を行った人物のことを述べる。

最後に、三章で陰陽寮の事務（相地・歴道・天文道等）及び平安時代の貴族とその関係を述べる。

　此れにより、占いというものは今まで述べたことより多義性があることを明らかにし、此の後占いについての研究に新しい視点を与え、又は新しい占いの定義を示すことが本論文の一番の希望である。

Introduzione

Definizione del Termine "Divinazione"

Definire ciò che si intende con il termine "divinazione" non è semplice. Vi sono interpretazioni che presentano fra di loro divergenze, ma sommariamente sono concordi sul fatto che essa sia un metodo per ottenere risposte a domande che si pongono al di fuori della comprensione umana[1]. Un esempio di questo può essere la previsione del futuro o la scoperta di ciò che è nascosto tramite l'utilizzo di metodi sovrannaturali o magici.[2] Lisa Raphals offre un'analisi di quello che è l'utilizzo del termine e le sue accezioni all'interno del contesto accademico, fornendo più chiarezza a riguardo:

> Divination is a deliberate search for understanding of the hidden significance of events in the future, present, or past. [...] In some cases it involves two parties: a diviner (with particular gifts, training or even lack of training) and some kind of extra-human contact that makes divination possible. [...] The contact might be indirect, mediated by a system of signs requiring interpretation, for example when questions are put to signs present in nature, but perceptible only to those with appropriate gifts. [...] Some scholars restrict the term "divination" to deliberate activities. Divination can be characterized as a deliberate search for answers, and linked to the production of artificial signs. In this sense it contrasts with oracles that refer to signs already inherent in nature (and interpreted by specialists). It also contrasts with omens: natural phenomena that are visible to all and significant enough to demand explanation. I use the terms divination and mantic activity inclusively to refer to activities seeking to find the meaning of hidden phenomena, objects or events in the past, present, or future.[3]

---

[1]TEDLOCK, Barbara, "Divination as a Way of Knowing: Embodiment, Visualisation, Narrative, and Interpretation", *Folklore*, vol. 112, no. 2, Milton, Taylor & Francis Ltd., 2001, p. 189

[2]FLAD, Rowan K., "Divination and Power: A Multiregional View of the Development of Oracle Bone Divination in Early China.",*Current Anthropology*, vol. 49, no. 3, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, p. 403

[3]RAPHALS, Lisa, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* New York, Cambridge University Press, 2013, pp. 1-2

Come si può notare, già all'interno del solo concetto di divinazione vi è chi escluderebbe determinati casi, come gli oracoli, sulla base del fatto che non rientrano in quelle attività specificatamente svolte volontariamente da un individuo col fine di scoprire quello che Raphals definisce "il significato nascosto". Barbara Tedlock, a sua volta nota come la pratica divinatoria venga spesso suddivisa in quattro categorie a seconda del fattore su cui si basa: auspici, schemi, simboli o trance. Fa quindi convergere questi quattro blocchi in due insiemi riconducibili alla suddivisione di cui parlava Raphals: mediato (irrazionale, naturale) e indotto (razionale, artificiale). Un ulteriore punto da lei evidenziato è che tale categorizzazione è attuata non dai praticanti, bensì dagli osservatori.[4]

All'interno di questa ricerca la distinzione nell'utilizzo del termine di cui parla Raphals non verrà fatta in quanto, nonostante le tecniche impiegate possano differire, il fine, nonché il processo stesso, sono comuni. Per quanto possa sembrare che vi sia una sostanziale differenza fra i segni da interpretare su un piastrone di tartaruga e le parole di una divinità proferite da un oracolo o un medium, entrambi devono essere comunque sottoposti allo scrutinio di un esperto per poter ottenere una risposta. Si terrà comunque presente il differente ruolo ricoperto dai diversi praticanti di divinazione a seconda della natura stessa dell'attività volta alla comprensione del significato nascosto menzionato da Raphals. Negli specifici contesti che verranno presi in esame, quindi, si cercherà di delineare le differenze a livello sociale e/o politico di figure quali ad esempio gli *wu* 巫 e gli esperti in pratiche mantiche della corte nel caso della Cina, così come gli *onmyōji* 陰陽師 e i medium riportati nelle cronache cinesi nel caso del Giappone. Una distinzione fra le pratiche veniva già considerata in ambito ellenico dove gli oracoli erano tenuti in maggior considerazione rispetto a chi si occupava di pratiche mantiche considerabili più "tecniche". I primi erano infatti visti come i portatori diretti della voce della divinità a cui facevano riferimento, risultando di conseguenza più attendibili o comunque maggiormente importanti di quanto non fossero i verdetti di chi osservava e interpretava, ad esempio, le interiora degli uccelli.

[4] TEDLOCK, Barbara, "Toward a Theory of Divinatory Practice", *Anthropology of Conciousness,* vol. 17, no. 2, John Wiley & Sons Ltd, 2006, p. 65

Ruolo della pratica divinatoria

Fornire una semplice definizione del termine "divinazione" non è sufficiente a delineare il ruolo di chi opera in tale ambito. La divinazione non è infatti solo un insieme di tecniche con le finalità precedentemente esplicitate; è anche una componente del panorama sociale e religioso. Park osserva come il processo divinatorio entri in gioco nel momento in cui una situazione richieda, da parte del cliente o comunque del diretto interessato, che può essere tanto un singolo individuo quanto un'intera comunità, una presa d'azione che non è facilmente applicabile. Osserva che:

> Typically, divination is called for in cases of illness and death, and in other life-crises; in the corroboration of a marriage-choice and in individual or collective moves involving some change in social alignments or, perhaps, economic condition; and in situations of loss, calamity, or unresolved conflict, whether on a personal or a much larger scale. For each society in which divination is practised there is, to be sure, a proper list of its occasions; and such a list may say much about the sources of strain in that society.[5]

Prosegue poi proponendo l'idea che la pratica divinatoria entri solitamente in gioco nel momento in cui vi sia un senso di pericolo, con la funzione di eliminarlo o arginarlo. Allo stesso tempo, nel caso in cui l'individuo o il gruppo vittima di tale pericolo ignorino quanto indicato dalla pratica divinatoria o non ne facciano nemmeno utilizzo, vi potrebbero essere forti ripercussioni su di essi.[6] Per Park, quindi:

> Divinatory procedure, whether 'objective' in quality or merely inter-subjective, constitutes a technique for establishing an effective consensus upon a rather particular project. If that project be conceived in its entirety by the client prior to his seeking the corroboration and quasi-religious sanction of the diviner, the requirement to divine yet proves an obstacle to him. […] But more often, I judge, a client's 'project' is but vaguely formed; he has a grievance or cause for acute anxiety but no clear path before him. Then divination may act as a decision-making mechanism by taking the matter, as it were, out of the client's hands. […] Paradoxically, divination appears to have a derandomizing function; establishing consensus, it renders action more predictable and regular. We have

[5]PARK, George K., "Divination and Its Social Contexts.",*The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 93, no. 2,Londra, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1963, pp.195-196

[6] ibidem.

> thus come to the point of regarding divination as a practice closely related to the problem of controlling and channelling public opinion and belief; and thus we come close to the more general subject of ritual and its sociological meaning. Ritual occasions presuppose an underlying consensus; and by demonstrating that consensus in a dramatic fashion they strengthen it.[7]

Facendo rientrare la divinazione nella sfera del rituale, quindi, Park le fornisce un ruolo, o meglio un potere sociale. Su questo punto si esprime anche Rowan Flad, che non a caso la definisce "a source of social power that can be operationalized at different levels in a social system".[8] Proprio in funzione di ciò la conoscenza necessaria all'applicazione di queste pratiche viene limitata a determinati individui, e il loro ruolo sociale può essere determinato dal grado d'accesso a essa.[9] Se però questi ultimi fanno parte della classe dominante e se come suggerisce Park si è disposti a considerare la divinazione come rituale, è allora forse possibile parlare di quello che Catherine Bell definisce "rituale politico":

> Political rituals, the last category explored in this section, indicate the way in which ritual as a medium of communication and interaction does not simply express or transmit values and messages but also actually creates situations. [...] they create power in the very tangible exercise of it. In most societies, rituals are multiple and redundant. They do not have just one message or purpose. They have many, and frequently some of these messages and purposes can modify or even contradict each other. Nonetheless, ritual practices seek to formulate a sense of the interrelated nature of things and to reinforce values that assume coherent interrelations, and they do so by virtue of their symbols, activities, organization, timing, and relationships to other activities. Yet rituals seem to be invoked more in some situations than others. What might these situations have in common? It appears that ritual is used in those situations in which certain values and ideas are more powerfully binding on people if they are deemed to derive from sources of power outside the immediate community.[10]

Raphals a sua volta, concepisce la divinazione in modo duplice: un insieme di attitudini mentali e uno di istituzioni sociali. Le pratiche simboliche dei divinatori e la logica su cui si basano

[7] Ibid. p. 199-200

[8] FLAD, Rowan K., "Divination and Power: A Multiregional View of the Development of Oracle Bone Divination in Early China", p. 403

[9] Ibidem.

[10] BELL, Catherine, *Ritual Perspectives and Dimensions,* Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 136

impongono la propria razionalità, nonché legittimazione sul tessuto sociale e intellettuale delle società cui appartengono. Riconoscere questo ruolo della divinazione porta però a chiedersi quali strati sociali siano di preciso influenzati da essa e quale possa essere la posizione occupata da chi la pratica. Raphals pone l'esempio del mondo omerico, in cui gli operatori in questione svolgevano il proprio lavoro per il bene della comunità, venendo quindi considerati una normale componente del tessuto sociale.[11]

Studi sulla divinazione in Giappone

Osservare se quanto esposto finora sulla divinazione sia applicabile al contesto del Giappone antico è uno degli obiettivi della presente ricerca. Prima di approcciarsi a ciò, si devono però considerare brevemente anche alcuni studi sul tema divinatorio relativi al Giappone contemporaneo per capire quale sembra essere il concetto vigente. Il primo è di Suzuki Kentarō, il quale ha analizzato la divinazione inserita all'interno di un contesto urbano, nel 1995.

All'interno della propria ricerca egli ha analizzato come vi sia un'ampia varietà di canali che offrono servizi relativi alla divinazione e come questi siano utilizzati in larga misura da giovani donne. I dati che riporta risultano particolarmente interessanti in quanto dimostrano innanzitutto la fiducia dei soggetti presi in esame nei confronti della divinazione (Suzuki riporta che in più del 70% dei casi risulta avere un minimo di influenza sulla vita quotidiana), oltre alla presenza di un consenso generale fra i fruitori di questi servizi, relativo all'affidabilità della pratica divinatoria, [12] il che combacia con quanto esposto precedentemente riguardo la connessione fra divinazione e creazione di un consenso.[13]

Queste considerazioni portano necessariamente a domandarsi quale ruolo si possa ascrivere alla pratica divinatoria in questo contesto. A tal proposito Suzuki fa diverse osservazioni:

---

[11]RAPHALS, Lisa, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* p. 4

[S] SUZUKI, Kentarō, "Divination in Contemporary Japan: A General Overview and an Analysis of Survey Results", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 22, no. 3/4, 1995, pp. 256-257

[13] Va comunque notato che la situazione analizzata da Suzuki considera anche l'influenza che i media possono aver avuto sulla creazione di questo consenso, rendendo la questione forse più complessa e ricca di sfaccettature rispetto ad altri contesti sociali.

> It has often been pointed out that one role played by divination is that of counseling. According to this explanation, divination helps alleviate feelings of psychological uncertainty. Fortune-tellers function as street counselors, helping their clients avoid or overcome mental crises by means of their skilled manner and helpful advice. Self-cast divinations serve much the same purpose, as do the divination columns in the printed media, aiding the attainment of peace of mind and positive attitude.[14]

Anche in questo caso si può vedere una corrispondenza con quanto esposto precedentemente riguardo al ruolo della divinazione: permette al cliente di poter prendere una decisione senza doversi addossare la responsabilità del risultato. Così facendo il processo divinatorio sembra quindi fornire sicurezza a chi vi fa ricorso.

La seconda considerazione di Suzuki mette però in guardia dall'attribuire alla divinazione quest'unica funzione:

> It would be a mistake, though, to conclude that counseling is the only thing that people who visit a fortune-teller are seeking. Divination is fundamentally a technique for obtaining, through a mysterious means, information that is not available through normal perception, a technique for eliciting advice, seeing the future, and discovering hidden explanations. […] People do not visit a divination hall primarily to receive counseling from a fortune-teller, but rather to hear the narrative woven by the fortune-teller.[15]

Quando Suzuki parla di "information that is not available through normal perception", intende informazioni riguardanti il soggetto che fa ricorso alla divinazione, ignote allo stesso. La divinazione, gli permetterebbe in un certo senso di conoscersi più accuratamente, in modo che questo gli permetta di capire al meglio cosa desidera, cosa potrebbe un cambiamento significare per esso, quali possano essere le proprie mancanze e che direzione dovrebbe prendere per decisioni future.[16] Ciò che si evince da questo è che la divinazione viene utilizzata anche come strumento di conoscenza personale per poter avere quante più informazioni possibili per poter prendere la decisione migliore, il che la renderebbe estremamente personalizzata. Questo risulta essere in linea con quanto già detto, poiché permette al cliente di attingere a conoscenze

[14] SUZUKI, "Divination in Contemporary Japan…", p. 261

[15] Ibidem.

[16] Ibid. p. 263

altrimenti celate e incomprensibili, mantenendo al contempo il processo di "perdita di responsabilità". Questo è riscontrabile in una delle caratteristiche della divinazione descritte dall'89% dei soggetti presi in esame da Suzuki, ovvero "Fornire la spinta necessaria a realizzare qualcosa che già si voleva fare".[17]

Il secondo studio che verrà preso in esame è stato condotto da Massimo Raveri e concerne il valore divinatorio attribuito a determinati rituali in cui è presente una lotta, il cui è risultato fornisce la conoscenza del futuro. Il primo caso che egli prende in esame riguarda una lotta che coinvolge la comunità, lo *tsunahiki* 綱引き (tiro alla fune):

> Due gruppi di persone si pongono alle estremità di una corda di paglia intrecciata (*shimenawa*) e, tirando in direzioni opposte, cercano di costringere l'avversario ad oltrepassare la linea di demarcazione. Alla vittoria dell'una o dell'altra parte viene abbinato il responso divinatorio che sempre riguarda il comune problema del raccolto a venire.[18]

Aggiunge che in antichità il risultato era probabilmente aperto, mentre in un contesto contemporaneo non è questo il caso: il risultato viene sempre considerato come positivo, rendendo quindi difficile definire questa lotta come una gara vera e propria o una divinazione effettiva.[19] Raveri osserva inoltre come sia sempre la parte "debole", o comunque posta in posizione liminale, a vincere e portare di conseguenza un risultato positivo per la comunità, spiegando che ciò avviene in quanto un risultato che porta "disordine" (la vittoria del gruppo sociale liminale o debole) necessita di un corrispettivo resoconto "buono", "normale" (un raccolto abbondante) per poter ristabilire l'ordine sociale.[20]

Il rito divinatorio descritto presenta il valore sociale associato alla pratica già osservato in precedenza, pur non fornendo specificatamente una direttiva per la presa d'azioni migliore da parte della comunità in quanto il risultato è prefissato. Nel caso vi fosse un responso negativo, si ricorrerebbe nuovamente al processo divinatorio per conoscerne le cause e gli eventuali rimedi.[21] Il risultato prefissato può essere comunque visto come espressione della

[17] Ibidem.

[18] RAVERI, Massimo, "Lotte e gare rituali come tecniche di conoscenza nella cultura giapponese", *Annali della facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari*, vol. 20.3, 1981, pp. 223-224

[19] Ibid. p. 224

[20] Ibidem.

[21] Ibid. p. 227

capacità della pratica divinatoria di eliminare elementi di casualità, così com'è stata descritta da Park.

Il secondo esempio di rituale divinatorio preso in esame da Raveri riguarda una competizione fra un lottatore di *sumō* 相撲 e un *kami* 神. In essa si ha la vittoria di quest'ultimo, che ancora una volta indica un raccolto abbondante. Vi sono diverse varianti di questo rito, ma sembrano presentare uno schema ricorrente e, anche in questo caso, pare che il risultato in passato non fosse prefissato.[22]

Ciò che si può intravedere in queste due tipologie di rito è che il processo divinatorio incorpora dentro di sé una specie di "contrattazione": nel primo caso una vittoria che ribalta momentaneamente l'ordine sociale viene compensata da un resoconto che andrà a vantaggio della stessa società, mentre nel secondo si ha uno scontro con una divinità, che vince dimostrando la propria superiorità, ma garantendo così la sopravvivenza degli sconfitti.

Obiettivo della presente ricerca

Alla luce delle considerazioni fatte fino a questo punto, la presente ricerca si pone le seguenti domande: quale ruolo ebbe la divinazione in Giappone fino alla fine del periodo Heian 平安 (794 – 1185)? Quali caratteristiche la contraddistinsero, chi la praticava e quali implicazioni ebbe tutto ciò sull'effettivo significato del termine quando applicato al contesto preso in esame? Per poter fornire delle risposte a queste domande, verrà preso in esame il caso dello Onmyōdō 陰陽道 come esempio più significativo della dinamicità della pratica divinatoria e della sua capacità di inserirsi in diversi contesti influenzandoli e venendo a sua volta influenzata.

Per poter fare ciò risulta tuttavia necessario fornire un'immagine dell'insieme di conoscenze e pratiche dal quale lo Onmyōdō attinse al momento della propria formazione. All'interno del primo capitolo si fornirà pertanto un'analisi di alcune delle più significative tipologie di divinazione presenti nella Cina antica e del primo periodo imperiale. Questo risulta necessario in quanto le conoscenze che vennero introdotte in Giappone dal continente influenzarono fortemente il pensiero e le pratiche già presenti.

Nel secondo capitolo verrà di conseguenza analizzato il panorama divinatorio presente in Giappone fino all'inizio del periodo Heian. Si cercherà di delineare quale fu la concezione di

[22] Ibid. pp. 226-227

divinazione e divinatore, basandosi principalmente su fonti cinesi e, in secondo luogo, su testi scritti successivamente in Giappone. Inoltre, si fornirà uno sguardo iniziale su come determinate conoscenze introdotte dal continente andarono a influenzare quelle autoctone, venendo strumentalizzate e influenzando le dinamiche di potere presenti presso la corte imperiale.

Il terzo capitolo, infine, verterà sull'analisi dello Onmyōdō, un insieme di pratiche inizialmente divinatorie che ebbe origine grazie soprattutto all'influenza cinese all'inizio del periodo classico in Giappone e che, con l'avvento del periodo Heian, inglobò al suo interno pratiche per entrare in relazione con entità appartenenti al mondo sottile. Quest'ultima caratteristica risulterà fondamentale per poter arrivare a definire cosa si possa intendere con divinazione all'interno del suddetto contesto storico, nonché il ruolo che quest'ultima esercitò nel panorama politico, sociale e religioso.

Definendo con più precisione cosa si possa considerare divinazione all'interno del periodo storico che verrà preso in esame, si cercherà anche di fornire spunti relativi alle varie considerazioni che si possono fare nel momento in cui ci si approccia allo studio di questo tema.

Divinazione in ambito cinese antico

Fornire un panorama completo delle pratiche divinatorie e del loro significato in Cina non solo si distanzierebbe dall'obiettivo principale di questa ricerca, ma richiederebbe uno studio eccessivamente lungo e, con ogni probabilità, non soddisfacente. All'interno tanto di questo capitolo quanto dei successivi, verranno pertanto presi in esame solo alcuni aspetti dell'universo divinatorio cinese, considerando un periodo storico compreso fra le dinastie Shang 商 (ca. 1600 a. C. - ca. 1046 a. C.) e Tang 唐 (618 d. C. - 907 d. C.). Il motivo di questa scelta deriva dal fatto che proprio in tali periodi si svilupparono le pratiche che successivamente divennero d'uso in Giappone o influenzarono comunque quelle già presenti.

Michael Loewe, parlando di divinazione in Cina, ne cita tre tipologie dalla particolare importanza:

> The roasting of animals' bones or turtles' shells and the induction of cracks upon their surfaces; the cast of the stalks of the yarrow plant as a means of forming linear patterns or hexagrams; and the recognition of inherent properties in the land with a view to determining its propensities for good or evil.[1]

Si tratta rispettivamente di piro-osteomanzia (piro-scapulimanzia nel caso specifico di scapole animali e piro-plastromanzia per i piastroni di tartaruga, resa generalmente dal termine *bu,* 卜), achilleomanzia (*shi* 筮*)* e geomanzia (*fengshui* 風水. Quest'ultima non verrà presa in esame nel presente capitolo in quanto di costituzione più tarda).

Come si cercherà di dimostrare, l'utilizzo di ossa oracolari e quello di steli d'achillea furono pratiche profondamente legate all'ambito della corte, dove ricoprirono grande importanza soprattutto riguardo alla gestione dello stato.

Ogni pratica divinatoria aveva ovviamente la propria logica a cui fare riferimento nonché i propri metodi, ma qualunque quest'ultimi fossero, in generale la divinazione cinese, secondo

[1]LOEWE, Michael, "China", in BLACKER, Carmen & LOEWE, Michael (a cura di), *Oracles and Divination,*Londra, George Allen &Unwin Ltd, 1981, p. 38

Raphals, "attempted to locate consultors in a cosmic system of temporalcycles of good and ill auspice. […] Chinese methods are located within a tacit or explicit cosmic system ".[2]

Ossa oracolari

L'utilizzo di ossa animali sottoposte a un qualche tipo di lavorazione tramite l'applicazione del fuoco è una pratica riscontrabile in diverse parti del mondo, dalle popolazioni del Canada a quelle della steppa mongola. In generale le risorse primarie per tale pratica provenivano da mammiferi quali bovini, ovini, suini, cervidi, foca, cane, lepre, lince, volpe, castoro, cammello e porcospino.[3] L'innovazione portata dai divinatori Shang fu quella di aggiungere a questa lista i piastroni di tartaruga. Mentre l'utilizzo delle ossa di mammiferi cadde in disuso nel successivo periodo Zhou 周 (ca. 1045 a. C. – 256 a. C.), a favore di un incremento nell'utilizzo dell'achilleomanzia, i piastroni di tartaruga continuarono a essere utilizzati e lo sono con ogni probabilità tutt'oggi in alcune zone asiatiche.[4]

Perché la scelta ricadde proprio sui piastroni di tartaruga non è perfettamente chiaro, ma Loewe propone due ipotesi a riguardo. La prima, è che la motivazione principale fu la lunga durata della vita dell'animale in questione, il più longevo conosciuto dai cinesi del tempo. La pratica divinatoria doveva trascendere la vita umana e cercare la verità all'interno di corpi dotati di permanenza, quali ad esempio gli astri. Al rettile, che secondo il pensiero di allora poteva arrivare a vivere anche tremila anni, veniva riconosciuta tale permanenza, rendendolo quindi uno strumento ideale per prognosticare. La seconda ipotesi guarda più alla forma dell'animale in sé: una calotta concentrica (il guscio) posta sopra a un piano squadrato. Questo riporta immediatamente alla mente la struttura dell'universo così come era concepito, il cielo come una cupola posta sopra alla terra piatta. La tartaruga risultava quindi essere un modello del cosmo.[5] A quest'ultimo punto si potrebbe aggiungere che a essere utilizzati furono principalmente i piastroni, corrispondenti quindi alla sfera abitata dagli umani. Vi è la possibilità che la scelta fosse dovuta a un desiderio di sondare ciò che concerneva il mondo

[2] RAPHALS, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, p. 128

[3] FRACASSO, Riccardo, "Divinazione e religione nel tardo periodo Shang", *La Cina. Dall'età del bronzo all'impero Han*, Torino, Einaudi, vol. 1.2, 2013, p. 549

[4] Ibidem.

[5] LOEWE,"China", pp. 45-46

mortale, a cui la parte in esame corrispondeva: determinati segni sull'animale corrispondevano a determinati avvenimenti sul mondo, in una corrispondenza di microcosmo e macrocosmo. Ovviamente, tale osservazione pone una domanda: perché dunque sono stati ritrovati dei gusci utilizzati? Possono essere avanzate due ipotesi. La prima, è che i divinatori fossero, seppur di rado, interessati a divinare questioni non direttamente connesse alla sfera terrestre, bensì a quella celeste. Da questo, la scelta di utilizzare una parte dell'animale che corrispondesse alla volta del cielo.[6] La seconda, più pragmatica e di fatto improvabile per mancanza di fonti a riguardo, è che l'utilizzo fosse dovuto a una penuria di piastroni. Questo, ovviamente, sarebbe nettamente in contrasto con quanto supposto da Loewe, in quanto andrebbe contro la motivazione base per l'utilizzo di una determinata parte dell'animale. Come fanno notare Vollweiler e Sanchez, tuttavia:

> People are constantly manipulating the supernatural, as well as the natural world, to satisfy immediate needs and wants. Individuals do such things as substitute worthless wild cucumbers for oxen normally required for sacrifice (Nuer) and cheat ancestors for yams when supplies are low (Trobriand Islanders), and do not appear to be so victimized by habits as Moore would have it".[7]

Per quanto si voglia sondare il significato che sta alla base di determinate decisioni e per quanto si voglia cercare di schematizzare una determinata pratica, ponendole così dei limiti, bisogna essere comunque pronti ad ammettere che possano esservi zone grigie, con al loro interno eccezioni alla regola. Queste sono tuttavia mere speculazioni, la cui conferma potrebbe mai giungere.

Se non abbiamo dati certi riguardo l'origine di questa pratica, il laborioso processo è conosciuto e descritto da diversi studiosi. La tartaruga, preferibilmente femmina in quanto dotata di un piastrone dallo spessore più uniforme nonché dalla superficie maggiormente liscia[8], veniva immersa in calderoni d'acqua riscaldata e così uccisa. Il corpo veniva quindi

---

[6] Riguardo a questa teoria non vi sono fonti che la provino in modo diretto. Come si potrà però vedere nel capitolo successivo, in Giappone sembrava esservi questo tipo di concezione. Considerando che la pratica di utilizzare i piastroni di tartaruga venne quasi sicuramente introdotta dalla Cina, è possibile che anche questa visione fosse stata importata con la tecnica.

[7] VOLLWEILER, Lothar Georg, and ALISON, B. Sanchez. "Divination: 'Adaptive' from Whose Perspective?" *Ethnology*, vol. 22, no. 3, 1983, p. 195

[8] KEIGHTLEY, David N., *Sources of Shang history : the oracle-bone inscriptions of bronze age China*, Berkley, University of California Press, 1978, p.9

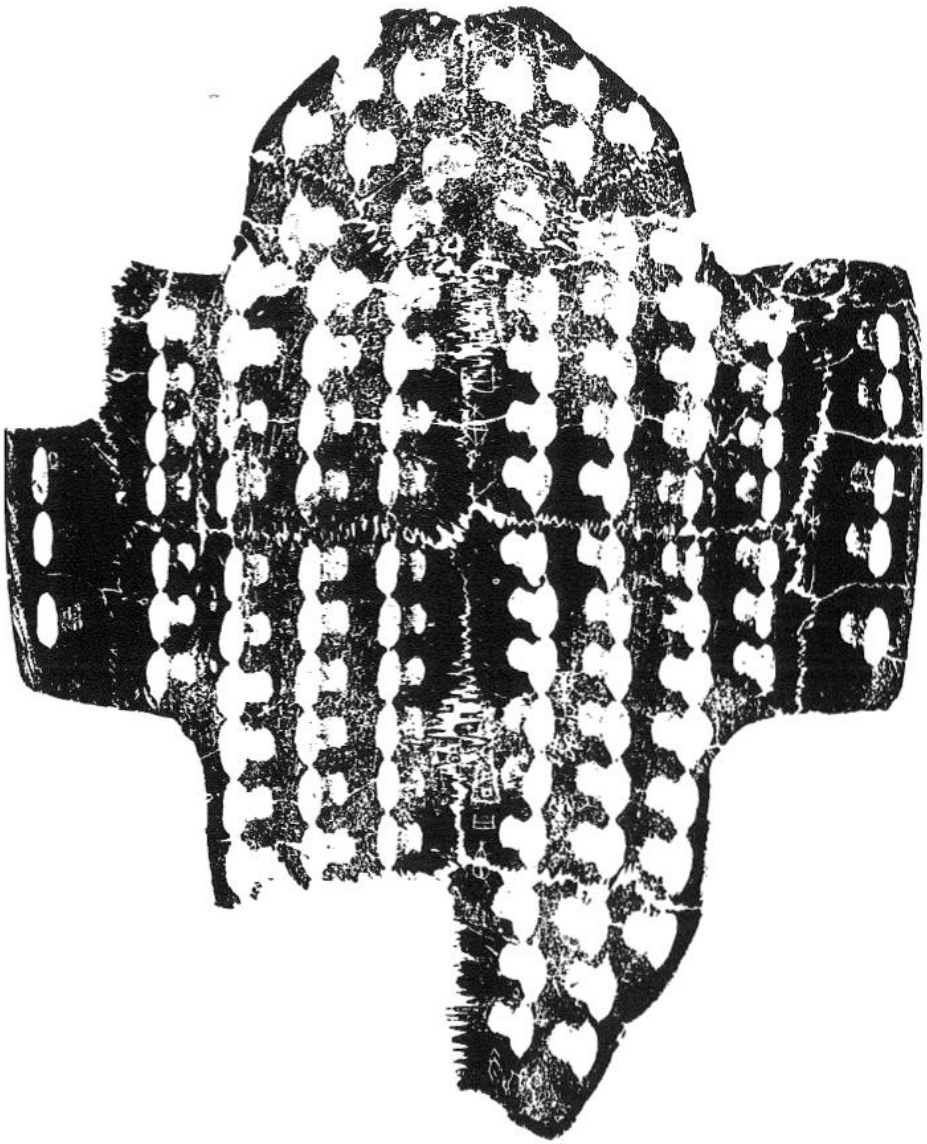

Figura 1. Esempio di piastrone usato in un rituale divinatorio. (KEIGHTLEY, David N., Sources of Shang history: the oracle-bone inscriptions of bronze age China, p. 185)

estratto e guscio e piastrone separati, per poi essere ulteriormente ripuliti e sagomati. Venivano poi scavati degli incavi sul retro dell'osso o del guscio, necessari a facilitare l'applicazione successiva di una punta arroventata. Gli strumenti utilizzati per quest'ultimo passaggio non sono ancora certi, ma è probabile che si trattasse di punte in bronzo o in pietra, oppure di coltelli in giada. Sono stati inoltre ritrovati incavi di forme differenti, i quali potrebbero essere degli indicatori del periodo a cui determinati reperti possano appartenere. La fase finale, di divinazione vera e propria, prevedeva l'applicazione di una fonte di calore all'interno delle sezioni scavate, in modo da poter provocare delle incrinature sul lato opposto.[9] Quest'ultime

[9] FRACASSO, "Divinazione e religione nel tardo periodo Shang", pp. 552-553

erano interpretate dal divinatore (probabilmente il sovrano stesso), basandosi forse sulla loro frequenza, forma o altre caratteristiche che non ci è purtroppo dato sapere.[10]

Un ulteriore punto di interesse è il fatto che nonostante le tartarughe fossero allevate in loco, per sopperire alla necessità di materiale, gusci e piastroni venivano anche ricevuti da territori esterni, con dati che ci confermano anche la consegna di svariate centinaia di esemplari.[11] Questo riconferma l'importanza di tale pratica, da un lato perché palesemente utilizzata di frequente, dall'altro perché i materiali per la sua applicazione erano ritenuti talmente importanti da poter rientrare nei tributi.

Sulle ossa a volte venivano inoltre riportate delle scritture. Queste generalmente potevano descrivere il motivo della divinazione, la risposta o comunque l'interpretazione data dal divinatore, cosa fosse successivamente successo, se ciò che era stato prognosticato si fosse quindi avverato o meno e dati quali la provenienza della materia prima e l'identità di chi si fosse occupato dell'attività. Le iscrizioni potevano variare in lunghezza nonché in numero ed erano generalmente ripassate con della pigmentazione nera o rossa.[12] Fracasso fa rientrare tutte queste informazioni all'interno di quattro differenti sezioni:

a) Preambolo, a volte omesso o abbreviato. Indica la data ciclica e il nome del divinatore (dal V periodo in poi quest'ultimo fu quasi esclusivamente il sovrano). Nel caso in cui la divinazione avvenisse al di fuori della capitale, il luogo e il mese erano a loro volta riportati.
b) La questione, posta generalmente nella versione positiva e negativa (es. Pioverà / Non pioverà).
c) Il pronostico, la cui enunciazione spettava quasi esclusivamente al sovrano o talvolta a un principe suo figlio.
d) Una verifica, riportata di rado, che andava a confermare quanto previsto dal sovrano.[13]

Questa serie di informazioni ci permette a sua volta di conoscere, o almeno ipotizzare, ulteriori aspetti della vita religiosa Shang. La data presente nella sezione a), ad esempio, poteva essere

[10] LOEWE, "China", p. 43

[11] KEIGHTLEY, *Sources of Shang history: the oracle-bone inscriptions of bronze age China*, pp. 11-12

[12]LOEWE, "China", pp. 43-44

Va precisato che la pratica di fornire una colorazione non era limitata alle iscrizioni, vi sono infatti casi in cui le incrinature stesse venivano colorate, specie nel caso di quelle applicate sui piastroni in cui il passare del tempo ne causava un riassorbimento.

[13] FRACASSO, "Divinazione e religione nel tardo periodo Shang", pp. 555-556

riportata con un sistema sessagenario a "rami e tronchi". Questo andava a formare un ciclo di sessanta giorni suddivisi in dieci settimane. L'importanza di ciò sta nel fatto che a determinati giorni erano assegnati determinati antenati; basandosi quindi sulle ossa oracolari si può riscontrare come vi fosse una regola generale secondo la quale i culti relativi agli antenati fossero officiati nei giorni a loro corrispondenti. [14] Questo a sua volta, se tenuto in considerazione quando si prende in esame la sezione b), ci permette di ipotizzare che determinate questioni fossero poste a specifiche forze, limitando quindi gli argomenti sottoponibili alla divinazione a determinati giorni.

Sempre riguardo la sezione b), è possibile che l'atto di incidere determinate parole avesse non solo la funzione di porre un quesito a forze superiori, ma anche, in un certo qual modo, di influenzare quest'ultime, assumendo quindi un ruolo "magico". [15] Keightley a tal proposito fa particolare riferimento a quelle iscrizioni che non si presentano nella duplice forma positiva-negativa. Si presentavano invece in forma negativa ("per tutto il giorno non incontreremo del forte vento") e riportavano in generale il risultato sperato. Questo tipo di divinazioni, che erano ripetute per poter sondare la sorte della settimana che avrebbe seguito, potevano quindi essere preghiere rituali volte a proteggere da eventuali influenze negative. [16] La possibilità di influenzare in questo modo il volere dei poteri superiori, nonché il futuro, garantendo ad esempio un buon raccolto o una vittoria militare, conferivano al sovrano contemporaneamente un enorme potere magico e di conseguenza politico, nonché la legittimazione necessaria a esso.[17]

Le questioni possono inoltre gettare luce su quelli che erano gli argomenti nei confronti dei quali gli Shang sentivano maggiore ansia. Molte di esse riguardavano infatti temi come i giorni più propizi per officiare un sacrificio, l'andamento del raccolto, fattori meteorologici quali pioggia e vento, fortune legate al sovrano o comunque alla sua famiglia, esiti di battute di caccia, campagne militari o costruzione di nuovi insediamenti. [18] Ciò che si può notare immediatamente da questo insieme di domande è il loro stretto legame col rapporto fra le entità

[14] ENO, Robert, "Shang state religion and the pantheon of the oracle texts", in LAGERWEY, John & KALINOWSKI, Marc (a cura di), *Early Chinese Religion*, Leiden, Brill, vol. 1, 2009, pp. 41-102

[15] Faccio uso di parole quali "magico" o "magia" per pura comodità, in modo completamente neutrale, senza le varie implicazioni spregiative di "superstizione" che vengono spesso legate a questi termini.

[16] KEIGHTLEY, David N., "Shang Divination and Metaphysics", *Philosophy East and West*, vol. 38, no. 4, 1988, p. 372

[17] KEIGHTLEY, David N. "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture." *History of Religions*, vol. 17, no. 3/4, 1978, p. 213

[18] LOEWE, "China", p. 44

superiori e il sovrano. Innanzitutto, sondavano essenzialmente ambiti in cui un andamento positivo o negativo era fortemente influenzato dall'attività dei numi, la cui benignità dipendeva dalla corretta esecuzione dei riti per gli antenati da parte del monarca. Le risposte a queste domande avevano quindi il diretto fine di determinare se l'operato del sovrano fosse corretto o meno. Secondariamente, il fatto stesso che le previsioni enunciate da questi si rivelassero veritiere, indicava la sua capacità di interagire con gli spiriti. Keightley nota come è possibile che l'assenza della conferma d) in alcune ossa oracolari possa essere dovuta al fatto che non vi sia stato un riscontro, che la previsione si sia quindi rivelata errata. Non riportando il fallimento del sovrano non si ledeva quindi la sua figura, nonché l'autorità. Riportare l'avvenuta verifica della previsione, al contrario, rafforzava la posizione del monarca, rendendo le ossa una "forma primitiva di legittimazione storica"[19] più che uno strumento effettivo di divinazione, e proprio per questo Keightley le definisce "display inscriptions".[20]

Divinare tramite ossa oracolari, nonostante questo evidente peso politico, non sembrava essere tuttavia un'attività esclusiva del sovrano. Diverse evidenze ci dimostrano dopotutto come anche il principe stesso potesse assolvere tale compito, seppur con peso ben diverso. Gli ambiti da egli toccati erano infatti in numero minore rispetto a quelli del monarca; non si interessava ad esempio dell'andamento del raccolto, e quand'anche coincidessero, i numi a cui faceva riferimento erano in numero ridotto e le questioni erano approcciate con carattere più personale.[21]

Achilleomanzia

Come già enunciato precedentemente, la divinazione tramite ossa oracolari proseguì anche dopo la dinastia Shang, utilizzando quasi esclusivamente piastroni di tartaruga. Al contempo, tuttavia, prese piede anche l'utilizzo di rami d'achillea per sondare il futuro. Quest'affermazione può però essere fatta solo sulla base di fonti scritte che riportano tale tecnica. La pianta non lascia dopotutto nulla che possa essere ritrovato dagli archeologi, di conseguenza non si può escludere che questa pratica fosse già in uso in periodi precedenti, ma sia stata "canonizzata" o

[19] KEIGHTLEY, "Shang Divination and Metaphysics", p. 373

[20] Ibid. pp. 372-373

[21] ENO, "Shang state religion and the pantheon of the oracle texts", pp. 77-81

le sia stata comunque conferita importanza a partire dal periodo Zhou.[22] Se come osserva Loewe la piro-osteomanzia, essendosi affermata e sviluppata in un periodo ben anteriore a quello in cui vissero i grandi maestri e pensatori, non fu influenzata in particolar modo dagli scritti e gli insegnamenti di quest'ultimi[23] lo stesso non risulta vero per l'achilleomanzia, che fu in effetti particolarmente legata a testi quali lo *Yijing* (ca. X secolo a. C.), le cui linee continue o interrotte che formano i vari esagrammi sembra abbiano avuto origine dagli steli lunghi e corti.

Anche in questo caso, non è ben chiaro perché proprio questa pianta sia stata scelta per divinare. Loewe riporta che le motivazioni possano essere più o meno le stesse che condussero alla scelta della tartaruga. In aggiunta a ciò, la molteplicità di gambi che hanno origine dalla stessa radice e la lunghezza degli stessi avrebbero contribuito al conferimento di caratteristiche speciali a questa pianta.[24]

Il procedimento consisteva sostanzialmente nel conteggio, tramite determinate procedure, degli steli d'achillea, in modo da poter generare una determinata sequenza di numeri. Quest'ultima serviva a fornire un esagramma, tratto dallo *Yjing*, necessario per avere la propria risposta. Nello specifico, l'attività ci viene riportata da Raphals:

> One stalk of the initial fifty is removed and not used further. Then a sequence of counts is used to generate each of the six lines of the hexagram: (1) The remaining 49 stalks are divided into two groups at random. (2) One stalk is taken from the right-hand group and placed between the last two fingers of the left hand. (3) The left-hand group is counted off by fours until four or fewer remain. These remaining stalks are placed between the next two fingers of the left hand. (4) The right-hand group is counted off in the same manner. The stalks left over are added to the stalks in the left hand and counted to tally the first number which is either 5 or 9. They are then put aside. The groups of four are reassembled and this procedure is repeated to generate a second number, which is either 4 or 8. The groups of four are again reassembled and the process I repeated a third time to generate a third number, again either 4 or 8. The sum of these three numbers is the first "change." These numbers are then converted: 8 or 9 to 2 and 4 or 5 to 3. The sum of the three converted numbers is either 9 (old yang), 6 (old yin), 7 (young yang), or 8 (young yin).

[22] Kalinowski in effetti afferma che questa tecnica possa esser fatta risalire agli Shang. KALINOWSKI, Marc, "Diviners and astrologers under the Eastern Zhou. Transmitted texts and recent archaeological discoveries", in LAGERWEY, John & KALINOWSKI, Marc (a cura di), *Early Chinese Religion*, Leiden, Brill, vol. 1, 2009, p. 342

[23] LOEWE, "China", p. 42

[24] LOEWE, Michael, "Divination by Shells, Bones and Stalks during the Han Period", *T'oung Pao*, vol. 74, no. 1/3, 1988, pp. 86

> This entire sequence is repeated five more times to generate the six lines of the hexagram.[25]

Non è tuttavia possibile affermare con certezza se questa descrizione fosse completamente veritiera. Come osservano Cook e Zhao, già all'interno del *Zhouli*[26] sono elencati nove tipi diversi di divinazione tramite gli steli d'achillea.[27]

L'utilizzo dell'achilleomanzia sembra comunque esser stato introdotto come complementare alle ossa oracolari, per poterne confermare ulteriormente il verdetto. In verità, la situazione sembra fosse più complessa e a seconda delle fonti prese in esame può addirittura risultare che esistesse una determinata gerarchia fra le due tecniche, che vedeva la piro-plastromanzia in posizione superiore. Un passaggio viene in particolare preso in esame da Loewe, che osserva come l'utilizzo di rami d'achillea non fosse appannaggio dell'imperatore, bensì dei capi dei vari stati, che però non ricorrevano a tale metodo quando fuori dal proprio dominio.[28] Facendo riferimento a ciò, si potrebbe pensare che, essendo la piro-plastromanzia uno strumento usato dal sovrano, avesse un'innata importanza superiore. Sembra tuttavia che per decisioni di grave importanza relative allo Stato, si ricorresse prima all'achilleomanzia e successivamente ai piastroni.[29] Vi sono inoltre prescrizioni su come utilizzare la divinazione tramite la tartaruga per poter determinare il momento adatto alla sepoltura, così come regole necessarie alla scelta del luogo per la stessa, tramite però gli steli d'achillea.[30] Si ricorreva a questo metodo anche in casi quali la necessità di determinare la data per i servizi religiosi o sacrifici animali per gli antenati, ma in entrambe le eventualità solo quando si trattava di riti di importanza minore, [31] suggerendo nuovamente una maggiore importanza conferita alla tartaruga.

Alla luce di ciò, si potrebbe azzardare l'ipotesi che l'achilleomanzia fosse già presente prima del periodo Zhou, ma venne successivamente presa maggiormente in considerazione forse proprio per far fronte alla supremazia che aveva la piro-plastromanzia a corte.

---

[25] RAPHALS, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* p. 167

[26] Di questo non si sa precisamente la data di stesura, ma è riportato che iniziò a circolare attorno al II secolo a. C.

[27] COOK, Constance A. & Zhao Lu, *Stalk Divination: A Newly Discovered Alternative to the I Ching*, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 18-19

[28] LOEWE, "Divination by Shells, Bones and Stalks during the Han Period", p. 87

[29] Ibid. pp. 87-88

[30] Ibid. p. 88

[31] Ibid. pp. 107-108

Quest'ultima era diretta responsabilità del sovrano, che avrebbe così avuto pieno controllo sull'attività divinatoria. Proponendo un metodo maggiormente accessibile, si voleva forse mitigare il potere del monarca. Un'altra possibile interpretazione potrebbe essere legata a una necessità prettamente pragmatica: gli steli di achillea, una pianta ampiamente diffusa, erano sicuramente più facilmente reperibili che non i piastroni di tartaruga, un animale che andava o allevato o catturato e successivamente lavorato. Questo avrebbe permesso un'attività divinatoria maggiore con un minore utilizzo di risorse, nonché la distribuzione del lavoro fra vari funzionari, rendendo non unicamente il sovrano l'unico responsabile.

Wu

In ambito cinese una determinata figura detta *wu* è stata associata al fenomeno sciamanico. Il termine, all'interno del *Zhouli*, viene utilizzato per indicare tanto una figura maschile quanto una femminile[32], ma inizialmente[33] si ricollegava a delle donne, mentre *xi* 覡 faceva riferimento a uomini. Per questioni di comodità all'interno di questo testo si utilizzerà il termine *wu* per entrambi i generi, in modo atemporale.

Vi sono diverse opinioni riguardo alla traducibilità di questa parola con "sciamano", ma in generale sono molti gli studiosi più recenti che guardano con sospetto la corrispondenza fra i due termini.[34] Chiarire tale quesito non rientra fra gli obiettivi di questa ricerca, ma indubbiamente la figura del *wu* risulta essere importante poiché, fra le varie funzioni di sua competenza, vi fu anche la divinazione, tant'è che il carattere utilizzato per indicare questo operatore spirituale 巫 è stato anche considerato un prototipo di quello che indicherebbe l'achilleomanzia 筮.[35]

Una delle funzioni iniziali del *wu* sembrava però essere la capacità di venir posseduto da degli spiriti e parlare per essi. Se così fosse, rientrerebbe quindi negli oracoli descritti a inizio

[32] Non manca comunque di differenziare fra *wu* maschili (男巫)e *wu* femminili *(巫女)*.

[33] Questa distinzione può essere osservata in un passo del Guoyu (ca. IV secolo a. C.) citato da Boileau. BOILEAU, Gilles, "Wu and Shaman", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 65, no. 2, 2002, p. 357

[34] Ibid. pp. 350-352

[35] Ibid. p. 355

capitolo, rafforzando ulteriormente la sua posizione come divinatore. In effetti Groot collega questa sua capacità di divinazione al suo legame con gli spiriti. Questi ultimi erano infatti in grado di informare chiunque li interrogasse su diverse questioni. Alcuni esempi riportati sono la previsione dei movimenti di eserciti, di glorie o disfatte future e la nascita di figli.[36] A tutto ciò si aggiungerebbe anche l'oniromanzia.[37] Quest'ultima sembrava entrare in gioco nel momento in cui vi fossero, da parte del sognatore, eventi particolarmente importanti prossimi ad accadere: alla vigilia di una battaglia, alla selezione della persona da sposare, allo scoppio di un conflitto per la successione o all'apparire di una malattia. I sogni si possono quindi dividere in diverse categorie a seconda del contenuto: una che racchiude i sogni premonitori, in cui normalmente è la morte a essere prevista, un'altra che include la presenza di direttive per l'interessato e infine un'ultima in cui si tende a lodare o criticare una persona. Un esempio, appartenente alla seconda categoria citata, ci viene riportato da Kalinowski. In esso, un principe ha un sogno premonitore in cui compare un fantasma, furioso nei confronti del nobile in quanto responsabile della morte dei propri discendenti. Inseguito, l'addormentato si sveglia e manda a chiamare un *wu*. Questi prevede la morte dell'uomo prima che possa assaggiare i prodotti del successivo raccolto. Il principe successivamente si ammala, ma resiste a sufficienza da poter vedere i frutti. Mette quindi l'operatore spirituale a morte, ma prima di poter mangiare ha un malessere e muore.[38] Un'ultima funzione attribuita al *wu,* proprio grazie alla sua connessione con gli spiriti, è quella di essere in grado di esorcizzare entità maligne, in particolare spiriti che abbiano preso possesso di un individuo o esseri negativi come lucertole e volpi.[39]

A causa di questa sua poliedricità, e dello stretto rapporto con le entità superiori che si può evincere da essa, è stato in alcuni casi tracciato un filo conduttore fra la figura del *wu* e quella del sovrano. Questa teoria è già stata, così come quella relativa alla connessione con lo sciamanismo, screditata in diversi studi[40] e non è interesse del presente discorso aggiungere qualcosa a essa o metterla ulteriormente in dubbio. Considerare le due figure come ben distinte è altresì un interessante spunto di riflessione. Ci si trova, dopotutto, di fronte a una situazione

[36] GROOT, Jean Jacob Maria de, *The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, customs and social institutions connected therewith*, Vol.6, Taipei, Literature House Ltd, 1964, pp. 1214-1226

[37] WALEY, Arthur, *The nine songs: a study of shamanism in ancient China,* Londra, George Allen and Unwin, 1955, p. 9

[38] KALINOWSKI, "Diviners and astrologers under the Eastern Zhou", pp. 359-362

[39] GROOT, *The religious system of China*, Vol. 6, pp. 1226-1227

[40] BOILEAU, "Wu and shaman", pp. 350-352

in cui due figure ricoprivano ruoli altamente simili, ma che conferivano loro posizioni sociali nettamente distinte. In altre parole, quanto osservato precedentemente riguardo la divinazione, ovvero che fosse un mezzo per poter rafforzare o giustificare il proprio potere politico, viene in parte a mancare se si prende in considerazione il *wu*.

Riguardo alla posizione sociale occupata da questa figura, non è possibile fare un discorso omogeneo, ma bisogna tenere in considerazione il periodo storico che si va a prendere in esame. Indubbiamente, col passare del tempo, questi operatori rituali videro la propria importanza calare sempre più, con ogni probabilità anche a causa della sempre maggiore diffusione del Ruismo, che oltre a considerarli spesso come impostori che sfruttavano l'ignoranza delle masse, portò anche al bando a corte delle loro pratiche.[41] Non solo, un particolare rituale prevedeva l'arsione di un *wu* o di uno storpio per il risolvimento di determinate problematiche climatiche. Ciò era giustificato dalla concezione di entrambe le figure come causa delle anomalie atmosferiche dannose per la comunità. In questo caso quindi non solo questi operatori rituali erano posti sullo stesso piano di individui con problemi fisici congeniti, ma era anche assegnata loro un'accezione negativa.[42]

In tempi più remoti si possono trovare diversi riferimenti che tracciano un'immagine tuttavia ben diversa. A questo proposito va citato il lavoro di Lin, che basa la propria ricerca sugli scritti di un letterato di periodo Han 漢 (206 a. C. - 220 d. C.), Zheng Xuan 鄭玄 (127 – 200). Ciò che si evince da questo studio è che ai *wu* veniva effettivamente conferito un notevole ruolo sociale, in quanto profondamente legati agli spiriti e ai riti sacrificali a essi connessi. Col passare del tempo persero però la propria posizione, in parte poiché non ritenuti più in grado di comunicare coi poteri maggiori.[43]

Un ulteriore punto che può dimostrare il riconoscimento del ruolo dei *wu* è connesso al loro compito più in linea con il presente studio: la divinazione. Una figura tradizionalmente considerata particolarmente esperta nell'ambito della pratica divinatoria in Cina è quella di Wu Xian 巫賢, la cui importanza può essere dedotta dalla sua presenza anche sulle ossa oracolari (come colui che officiò il rituale in cui vennero usate quest'ultime) e dal fatto che sia stato considerato come la massima autorità nell'ambito dell'oniromanzia almeno fino al periodo dei Song Settentrionali (960 - 1127). Lin nota come all'interno del *Zhouli* le nove tipologie di

[41] WALEY, *The nine songs: a study of shamanism in ancient China*, pp. 11-12

[42] BOILEAU. "Wu and Shaman", pp. 363-365.

[43] FU-SHIH, Lin, "The Image and status of shamans in ancient China", in LAGERWEY, John & KALINOWSKI, Marc (a cura di), *Early Chinese Religion*, Leiden, Brill, vol. 1, 2009, pp. 399-403

achilleomanzia abbiano come primo carattere 巫 e ipotizza che questo non sia dovuto al suo essere un prototipo per il carattere 筮, ma che indichi il fatto che fossero proprio i *wu* a occuparsi di tale attività. Era comune per famiglie che si facevano carico di una determinata attività o avessero il monopolio di uno specifico ufficio presso la corte, ricevere un cognome che vi fosse connesso. Se questo fosse il caso di Wu Xian, sarebbe la riprova che le attività dei *wu* venissero, in antichità, ufficialmente riconosciute presso la corte e che avessero pertanto un peso politico a esse conferito.[44] Il caso preso in esempio è, comunque, limitato all'ambito divinatorio.

Una domanda che ci potrebbe porre a questo punto è: perché i *wu,* nonostante così connessi alla vita religiosa di corte, persero sempre più influenza mentre i praticanti di altre tecniche no? La risposta, come dichiarato in precedenza, risiede molto probabilmente nell'affermazione del Ruismo. Quest'ultimo non si scagliò contro la piro-plastromanzia forse proprio in virtù del fatto che, come si è visto, aveva origine antica e connessa ai riti di corte. L'achilleomanzia da parte sua era fortemente connessa alle origini dello *Yijing*, un testo che influenzò profondamente il pensiero cinese nei secoli successivi, fra cui appunto quello Ruista essendo compreso fra i Cinque Classici confuciani. I *wu* non potevano forse fare riferimento a nulla di tutto questo, venendo quindi relegati e comparati agli operatori spirituali più "bassi".[45]

Interpretazione di fenomeni naturali

L'osservazione dei cicli naturali, in particolare quelli dei corpi celesti, per poter discernere il futuro è una pratica diffusa in tutto il mondo. Nel caso cinese, essa poteva fare affidamento a un'ottima conoscenza astronomica. Per una società in cui l'agricoltura risultava essere di fondamentale importanza, avere competenze che permettessero di regolare adeguatamente il calendario, sapendo per esempio quando lo scioglimento delle nevi avrebbe aumentato il livello dei fiumi che andava a sua volta a influenzare il sistema di irrigazione artificiale, era assolutamente necessario e il sovrano, detentore di questa capacità, anche tramite essa

[44] Ibid. pp. 406-409

[45] WALEY, *The nine songs: a study of shamanism in ancient China*, pp. 11-12

dimostrava la propria autorità. Infatti, già dai tempi più remoti, un osservatorio era presente all'interno del complesso del palazzo.[46]

La divinazione derivata si basava principalmente su astri e condizioni atmosferiche, racchiusi un insieme denominato "Schemi Celesti", *tianwen* 天文. Se, come osservato da Raphals, l'astronomia greca, babilonese o egiziana ponevano le proprie fondamenta nell'osservazione di stelle che sorgevano, calavano e risultavano visibili solo in determinati periodi dell'anno, in Cina aveva importanza fondamentale la stella polare in relazione al Grande Carro (*beidou* 北斗)[47]. Questo tipo di divinazione richiedeva la capacità di mappare il cielo e conoscere la posizione e l'orientamento del Carro. L'equatore celeste attorno alla stella polare veniva quindi suddiviso in ventotto "logge lunari" (*xiu,* 宿), raggruppate in quattro "palazzi" (*gong*, 宫) corrispondenti alle quattro stagioni, ad ognuno dei quali veniva assegnato un nome. Ogni palazzo conteneva sette logge, corrispondendo a tre segni zodiacali. [48]

La divinazione effettiva avveniva tramite l'utilizzo di astrolabi (s*hi* 式, o s*hipan* 式盘), la cui origine viene fatta risalire al periodo degli Stati Combattenti (453 a. C. – 221 a. C.), composti da due parti principali: una tavola piatta e di forma quadrata rappresentante la terra, sopra alla quale ne veniva posta una seconda, circolare e ruotabile, rappresentante il Cielo. Entrambi i componenti riportavano su di essi informazioni relative al ciclo sessagenario a "Rami e tronchi" già menzionato in precedenza. Il piano terrestre veniva posizionato in modo che i quattro lati corrispondessero ai punti cardinali, la parte circolare veniva poi fatta ruotare, a seconda del tipo di strumento e del metodo utilizzato, probabilmente mediante l'utilizzo di altri strumenti. In generale, l'obiettivo era di posizionare le due parti in modo che rappresentassero la situazione cosmica al momento della consultazione. Per poter dare un verdetto era inoltre necessario affidarsi a testi o tavole contenenti le informazioni astronomiche necessarie.[49]

Com'è stato accennato non vi era un unico metodo per utilizzare la tavola geomantica, così come non v'era un'unica tipologia di quest'ultima. Secondo lo studio di Raphals, ve ne sono principalmente due, fra quelle ritrovate:

---

[46] NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China. Volume 3: Mathematics and the sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 189

[47] Nel pensiero cinese, la costellazione in questione veniva vista come un mestolo (un moggio, per la precisione).

[48] RAPHALS, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* p. 132

[49] Ibid. pp. 135-137

> Most excavated Han mantic astrolabes are of two types: Jiugong 九宮(Nine Palaces) and Liuren (Six Ren Days). Jiugong mantic astrolabes divide the Heaven plate into nine "palaces," consisting of eight directional degree markers (governed by eight celestial gods) and a central point, governed by the star god Taiyi. The Lunar Lodges are arrayed in the four cardinal directions, each containing seven lodges. The Earth plate is divided into eight corresponding directional regions. It correlates solstices and equinoxes with references to auspicious and inauspicious times. [...] Liuren astrolabes have a more complex organization, and use a system of calculation based on the six ren days (Liuren) of the sexagenary cycle. The heaven plate shows the Northern Dipper at the center, surrounded by the Twenty-eight Lunar Lodges at the periphery of the circle. They are aligned with the numbers one through twelve, signifying the twelve months of the solar calendar or "solar lodges". The Heaven plate thus correlates the lunar and solar calendars. The Earth plate also contains an intermediate square of twelve degree markers (corresponding to twelve divisions of time and their corresponding gods) and the Twenty-eight Lunar Lodges at the outer periphery of the square.[50]

Nella Figura 2, riportata da Raphals, si può vedere un esempio di astrolabo *liuren* 六壬. Nello specifico caso, il "manico" (usato sia come uno strumento per determinare la posizione del sole e orientare così la tavola, sia come strumento per indicare una determinata sezione della tavola terrestre) del Mestolo rappresentato dalla costellazione punta verso la loggia lunare Corno (*jiao,* 角).

Come si può osservare, la sezione terrestre è divisa a sua volta in tre parti quadrate concentriche. Partendo dalla più esterna si possono trovare i quattro punti cardinali con le ventotto Logge, i Dodici Rami Terrestri in quella di mezzo, rappresentanti delle divisioni di tempo (*shi,* 時), e infine la parte più interna riporta i dieci Tronchi (notare come *ji* e *wu* son ripetuti per permettere di avere una corrispondenza numerica coi Rami).[51]

Un metodo forse meno macchinoso per poter sondare il futuro basandosi sugli astri ci viene descritto da Christopher Cullen nel suo studio relativo al *Wuxing zhan*, un testo riguardante i movimenti celesti ritrovato in una tomba risalente al 168 a. C. (l'origine è probabilmente ancora più antica). La previsione avveniva con ogni probabilità osservando i movimenti dei corpi celesti e determinando quindi ciò che sarebbe avvenuto. D'importanza

[50] Ibid. pp. 341-343

[51] Ibid. p. 343

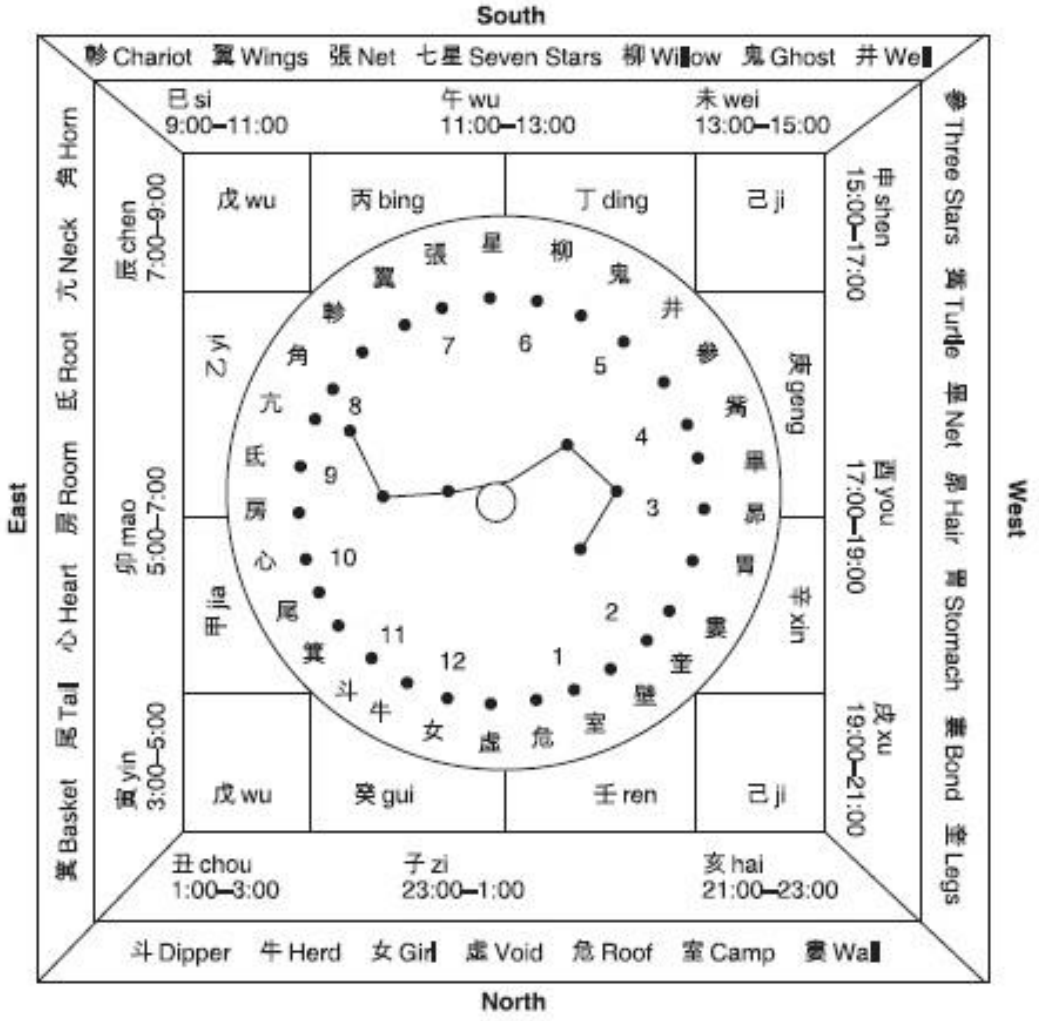

Figura 2. Diagramma schematico di un astrolabo *Liuren* ritrovato a Fuyang (RAPHALS, Lisa, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* p. 342).

fondamentale risultavano essere la corrispondenza spaziale fra regioni terrestri e celesti (un sistema denominato *fen ye* 分野), la corrispondenza fra i cicli del sistema a Tronchi e Rami, e coppie di zone terrene legate da un sistema di corrispondenze *yin* 陰 e *yang* 陽.[52] Come osserva Cullen, all'interno del testo le previsioni sembrano poter essere fatte semplicemente tramite un'osservazione del cielo notturno.[53] Per chiarire il processo, il sistema *fen ye* prevedeva la

[52] Per quanto riguarda la corrispondenza *yin* e *yang* fra le zone terrestri, Cullen fa con ogni probabilità riferimento ai collegamenti che venivano fatti fra le quattro direzioni e *yin* e *yang*. cfr. MAJOR, John S., *Heaven and Earth in early Han thought: chapters three, four, and five of the* Huainanzi, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 124-125

[53] CULLEN, Christopher, "Understanding the Planets in Ancient China: Prediction and Divination in the 'Wu Xing Zhan'", Early Science and Medicine, vol. 16, no. 3, 2011, pp. 218-224

suddivisione di Cielo e Terra in diverse zone, denominate appunto *fen* 野. A un determinato *fen* terrestre ne corrispondeva uno celeste. Si prendano come esempio due passi citati da Cullen:

> [the state corresponding to] the Field where [Jupiter] goes will have good fortune. [...] [If Venus] ... does not come out when it should come out, that is called 'waiting to plot'. If it does not go in when it should go in, then the empire will rest its troop, and in the fields there will be troops making peace. The corresponding state will be greatly unfortunate.[54]

In essi si parla di due stati distinti, corrispondenti a due *fen* terrestri diversi. Giove si pone nel *fen* celeste corrispondente al primo stato, conferendo buona fortuna a quest'ultimo. Venere, tuttavia, non ponendosi nel *fen* celeste corrispondente al secondo stato nel periodo in cui si era calcolato che vi sarebbe andato, causa sfortuna a esso. Come si può capire, l'applicazione di questo metodo doveva richiedere una profonda conoscenza dei movimenti degli astri e in effetti per i due pianeti sopracitati vengono riportate in dettaglio le previsioni dei loro movimenti anno per anno.[55]

Un'ulteriore tipologia di divinazione basata sull'osservazione del Cielo non ha connessioni con i movimenti degli astri, bensì con le forme di fenomeni quali ad esempio nuvole, nebbia e arcobaleni. Previsioni di questo tipo possono essere riscontrate in diversi testi e sembra venissero particolarmente applicate in ambito militare. Raphals cita un testo ritrovato al sito archeologico di Mawangdui, all'interno del quale le diverse forme presentate dalle nuvole possono avere determinati significati, una nuvola a forma di cane poteva per esempio comunicare che la città sotto di essa non poteva essere conquistata. I fenomeno sopracitati vengono inoltre illustrati, così come vengono illustrate delle comete con tanto di pronostici militari o relativi ad altri eventi. Da ciò si potrebbe ipotizzare che questa tipologia di divinazione fosse riservata all'ambito bellico, ma dal periodo degli Han Orientali sembra che già gli imperatori si dedicassero allo studio dei cosiddetti "vapori celesti".[56]

Questo tipo di divinazione assunse così tanta importanza perché in antichità, le nuvole erano viste come emanazione dell'energia vitale, *qi* 氣. Su questo punto, si può citare quanto già espresso da Loewe:

> These developments arose from the idea that ch'i played a part in the cosmic process and that the timing of its manifestations was a matter of profound significance; for if these

[54] ibid p. 224

[55] ibid. p. 224

[56] RAPHALS, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* pp. 134-135

> could be observed and charted it would be possible to understand the movements of the world of nature and to harmonize human reactions accordingly. Observation of the progress made by vital energy had therefore become subject to a regularized procedure at court which was carried out with considerable attention to detail. [57]

Un esempio dell'applicazione di questa idea è, come già accennato, l'ambito bellico. Il processo probabilmente avveniva tramite "pensiero associativo", ovvero una determinata forma assunta dalle nuvole poteva riflettere una formazione militare o le condizioni della battaglia. Il *qi* risulta prodotto dall'interazione fra *yin* e *yang*, oltre a poter essere generato dalla presenza di individui o gruppi, che introdurrebbero in esso le proprie intenzioni, qualità o circostanze. Il *qi* così prodotto ascenderebbe, accumulandosi e formando le nuvole, la cui forma e colore dipenderebbe dalla "qualità" del *qi* di cui son composte. La corretta interpretazione di quest'ultime avrebbe quindi permesso all'osservatore di discernere suddette informazioni relative al nemico.[58]

Data la vastità delle applicazioni di questa tipologia di previsione, nonché il suo stretto legame con il potere regnante, si può comprendere quanto la divinazione tramite l'osservazione del cielo fosse importante. Un'ulteriore conferma può essere la distribuzione di riferimenti all'astronomia[59] all'interno di diversi tipi di letteratura, come le storie dinastiche ufficiali. In realtà, pur considerando l'importanza a essa attribuita, i manuali tecnici su di essa erano nettamente in numero minore se paragonati a trattati quali quelli sulla matematica. Questo era dovuto principalmente a una necessità di limitare a un numero ristretto di ufficiali l'accesso a queste conoscenze. Ogni nuova dinastia che prendeva potere era dopotutto solita istituire un nuovo calendario per poter affermare il proprio potere politico, di conseguenza chiunque si occupasse di queste attività senza avere il permesso della corte poteva essere visto come un ribelle che tramasse di istituire una nuova famiglia regnante.[60] Va precisato che i testi tecnici sull'astronomia non sono considerabili come manuali di divinazione, tuttavia rimangono

[57] LOEWE, Michael, "The Oracles of the Clouds and the Winds", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol. 51, no. 3, 1988, p. 506

[58] Ibid. pp. 508-509

[59] Considerando quanto detto fino ad ora, andrebbe precisato che dato il periodo storico, gli usi che se ne facevano, nonché la concezione che si aveva di essa, possiamo permetterci di utilizzare i termini astronomia e astrologia in modo interscambiabile.

[60] NEEDHAM, *Science and Civilization in China. Volume 3*, pp. 192-194

strettamente connessi a essa in quanto le conoscenze ottenibili tramite di essi, quali i movimenti degli astri, potevano essere, ed erano, utilizzati per formulare pronostici.

Almanacchi

L'ultimo argomento, collegato in parte al precedente, che verrà preso in esame riguarda gli almanacchi, testi sotto forma di calendari la cui funzione era di fornire, a chiunque li consultasse, informazioni relative all'appropriatezza di specifiche azioni, ad esempio avvenimenti quali matrimoni, viaggi o funerali, in determinati giorni. Principalmente erano organizzati in modo da fornire la posizione dei vari pianeti all'interno di tutto l'anno, ma si possono trovare diverse forme, come osserva Raphals nell'affrontare l'argomento:

> The term can be more generally used to refer to systems that combine cosmological and calendric principles. In the received tradition we find Monthly Ordinances (Yue ling 月令). These texts prescribe particular activities for the months of the year. [...] A text from Yinqueshan titled "Prohibitions" (Jin 禁) provides seasonal prohibitions linked to the calendar and four of the Five Agents (wuxing). Finally, daybooks have been excavated from some twenty tombs. [...] Daybooks are not almanacs in the strict sense because they are not organized around systematic coverage of the days of the calendar. [...] Although daybooks are not systematic in their treatment of the calendar, they attempt a theoretical account of time insofar as they present cycles of day types. They organize time into types of day, but never refer to any actual days or particular consultations.[61]

Considerando ciò si possono immediatamente fare alcune osservazioni. Innanzitutto, ci si trova di fronte a testi di natura "pseudo-divinatoria" che non richiedono tuttavia l'intervento di un esperto. Ovviamente, la loro stesura avrebbe potuto essere fatta solo da chi possedeva sia le conoscenze relative agli astri, sia quelle necessarie a interpretare correttamente i loro movimenti per poter determinare quali giorni fossero adatti a determinate attività e quali no. Questo porta il risultato di un'inchiesta divinatoria alla portata di una fetta di popolazione ben più ampia, come dimostra il ritrovamento di testi di questo genere all'interno di diverse tombe. Se si considera anche l'impatto che possono aver avuto sulla vita del popolo, si può anche forse affermare, che fossero anche ottimi strumenti per avere un qualche tipo di controllo su di essa.

[61] RAPHALS, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* p. 49

Come abbiamo già osservato precedentemente, la conoscenza relativa ai calendari era estremamente cara al potere regnante, qui possiamo avere un esempio del perché.

L'analisi di un esempio specifico sarà poi utile a introdurre la parte finale di questo discorso sugli almanacchi. Da uno scavo del 1975 a Shui-hu-di, in una tomba datata circa al 220 a. C., sono state riportate alla luce circa 1150 listarelle di bambù[62] fra cui figurano appunto degli almanacchi, denominati *rishu* 日書. All'interno di essi possiamo constatare quanto già affermato precedentemente, ovvero la necessità di sapere quali azioni potessero essere intraprese in specifici giorni. La struttura è generalmente a "tabelle", che permettono di ricollegare determinate informazioni a certi giorni. Il punto di maggiore interesse rientra tuttavia negli ambiti toccati. Nel suo studio, Loewe li raggruppa in tre macrocategorie:

a) Attività religiose: sacrifici; divinazione tramite tartarughe o rami d'achillea; demoni ed esorcismi.
b) Destini umani: Procreazione; matrimonio; malattie; sogni; rimozione, inserimento nella bara e inumazione dei defunti.
c) Comportamento, progetti ed eventi: Abbigliamento; udienze per gli ufficiali; assemblee; uccisione di animali; caccia; furti; viaggi in particolari direzioni o attraverso specifiche porte; sterramenti; cancelli e la loro adeguatezza a certi utilizzi; opere agricole.[63]

Alcuni esempi più specifici ci vengono forniti da Raphals, che nota come uno degli argomenti più trattati risulti essere quello dei pericoli riguardanti i viaggi con relative indicazioni riguardo ai giorni fausti, alle direzioni in cui è consentito o meno viaggiare, o addirittura alle azioni da evitare, come mantenersi su un determinato lato della strada o fermarsi per guardare indietro.[64] Come si può evincere, gli ambiti più disparati rientrano fra gli interessi del testo, ma

[62] Faccio riferimento principalmente a due studi riguardo a questo scavo. Il primo è quello di Loewe, mentre il secondo è di Poo. Questi forniscono quantità di listarelle leggermente diverse, rispettivamente 1155 e 1156. La data indicata è inoltre relativa al secondo articolo, mentre il primo riporta il 217 a. C.

LOEWE, Michael, "The Almanacs (Jih-Shu) from Shui-Hu-Ti: A Preliminary Survey", *Asia Major*, vol. 1, no. 2, 1988, p. 2

POO, Mu-Chou. "Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti", *T'oung Pao*, vol. 79, no. 4/5, 1993, p. 225

[63] LOEWE, "The Almanacs (Jih-Shu) from Shui-Hu-Ti", p. 9

[64] RAPHALS, *Divination and prediction in Early China and Ancient Greece*, pp. 204-205

fra di essi ve n'è uno particolarmente interessante, presente nel gruppo a) e riportato in una sezione intitolata *jie* 詰: demoni ed esorcismi.

Risulta necessario specificare cosa si intendeva con "demone" nel periodo storico preso in esame. Tanto Harper quanto Poo sono concordi nell'affermare che la distinzione fra gli spiriti dei defunti *gui* 鬼 e i numi *shen* 神 non fosse chiara e che gli spiriti in generale fossero considerati negativi per gli umani. Non solo, sembravano avere necessità e desideri non dissimili da quelli umani e non sembravano preoccuparsi troppo di fornire ordine o equilibrio naturali.[65]

Un'analisi approfondita del contenuto di tale sezione richiederebbe uno spazio adeguato. Ciò che risulta interessante ai fini del presente lavoro è tuttavia osservare ciò che viene riportato nella parte iniziale della sezione e come fossero strutturati i vari passi in cui si parla dei diversi tipi di demoni.

Nel prologo si fa riferimento a determinate azioni che questi esseri maligni disprezzano maggiormente. Fra di esse rientrano diverse posizioni che un individuo può assumere, che Harper ricollega a pratiche fisiche connesse al Daoismo che avrebbero permesso a chiunque le mettesse in pratica di espellere gli spiriti maligni che stessero arrecando danno al proprio corpo o di evitare di principio che essi vi causassero danno.[66] All'interno di questo insieme, risulta inoltre quella che sembrerebbe essere la Danza di *Yu*, un ballo basato principalmente su saltelli e trascinamento di un piede, che avrebbe permesso di scacciare qualunque tipo di influenza negativa.[67] Quest'ultimo non ha effettivamente connessioni dirette con la pratica divinatoria, è tuttavia bene menzionarlo in quanto si ricollegherà all'interno del terzo capitolo con una pratica degli *onmyōji*.

Le parti successive della sezione presentano una struttura ricorrente: viene innanzitutto identificato il tipo di spirito con cui si ha a che fare, viene poi fornito il nome di quest'ultimo e, infine, un metodo per esorcizzarlo o soggiogarlo.[68] Alle volte non si tratta unicamente di un demone identificabile, ma può trattarsi anche di una forza naturale che stia causando danni all'individuo interessato. Fra i casi riportati da Poo si possono infatti riscontrare esempi di

[65] POO. "Popular Religion in Pre-Imperial China", pp. 226-227;
HARPER, Donald, "A Chinese Demonography of the Third Century B. C.", Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 45, no. 2, 1985, pp. 459-460

[66] ibid. pp. 480-488

[67] ibid. p. 488

[68] ibid. p. 492

spiriti sotto forma di cane o serpente, con l'adeguata procedura per sbarazzarsene, e non mancano esempi di pratiche per far terminare fenomeni quali "Fuochi celesti"[69], tuoni, nuvole, venti gelidi o venti forti. Rientrano infine all'interno degli spiriti citati quelli dei morti.[70]

Alla luce di tutte queste considerazioni, si possono trarre diverse conclusioni. Innanzitutto, la demonologia sembrava essere particolarmente connessa alle pratiche divinatorie, tanto da avere un'intera sezione dedicata a essa all'interno di un manuale che fornisce, essenzialmente, informazioni su come vivere ogni giornata senza incorrere nella furia delle forze superiori. Questo è comprensibile se si considera la natura divinatoria connessa a concetti quali *yin* e *yang*, che avrebbero permesso a chiunque fosse l'autore di questo testo, e di conseguenza chiunque altri potesse consultarlo, di comprendere quali fossero le azioni da intraprendere per poter risolvere un dato problema. Secondariamente, data la connessione fra demoni e malanni (deducibile dalle pratiche taoiste sopracitate che, espellendo spiriti maligni, avrebbero evitato danni al corpo) che possono affliggere un individuo, è possibile vedere la connessione fra l'ambito divinatorio e quello curativo: se si considera ogni singolo demone riportato come una "malattia", il testo diviene immediatamente un manuale che permette di identificare e curare il male in questione. Tutto questo, oltre a fornire una visione più ampia di quella che era al tempo la concezione della divinazione, sarà utile per comprendere meglio alcuni elementi dello Onmyōdō che verranno trattati all'interno del terzo capitolo.

Conclusioni

All'interno di questo primo capitolo si è cercato di dare un'idea generale di quella che fosse la divinazione all'interno della Cina antecedente la fine della dinastia Tang. Diversi esempi di pratiche, i più significativi, sono stati presi in esame, cercando di delineare cosa li contraddistinse sul piano sociale, politico e religioso.

L'idea generale che emerge è che la divinazione occupò un ruolo fondamentale nella legittimazione del potere politico e religioso. Il caso delle ossa oracolari ha infatti dimostrato

[69] Non viene purtroppo specificato a cosa ci si riferisca con questo termine. Viene però detto che possono essere causati da un accumulo di influenze negative, è quindi probabile che siano fuochi generati da qualche entità maligna.

[70] POO. "Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti", pp. 230-232

come parte dell'autorità del sovrano derivasse dalla sua capacità di interpretare correttamente le informazioni da esse fornite e, di conseguenza, delineare i riti e i sacrifici corretti. Al contempo, le pratiche divinatorie utilizzate dai *wu* non furono sufficienti a garantir loro una posizione sociale stabile, al punto che questi videro la propria importanza affievolirsi sempre più col passare del tempo.

Dall'analisi sull'astronomia e la stesura di calendari con diverse funzioni si è potuto constatare come i risultati forniti dalla divinazione fossero profondamente radicati anche nella vita quotidiana del popolo, fornendo delle direttive che permettessero di vivere in armonia con il volere delle Forze superiori. La divinazione basatasi sull'osservazione dei moti di corpi posti nella volta celeste, come le nuvole, ebbe inoltre un forte legame con le attività belliche, permettendo di decidere le azioni da intraprendere e cosa esse avrebbero comportato.

Data la poliedricità delle sue tipologie e applicazioni, si potrebbe pensare che la divinazione fosse unanimemente tenuta in alta considerazione. Fare questa considerazione sarebbe in realtà un errore. Parlando dei *wu* si è già citato l'attrito che sorse fra essi e i ruisti. Non fu questo un caso isolato. Loewe, parlando degli almanacchi, cita diversi testi che muovono in effetti critiche nei confronti di essi:

> A number of early writings criticize the principle of the almanacs and protest against the faith that was placed in a choice of the right day before embarking on a project. [...] The subject is mentioned in general terms in a chapter from the Hanfeizi, that specifies the conditions and practices that can lead to the ruin of a state. Such conditions include "attention to seasons [or hours] and days, service to spirits and holy beings, trust in divination by shell and stalk, devotion to prayer and sacrifice." Belief in the efficacy of choosing days also features in the long and detailed protest against contemporary practices that forms the twenty-ninth bian of the Yan tie lun 鹽鐵論. The writer contrasts past practice, that is, the care and attention paid to moral conduct and the sparing resort to divination, with the recent irresponsible habit of neglecting ethical ideals and simply trusting to the luck of the day.[71]

Come è possibile notare dal passo citato, perfino achilleomanzia e piro-plastromanzia, due tecniche che godevano sia di un collegamento col sovrano che di una lunga tradizione, non sembravano essere esenti da qualsiasi tipo di criticismo.

[71] LOEWE, "The Almanacs (Jih-Shu) from Shui-Hu-Ti: A Preliminary Survey", pp. 22-23

Non si può quindi escludere che le pratiche divinatorie, nonostante la loro importanza, furono, forse proprio a causa di quest'ultima, oggetto di dibattito e manipolazione. Possedere una così marcata connessione col potere temporale le rese indubbiamente oggetto di critica da parte di correnti, come il sopracitato Ruismo, che desideravano avere un'importanza forse simile a quella attribuita alle pratiche divinatorie all'interno della corte. La divinazione rimase comunque nel tempo inamovibile, come dimostra la crescente quantità di tipologie e la sua successiva diffusione a un pubblico più ampio grazie a testi quali gli almanacchi. Sembrò inoltre estendere la propria influenza a diverse sfere della vita religiosa (e non). I legami che si son riscontrati con la medicina o la demonologia portano a pensare che la concezione che si aveva di "divinatore" nei periodi presi in esame fosse in realtà decisamente complessa. La figura che si delinea è infatti quella di un individuo in grado di leggere i segni del sottile, di determinarne la natura e la parti più oscure e decidere così la presa d'azioni migliore per poter eliminare un determinato male o armonizzare i rapporti fra uomini ed entità sovrannaturali.

Divinazione in ambito giapponese

Ricostruire quelle che furono le pratiche divinatorie e il loro ruolo nel Giappone prima del periodo Nara 奈良 (710- 785) comporta affidarsi a fonti cinesi come lo *Weizhi* (ca. 297), nonché ai riferimenti presenti all'interno dei miti riportati nel *Kojiki* (712) e nel *Nihonshoki* (720). Per quanto concerne i periodi successivi, è tuttavia possibile fare affidamento a testi quali lo *Engishiki* (ca. 927) o manuali come lo *Shinsen kisōki* (ca. 830). Vi sono però alcuni fattori da tenere a mente nel momento in cui si consultano queste fonti. Innanzitutto, le fonti cinesi riportano usi e costumi del "Popolo di Wa", in particolare le comunità che si trovavano sotto il controllo di Himiko 卑彌呼 (ca. 175 - 248). Quest'ultima non solo risulta essere una figura semi-leggendaria, ma anche sull'effettiva localizzazione del suo regno vi sono diversi dubbi.[1] Inoltre, ricorrere a ciò che è stato riportato dai relatori cinesi implica tener anche conto di eventuali "filtri" che quest'ultimi potrebbero aver avuto nel momento della stesura delle proprie fonti storiche. Ciò risulterà particolarmente importante quando si analizzerà la figura di Himiko così come fu descritta dagli storici di Wei, i quali usarono termini che indicavano determinate pratiche che avevano uno specifico ruolo all'interno del proprio contesto culturale.

Secondariamente, nel momento in cui si prendono come esempio dei passi scritti nei testi del *Kojiki* e del *Nihonshoki*, è necessario tenere a mente il valore principalmente mitico degli avvenimenti riportati. Infine, anche nel caso di manuali effettivi, non bisogna dimenticare il periodo storico in cui furono redatti. Come si potrà osservare nel momento in cui verranno prese in esame specifiche pratiche, una tecnica può presentare un determinato procedimento all'interno di testi come lo *Shinsen kisōki*, che risulta differente nel momento in cui la stessa tecnica viene descritta all'interno di manuali di epoca più tarda.

[1]Per quanto concerne le problematiche relative all'ubicazione del regno di Himiko, nonché all'effettiva veridicità dell'esistenza di quest'ultima, si vedano i primi tre capitoli in KIDDER, Edward J., *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai: archaeology, history and mythology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007

Divinatori e Himiko

Prima di poter affrontare la divinazione come procedura organizzata e connessa a uffici governativi quale fu all'interno della corte dal periodo Nara in poi, si analizzeranno quelle che furono le figure connesse a questa pratica nelle epoche precedenti. Innanzitutto, è possibile affidarsi a ciò che viene riportato all'interno delle fonti cinesi. Queste non sono in realtà particolarmente specifiche a riguardo e di certo non si dilungano eccessivamente sull'argomento, ma da quel poco che viene riportato è possibile discernere alcuni punti interessanti.

All'interno del *Weizhi*, si può trovare il seguente passaggio:

> When missions cross the ocean to visit China there is always one man who does not comb his hair, does not remove the lice, lets his clothes become dirty, does not eat meat, and does not get near women. He is like a mourner and works like a diviner or an ascetic/abstainer. If there is good luck, in view of this they all give him slaves and valuable things, but if disease or injuries occur, they dispatch him because as the diviner he had not been respectful [of his vows].[2]

Come viene esplicitato nel passaggio, la figura in questione, il *jisai* 持衰, si occupava anche di divinazione, nonostante le funzioni ivi descritte non sembrino essere particolarmente collegate a essa. Tuttavia, ciò ricopre grande importanza se si considera quanto già analizzato nel capitolo precedente: la connessione fra demoni e divinatori. L'operatore spirituale che viene descritto all'interno del passaggio risulta alquanto interessante per il suo aspetto fisico e le tipologie di astinenze che deve osservare. Il *jisai* non utilizzava l'acqua per lavarsi, il che l'avrebbe reso automaticamente impuro se si considera la valenza di purificazione che veniva attribuita a quest'attività già all'interno del *Kojiki*[3], tuttavia doveva tenersi alla larga da carne e donne, una pratica che, come si osserverà più avanti, era necessaria per potersi purificare. Già questi particolari rendono l'insieme alquanto ambiguo: rimaneva impuro in quanto non praticava la purificazione tramite il lavaggio, ma osservava astinenze volte a essa. Vi è infine un particolare,

[2]KIDDER, *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai*, p. 15

[3] Kidder fa riferimento a questa valenza dell'atto di lavarsi basandosi sul passaggio del Kojiki in cui Izanagi si purifica lavandosi nell'acqua corrente di un fiume. Ibid. pp. 157-158

facilmente ignorabile: i capelli sciolti. All'interno del contesto cinese, i capelli sciolti, scarmigliati, erano un chiaro indicatore:

> Disheveled hair was a demonic trait and thus great importance was attached to the binding of the hair. The nature of hair itself, the perceived contrast between unbound and knotted hair, and the elaboration of topknot styles within the context of religious custom all suggest that hair fashion involved notions of binding magic which were related to knotted cords and sealed document vessels.[4]

All'interno del *Weizhi* non viene riportato se anche fra i giapponesi fosse presente la medesima concezione, viene però specificato che i capelli non venivano di norma tenuti sciolti.[5] Questo non è ovviamente sufficiente per poter affermare che l'assenza di cura della propria capigliatura indicasse necessariamente tratti demoniaci anche all'interno del contesto preso in esame, ma è innegabile che fosse un atteggiamento in netto contrasto con le norme sociali vigenti.

Considerato tutto ciò, sembra quasi che il divinatore in questione assumesse comportamenti tali da porlo all'esterno del tessuto sociale[6], nonostante fornisse a quest'ultimo un servizio che era considerato dopotutto necessario, a tal punto da prevedere la morte di chi non fosse in grado di adempiere adeguatamente ai propri compiti. All'interno del testo viene specificato che la funzione del *jisai* era di garantire una sorte favorevole al viaggio.[7] Viene inoltre detto che la sua figura era simile a quella di un asceta, il che, unito alla sua condizione di ambiguità precedentemente osservata, potrebbe suggerire una connessione al mondo spirituale. Se le sciagure o le avversità generali all'interno del viaggio erano imputate all'influenza di forze sottili, la funzione che egli assumeva poteva forse essere quella di protezione nei confronti di esse. Nel caso in cui non adempisse al proprio compito veniva punito con la morte. Quest'ultimo punto permette di avanzare l'ipotesi che non si trattasse di una semplice punizione. Nel capitolo precedente si è analizzata la figura del *wu* e sono stati menzionati episodi in cui il sacrificio dello stesso sarebbe stato l'atto estremo per risolvere una

[4] HARPER, "A Chinese Demonography of the Third Century B. C", p. 476

[5]KIDDER, *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai,* p. 15

[6] Ibid. p. 157

[7]A tal proposito, all'interno del *Weizhi* si fa riferimento ai viaggi verso la Cina, ma lo *Hou Hanshu* (la cui maggior parte venne compilata da Fan Ye (398-445)) fa riferimento ai viaggi in generale. Cfr. GOODRICH, Luther Carrington, *Japan in Chinese dynastic histories: later Han through Ming dynasties*, South Pasadena, P.D & Ione Perkins, 1951, p. 2

situazione negativa per la comunità, in quanto nel *wu* stesso se ne vedeva l'origine. Lo stesso non si potrebbe forse ipotizzare per il divinatore menzionato nel *Weizhi*, considerando che il suo sacrificio potesse essere una specie di capro espiatorio per gli altri?[8] La sua eliminazione non era dopotutto compito di un numero limitato di individui autorevoli, ma qualcosa a cui il gruppo nella sua interezza partecipava.

Una seconda figura connessa alla divinazione, nello specifico alla funzione oracolare, è quella delle *miko* 巫女, le quali son state spesso considerate espressione del fenomeno sciamanico in Giappone. Blacker, all'interno del suo studio, riguardo a questa figura riporta:

> She was to be found in the Emperor's court transmitting the admonitions and instructions of deities to the Emperor himself, as well as in villages remote from the central Yamato plain where she acted as the link between the local tutelary kami and the villagers under his care.[9]

Una differenza immediatamente riscontrabile con i *jisai* analizzati in precedenza è il carattere stanziale di queste operatrici, che potrebbe indicare un qualche tipo di istituzionalizzazione già presente.

Secondariamente, le *miko* erano in contatto con le divinità, riportando direttamente le parole da esse pronunciate. Non sembra spettasse però a loro porre le questioni o interpretare le eventuali risposte ottenute; era bensì compito di una seconda figura, quella del *saniwa* 沙庭. Quest'ultimo sembra aver avuto inoltre il compito di dirigere il rituale, nonché garantire la sicurezza nei casi in cui il contatto con la divinità divenisse pericoloso.[10] Alla luce di ciò, risulta lecito domandarsi se sia possibile considerare il *saniwa* stesso una figura di divinatore. La risposta a questa domanda dipende ovviamente da quale definizione si vuole dare a questa funzione, ma considerando gli esempi presi in esame in precedenza e quelli che verranno successivamente trattati, risulta chiaro che un divinatore era in grado di interpretare i segni forniti da entità appartenenti al mondo sottile e di interagire con quest'ultime; il *saniwa* come si è visto incorporerebbe entrambe le funzioni.

Come avveniva quindi il rituale che avrebbe portato alla possessione della *miko* e la conseguente procedura divinatoria tramite le domande? Un esempio può essere osservato

---

[8] Kidder stesso lo definisce come un capro espiatorio, KIDDER, *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai,* p. 157

[9] BLACKER, Carmen, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Taylor & Francis Ltd, 2005, p. 82

[10] Ibid. p. 87

all'interno del capitolo 92 del *Kojiki*. In esso, l'imperatore Chūai 仲哀 cerca consiglio da parte delle divinità per decidere se attaccare il paese dei Kumaso 熊襲. Per poter fare ciò induce una possessione in sua moglie l'imperatrice Jingū 神功 suonando il koto, mentre un ministro, Takeshiuchi no Sukune 武内宿禰, assume la funzione di *saniwa*. La risposta della divinità non è tuttavia ciò che l'imperatore spera, in quanto gli si dice di dirigersi a ovest dove vi è un paese colmo di ricchezze. Chūai si rifiuta quindi di continuare il rituale, causando l'ira della divinità che ne provocherà la morte quasi immediata.[11]

Il passo citato fornisce un'idea di come si svolgesse il rito con la partecipazione di tre distinti individui, ma ciò che risulta di particolare interesse ai fini di questa ricerca sono la conclusione e il fatto che chi fu posseduto fosse l'imperatrice stessa. La morte dell'imperatore è dovuta al suo rifiuto di credere a ciò che la divinità gli comunica. Questo da un lato indubbiamente cementa il potere dei *kami* così come era concepito, ma al contempo fornisce indubbiamente legittimazione alla pratica divinatoria. Quest'ultima risulta infatti necessaria per poter interpretare e conoscere le direttive divine e sapere quindi quali azioni sia meglio intraprendere per non incorrere nella punizione divina. Questo si collega indubbiamente ai divinatori impiegati nei viaggi già menzionati, i quali potevano essere eliminati proprio in virtù del fatto che non fossero stati in grado di dare la corretta interpretazione ai segnali divini, causando problemi alla comunità che da loro dipendeva.

Il ruolo di imperatrice ricoperto dalla donna che viene posseduta, risulta invece importante se messo in relazione alla figura di Himiko, una regnante di cui si parla all'interno del già citato *Weizhi*:

> Then they made a female the ruler, named Himiko. She was skilled in the Way of Demons, keeping all under her spell. Although well along in years, she remained unmarried. A younger brother assisted her in governing the domain. Once she became the ruler there were few people who saw her. One thousand maidservants waited on her and only one man. He served her food and drink and carried her messages in and out. [12]

Dal passo citato si possono fare considerazioni su un punto ben preciso: quella che nel testo viene definita "Via dei Demoni" 鬼道 (g. *kidō*, c. *guidao*).

[11] PHILIPPI, Donald L., *Kojiki*, Tōkyō; Princeton, University of Tōkyō press & Princeton University press, 1969, pp. 257-258

[12] KIDDER, *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai,* p. 16

Per poter fare ciò, è necessario soffermarsi su cosa si intenda con *guidao*. Kidder ne fornisce una breve descrizione:

> The phrase "The way of Demons" was in the Han-dynasty vocabulary for Daoist popular religious practices. *Guei* were demons or souls of the dead, invoked on such occasions as raising the spirits of the deceased and negotiating contracts for buying grave sites. [...] Certain of these cults came in for much criticism by Daoist writers because of their "excessive" practices, which are taken to mean taxing rituals, such as time - and energy - consuming daily offerings. In any case, Stein points out specific characteristics of these excoriated cults, some if not all features of which must have been current in Japan: elaboration causing undue expense, prayers, animal sacrifices, songs and dances, oracular male and female mediums, rites directed toward curing disease, and a large number of associated lesser deities.[13]

Come si può intuire, è molto probabile che la scelta dei compilatori cinesi di utilizzare questo termine fosse dovuta alla visione negativa che avevano delle pratiche impiegate da Himiko. Questo risulta essere un interessante particolare se si considera la perdita di importanza che ebbero i *wu* in Cina proprio per ragioni simili. Se come si è già osservato quest'ultimi erano considerabili divinatori nella misura in cui fungevano da oracoli, una figura come quella di Himiko che viene denigrata alla pari di essi, potrebbe essere a sua volta riconnessa alla pratica divinatoria. Secondariamente, considerato ciò, vi sarebbe nuovamente una connessione fra l'ambito della divinazione ed entità spirituali di carattere demoniaco. Risulta comunque probabile che anche in questo caso il termine *gui* fosse utilizzato per indicare esseri appartenenti al mondo sottile in generale, come specificato nel primo capitolo. Se così fosse, il passo riconfermerebbe la relazione e la comunicazione presenti fra Himiko ed entità Superiori.

Giunti a questo punto risulta quasi naturale mettere a confronto i *jisai* con le figure di imperatrici-oracolo. Le loro funzioni non erano dopotutto poi così differenti: entrambi erano in contatto con gli spiriti e fungevano da tramite fra essi e la popolazione, eppure la loro posizione sociale era nettamente differente. Se un *jisai* falliva nel proprio compito veniva infatti punito con la morte, mentre nel caso osservato in cui un rituale di possessione ha una svolta pericolosa non è la *miko* a subirne le conseguenze. Il maggior prestigio sociale associato agli oracoli non è però così peculiare, già in precedenza si è parlato di come in ambito ellenico la possessione da parte di una divinità rendesse la propria divinazione più attendibile.

[13] Ibid. p. 132

Riguardo al sacrificio, va però citato un fenomeno osservato da Blacker, quello dello *hitobashira* 人柱. Si trattava di un rituale in cui una vittima sacrificale, preferibilmente una *miko*, veniva seppellita viva per poter porre rimedio a determinate catastrofi naturali, principalmente inondazioni.[14] Il caso è interessante se si considera quanto osservato nel primo capitolo riguardo l'utilizzo dei *wu* come sacrifici per porre rimedio alle siccità. Risulta interessante il collegamento in entrambi i casi fra una figura generalmente considerata sciamanica e la sua morte come soluzione a un problema causato da una mancanza o una presenza eccessiva d'acqua.

Ossa oracolari: la piro-scapulimanzia

Come già affermato precedentemente, l'osservazione delle crepe prodotte in ossa sottoposte all'azione del fuoco per fini divinatori è una pratica conosciuta in tutto il mondo; il Giappone non fa eccezione.

Le fonti archeologiche riportano come venissero impiegate ossa di cinghiale, delfino e, in maniera preponderante, cervo.[15] I piastroni di tartaruga sono presenti anche nel contesto giapponese, ma risultano quasi assenti prima del periodo Nara, il che indicherebbe che la piro-plastromanzia non vide lo stesso ampio utilizzo della piro-scapulimanzia almeno fino all'inizio dell'ottavo secolo. Nei testi ricevuti, comunque, la divinazione con scapole di cervo (*rokuboku*, 鹿卜) sembra essere rimasta la tecnica ufficiale fino al periodo Heian, in cui le fonti primarie presentano invece chiaramente quella tramite piastroni di tartaruga (*kiboku*, 亀卜) e indicano inoltre come quest'attività fosse prerogativa del Jingikan, sotto la diretta supervisione di specifiche famiglie.[16]

Perché la scelta delle ossa da utilizzare fosse ricaduta proprio su quelle di cervo non è specificato in alcuna fonte, ma un'ipotesi può essere formulata basandosi su determinati reperti archeologici risalenti al periodo Jōmon 縄文 (ca. 10000 a. C. – 300 a. C.). Fra di essi, sono

[14] BLACKER, *The Catalpa Bow*, pp. 97-98

[15] KIDDER, *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai,* p. 155

[16] KORY, Stephan N., "From Deer Bones to Turtle Shells: The State Ritualization of Pyro-Plastromancy during the Nara-Heian Transition", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 42, no. 2, 2015, pp. 341-343

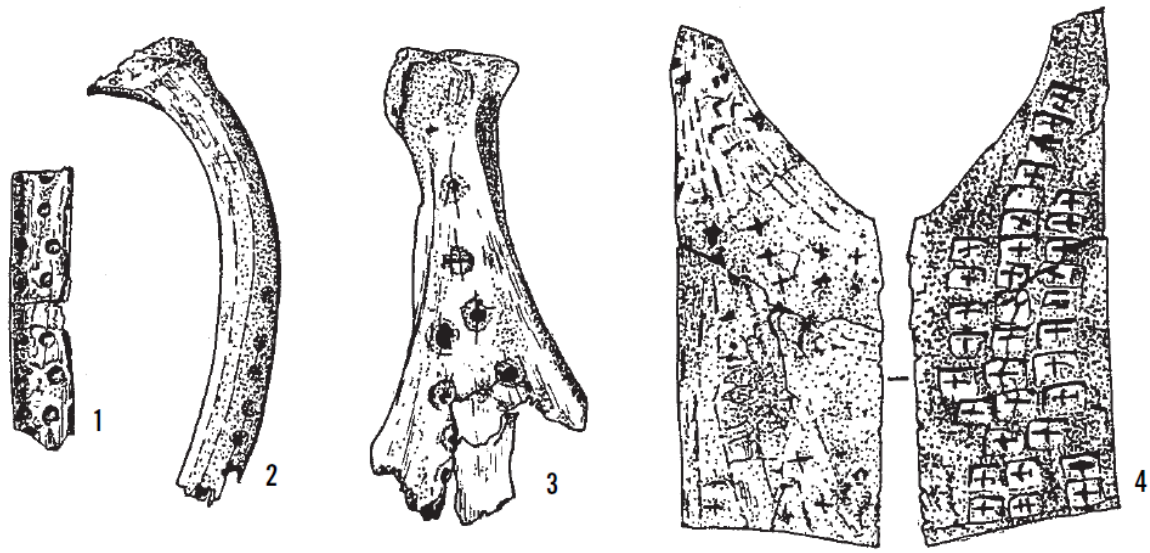

Figura 3. Esempi di ossa oracolari riportati da Kidder. 1. Koura (Shimane), medio Yayoi. 2. Caverna di Maguchi (Kanagawa), tardo Yayoi. 3. Caverna C di Bishamon (Kanagawa), tardo Yayoi. 4. Caverna di Maguchi (Kanagawa), Kofun. (KIDDER, Edward J., Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai ..., p. 154).

presenti diversi utensili (arpioni, ami, aghi ecc.) creati con corna di cervo.[17] Potrebbe risiedere proprio nell'ampio utilizzo delle ossa di questo animale la motivazione che portò alla scelta delle sue scapole per la divinazione.

Per poter avere un'idea dell'importanza di questa pratica, si può prendere in esame la prima parte del *Kojiki*, in cui Izanagi 伊弉諾 e Izanami 伊弉冉 danno alla luce un figlio malformato. Per poter comprendere il motivo di tale avvenimento si rivolgono alle divinità superiori che a loro volta devono ricorrere alla piro-scapulimanzia (denominata in questo caso *futomani* 太占) per poter avere una risposta.[18] Questo passaggio, oltre a dimostrare quanto fosse antico il processo divinatorio preso in esame, mette in luce un ulteriore fatto: le divinità stesse han dovuto far ricorso alle ossa di cervo. Sembrerebbe quindi che nel periodo storico di stesura del *Kojiki*, le forze determinanti all'interno del processo divinatorio non fossero sempre concepite come connesse ai vari *kami*. Ciò pone di conseguenza un quesito: se la divinazione è, come è stato già affermato, un modo per ottenere una risposta riguardo una verità celata tramite forze superiori, perché proprio quest'ultime ne fanno utilizzo? Con ogni probabilità, la funzione di questo passaggio è di dimostrare quanto fosse importante la pratica divinatoria per

[17]KRAUS, Bertram S., "An Outline of Japan's Prehistoric Cultures", *Memoirs of the Society for American Archaeology*, no. 9, 1953, pp. 13-15

[18]PHILIPPI, *Kojiki*, p. 52

poter ottenere risposte o prendere decisioni, indipendentemente dalla posizione occupata da chi ne facesse uso.

In un secondo passaggio interno al testo, la stessa tipologia di divinazione sembra assumere un ruolo differente. Un principe non parla e, nonostante sia ormai già maturo, produce solo suoni infantili, incomprensibili. Il padre ha in sogno una visione secondo la quale costruendo un santuario per un determinato *kami* avrebbe potuto conferire la parola al figlio. Il nome della divinità non gli viene però comunicato e per poterlo scoprire fa ricorso alla piro-scapulimanzia.[19] In questo caso si ricorre alla divinazione per un fine ben differente da quanto osservato in precedenza, in quanto tramite di essa si è in grado di gettar luce su un sogno[20] e al contempo mettersi in contatto con un'entità superiore.

La procedura vera e propria della divinazione viene brevemente descritta già all'interno del già citato *Weizhi*:

> Whenever they undertake an enterprise and discussion arises, they bake bones and divine in order to tell whether fortune will be good or bad. First they announce the object of divination, using the same manner of speech as in tortoise shell divination; then they examine the cracks made by the fire and tell what is come to pass.[21]

Da questo passaggio si può notare come il processo in sé fosse particolarmente semplice, senza i diversi passaggi che caratterizzavano la pratica in Cina. Rimane tuttavia la possibilità che il compilatore delle cronache non sentisse il bisogno di riportare in modo dettagliato i vari passaggi o che, trovandosi di fronte a una situazione analoga alla propria, non ritenesse necessario dilungarsi su un argomento già ben noto all'interno dell'ambito cinese.

---

[19] Ibid. pp. 219-220.

Il racconto prosegue poi con l'assegnazione di un compagno di viaggio per il principe che si deve recare al santuario della divinità che l'ha maledetto. La scelta dell'accompagnatore è dettata anch'essa da una divinazione, che però non viene riportata come *futomani*. Questo porta a domandarsi se vi fossero altre tipologie di pratiche di cui non si hanno dettagli o se si trattasse comunque di piro-scapulimanzia, ma eseguita con un procedimento diverso da quello del *futomani*.

[20] A proposito di questo, vi si potrebbe leggere all'interno un accenno all'eventuale presenza dell'oniromanzia all'epoca. I sogni come veicolo per rivelazioni da parte della divinità (*reimu*) divennero particolarmente diffusi nel periodo medievale e diversi diari di nobili ne riportano l'ampia diffusione fra l'aristocrazia. Per maggiori informazioni sull'argomento, cfr. BLACKER, Carmen, "Japan", in BLACKER, Carmen & LOEWE, Michael (a cura di), *Oracles and Divination,* Londra, George Allen &Unwin Ltd, 1981, pp. 72-80.

[21] GOODRICH, *Japan in Chinese dynastic histories*, p. 12

All'interno del suo studio relativo alle ossa oracolari in Giappone, Kokubu presenta tre diversi esempi di piro-scapulimanzia, facendo riferimento ai santuari di Nukisaki, Musashi Mitake e Akiru.[22] Questi processi non sono purtroppo relativi al periodo storico preso in esame dalla presente ricerca, essendo di epoca più tarda (XVII secolo per Nukisaki e Akiru, il periodo relativo a Musashi Mitake è incerto), tuttavia diversi particolari all'interno della pratica possono essere indicatori di diverse tradizioni e, di conseguenza, origini differenti. In tutti i casi sono stati presentati tre diversi passi per descrivere il procedimento, unica eccezione Musashi Mitake che ne ha anche un quarto, relativo all'utilizzo del risultato della divinazione:[23]

1) Selezione della scapola
    a) Nukisaki: si utilizza una scapola di cervo, non vi sono preferenze riguardanti il sesso dell'animale o quale delle due ossa utilizzare.
    b) Musashi Mitake: si utilizza la scapola sinistra di cervo, prevalentemente maschile.
    c) Akiru: si utilizza una scapola di cervo, non vi sono preferenze riguardanti le dimensioni o quale delle due ossa utilizzare.
2) Preparazione della scapola
    a) Nukisaki: al giorno d'oggi[24] non vengono apportate modifiche all'osso. In diversi testi è però riportato che venisse lavorato in modo da risultare assottigliato e che fosse applicato un incavo di forma rettangolare, fra i 12cm e 15cm di lunghezza e fra i 9mm e 12mm di larghezza.
    b) Musashi Mitake: la scapola veniva livellata in modo da risultare piatta.
    c) Akiru: dopo esser stata pulita, la superficie della scapola era resa uniforme.
3) Applicazione del fuoco
    a) Nukisaki: dopo la purificazione e la recitazione di preghiere, con un punteruolo dalla punta accesa tramite un fuoco purificato riscaldare la scapola, posta su un piatto

[22]KOKUBU Atsushi, "Shiryōshinjinimiru bokusen no shuhō: kōkoshiryō to no hikaku wo chūshinni (Le tecniche della divinazione secondo le fonti storiche e i rituali, con particolare attenzione alla comparazione coi reperti archeologici)", Chiba Daigaku Daigakuin Jinbunshakaigaku Kenkyūka Kenkyū Purojekuto Hōkokusho, CCXC, 2015, pp. 102-103

國分篤志、「史料・神事にみる卜占の手法：考古資料との比較を中心に」、千葉大学大学院人文社会科学研究科研究プロジェクト報告書、第 290 巻、2015 年、pp. 102-103

[23] Nello specifico, il risultato viene reso pubblico e vengono distribuiti degli *ofuda* relativi a esso.

[24] L'autore fa riferimento al periodo in cui è stato scritto l'articolo, 2015.

presentato alla divinità, sulla faccia rivolta verso la cassa toracica toccandola in modo perpendicolare. Dare un responso osservando i risultati.

b) Musashi Mitake: esporre la parte più esterna della scapola al fuoco, misurare con uno strumento detto *futomanishaku* 太占尺 la lunghezza delle crepe prodotte e divinare basandosi su questa.
c) Akiru: stando allo *Shindenrokubokuhimegotoki*, sulla scapola viene scritto un *machikata* 町形, il fuoco viene applicato lungo le linee di esso e quando una crepa si forma viene raffreddata con dell'acqua.[25]

Come si può vedere il processo poteva essere più o meno complesso. Risulta difficile affermare quale di essi potesse essere più vicino a quanto menzionato nel *Kojiki*. Se da un lato si ha infatti un procedimento più "semplice" come quello di Musashi Mitake, che porta di conseguenza a pensare a una pratica meno codificata e, pertanto, più facilmente ascrivibile a un periodo più antico in cui le varie procedure di corte non erano ancora nate, dall'altro si ha la presenza di fattori come il *machikata*, un elemento originariamente giapponese che verrà approfondito più avanti.

Ossa oracolari: la piro-plastromanzia e gli Urabe

Considerando quando affermato riguardo la divinazione tramite le scapole di cervo, risulta alquanto insolito che una pratica così diffusa venisse successivamente sostituita dalla piro-plastromanzia. La spiegazione forse più semplice è che ciò avvenne a causa dei crescenti contatti con la corte cinese, dove l'utilizzo di tartarughe proseguiva da più di un millennio. A favore di questa teoria vi potrebbe essere il fatto che assieme alla suddetta tecnica venisse impiegata anche l'achilleomanzia, così com'era in effetti divenuta la norma in Cina a seguito del periodo Zhou. [26] Kory mette tuttavia in guardia dal prendere questa posizione così semplicemente, sostenendo che il processo fu ben più complesso.[27] All'interno del suo studio fa riferimento in particolare a un testo della prima metà del nono secolo, lo *Shinsen kisōki*, il primo trattato sulla piro-plastromanzia in Giappone. Al suo interno vi si trovano anche frammenti di

[25]Ibid. p. 102-103

[26] A tal proposito, la dicitura che indica la divinazione tramite queste due tecniche è *bokuzei* 卜筮.

[27]KORY, "From Deer Bones to Turtle Shells", pp. 343-344

norito 祝詞 (particolare interessante se si considera quanto ipotizzato precedentemente riguardo la possibile funzione magica delle parole iscritte sulle ossa oracolari in Cina), nonché la genealogia di determinate famiglie connesse a *kami* del *Kojiki* e successivamente responsabili di diverse funzioni all'interno del Jingikan. Fra quest'ultime, quella dedicata alla divinazione era la famiglia Urabe 卜部 che, come i Nakatomi 中臣, fece uso delle proprie origini mitiche per ottenere potere all'interno della corte Heian.[28]

Lo *Shinsen kisōki* già dal primo volume[29] introduce la pratica della piro-plastromanzia ricollegandola a quelle cinesi, oltre a tecniche sacre connesse ai *kami* possedute dalle famiglie Urabe e Nakatomi. Quest'ultima e la famiglia Fujiwara 藤原 sarebbero state di fondamentale importanza nel passaggio dalle ossa di cervo ai piastroni di tartaruga, ma la prima sarebbe stata comunque la principale promulgatrice. Questa nuova tecnica viene descritta come già avente origini ancestrali, nonché divine, e successivamente trasmessa all'interno di alcune famiglie; di queste, proprio gli Urabe avrebbero ricevuto le conoscenze più fedeli a quelle originali. L'origine di questa famiglia è tuttavia incerta, in quanto secondo alcune fonti sembrerebbe essere antenata dei Nakatomi, mentre secondo altre ne sarebbe discendente. Inoltre, se si prendono in esame i caratteri utilizzati per la scrittura del cognome, 卜部, si può notare immediatamente come il primo sia quello utilizzato per indicare la divinazione tramite le ossa animali. Di fatto, anche coloro che praticavano questa pratica all'interno del Jingikan erano indicati con questo termine.[30] Per riassumere quanto esplicitato da Kory:

> The centripetal force of the increasingly centralized Yamato chiefdom appears to have drawn pyro-plastromancy into the Kinai Plain, where it contended with deer-bone pyro-scapulimancy as the preferred method of state divination. [...] The eastern Urabe of Izu may have been the first group to win imperial recognition in Japan, and they may have also been the first to crack turtles in the Jingikan, but they were not the first people to use the surname Urabe, and were certainly not the first to crack turtle plastrons in Japan. […]

[28]Ibid. pp.344-346

[29] All'interno del suo studio Kory analizza anche le problematiche connesse alla datazione e fedeltà all'originale mantenuta o meno durante la trasmissione. Sebbene queste non rientrino fra i fini di questa ricerca, è bene precisare che si terrà conto della visione dell'articolo preso in esame e si farà quindi riferimento alla versione del testo utilizzata da Kory.

[30] Ibid. pp. 352-353

Data questa possibile doppia valenza del termine, quando si farà riferimento alla famiglia, si userà "Urabe", mentre per far riferimento ai divinatori "*urabe*".

> Inoue concludes that by the mid-ninth century, the Urabe had been recognized as a divine clan, plastromancy had displaced scapulimancy as the orthodox method of state divination, and the Nakatomi had become the sole supervisors of state sacerdotal matters in the Jingikan. [31]

Ci si potrebbe quindi trovare di fronte a una situazione simile a quella già osservata nel caso della figura del *wu* in Cina. Anche in questo caso il cognome venne con ogni probabilità originato dalla funzione svolta da una determinata famiglia, che sfruttò poi la nuova tecnica per potersi affermare all'interno della corte. Stando a Kory, ciò fu possibile poiché né il codice r*itsuryō* 律令 di periodo Nara né i racconti mitico-storici menzionavano la piro-plastromanzia, lasciando la possibilità a diverse famiglie di "accaparrarsi" questa tecnica, rendendola propria e monopolizzandola. Da una parte, la famiglia Nakatomi deve aver visto un'opportunità di aumentare il proprio potere politico sostituendo l'ormai datata piro-scapulimanzia col nuovo metodo importato dalla Cina, dove godeva di grande prestigio, e ben conosciuto dagli *urabe* loro subordinati. Quest'ultimi a loro volta avrebbero approfittato dell'occasione e del patrocinio di una famiglia potente per potersi dare un'origine mitica e una posizione nel panorama politico e religioso.[32]

Per fornire un'idea di quanto sia incerto l'utilizzo del termine *urabe*, si consideri quanto affermato da Kokubu:

> Nonostante gli Urabe lavorassero alla corte imperiale, già nei registri di famiglia e per le tasse così come dai manoscritti in bambù rinvenuti presso la capitale, risalenti all'epoca Nara, oltre alle province di Tsushima, Iki e Izu vengono riportate anche Chikuzen, Inaba, Ōmi, Suruga, Kai, Musashi, Awa, Kazusa, Shimōsa, Hitachi e Mutsu come luoghi in cui il cognome "Urabe" (scritto sia 卜部 che 占部) risultava in uso da parte di alcuni individui. La distribuzione degli "Urabe" si concentra nel Giappone orientale. La differenza nell'utilizzo delle due grafie si pensa sia dovuta alla differenza delle tecniche divinatorie impiegate: la tartaruga per gli 卜部, altre tipologie di animali per gli 占部.[33]

[31] KORY, "From Deer Bones to Turtle Shells", pp. 359-360

[32] Ibid. pp. 364-365

[33]「卜部」が宮廷に奉仕する一方、奈良時代の戸籍・計帳や平城京出土の荷札木簡などからは、対馬・壱岐・伊豆の三国以外にも、筑前・因幡・近江・駿河・甲斐・武蔵・安房・上総・安房・下総・常陸・陸奥において「卜部」「占部」姓の人物の存在が確認される。「占部」の分布は東日本に濃密である。「卜部」

Gli *urabe* che facevano uso dei piastroni di tartaruga, quindi, non solo assunsero un cognome che forniva loro una sorta di "autorizzazione" da parte della corte di praticare la propria arte, ma si distinsero da chi, come loro, occupava una determinata posizione ma usava tecniche differenti.

Alla teoria di Kory va inoltre aggiunto ciò che ha osservato Grapard, ovvero che l'origine di questi divinatori potrebbe risiedere negli stessi che, in particolare grazie alle proprie conoscenze astronomiche, erano inizialmente impiegati dai viaggiatori in mare. Con la creazione del potere nella zona di Yamato, questi vi si sarebbero insediati dando vita a questa famiglia.[34] A ciò si aggiunge quanto riportato da Kokubu:

> Stando a testi come lo Ryōnoshūge e lo Engishiki gli urabe erano scelti dalle tre province di Tsushima, Iki e Izu; Nello specifico viene riportato che dieci individui provenissero dalla prima e cinque da ognuna delle altre due, anche se sembrerebbe esservi stato un cambiamento a questi numeri. Fra questi individui, quelli particolarmente capaci nell'arte divinatoria venivano scelti come urabechōjō o miyaji e risultavano particolarmente legati ai rituali di corte.[35]

Questo si collega perfettamente alla teoria di Grapard nel momento in cui si considera la posizione geografica delle tre province citate. Si faccia riferimento alla figura 2, in cui Kokubu riporta quella che era la distribuzione degli *urabe* in Giappone. Come si può osservare, le tre province di Tsushima, Iki e Izu si trovano poste sul mare, risulta quindi molto probabile che i suoi abitanti, e di conseguenza gli *urabe* fra essi presenti, fossero familiari con la navigazione e l'astronomia a essa collegata. Questo potrebbe confermare quindi quanto esposto da Grapard.

Un ulteriore punto interessante presentato da Grapard riguarda la discendenza divina degli Urabe. Nota infatti come le divinità da essi inizialmente venerate, nelle zone di Tsushima

---

「占部」の用字の差は、執行する卜占が亀卜（卜部）か骨卜（占部）かの相違に起因するものと考えられている。

KOKUBU, "Shiryōshinji ni miru to bokusen no shuhō", p.99 (se non indicato diversamente, la traduzione è di chi scrive)

[34] GRAPARD, Allan G.,"The Shinto of Yoshida Kanetomo",*MonumentaNipponica*, vol. 47, no. 1, 1992, p. 30

[35]『令集解』『延喜式』などによれば、卜部は対馬・壱岐・伊豆の三国から選ばれることとなっていた（三国卜部）。『延喜式』では、対馬から 10 人、壱岐・伊豆から各 5 人を選ぶことが規定されているが、それ以前には人数の変動があったようである。卜部の中でも特に卜占技能に優れた者は、更に「卜長上」や「宮主」に選ばれ、宮廷祭祀に深く関与することになる。

KOKUBU, "Shiryōshinji ni miru bokusen no shuhō …", p.99

e Iki, non fossero ancestrali, ma fossero direttamente connesse a determinate funzioni. Nello specifico, i due santuari a cui facevano riferimento erano Norito e Futonorito, i cui *kami* corrispondenti simboleggerebbero la previsione dei risultati delle attività umane e degli eventi naturali. Successivamente però iniziarono a far riferimento a santuari ancestrali, nello specifico Amateru, con ogni probabilità connesso alla dea solare Amaterasu 天照, e Tsukiyomi 月読, connesso alla luna. Sul perché di questi nomi Grapard offre due ipotesi: la prima è che questi andassero a indicare la relazione vigente fra la famiglia imperiale e gli Urabe, la seconda, basata su uno studio di Nagatomi Hisae, sostiene che il culto del sole e della luna vennero sottratti ai

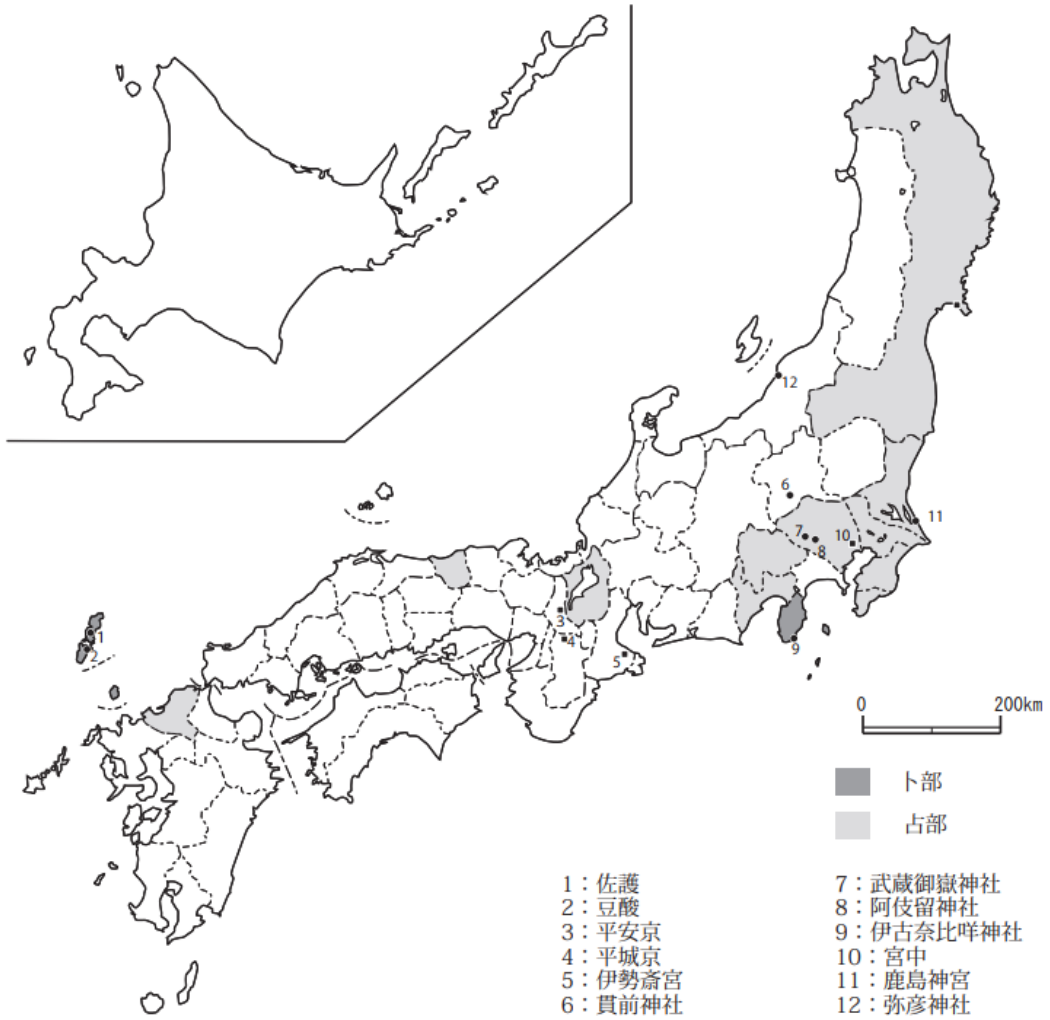

Figura 4. La distribuzione degli urabe in Giappone così come viene riportata da Kokubu. (KOKUBU, "Shiryōshinjinimiru bokusen no shuhō …", p. 100)

divinatori dall'imperatore stesso, che lasciò loro una mera autorità sacerdotale.[36] In entrambi i casi è possibile comunque osservare quanto questi praticanti fossero connessi al potere politico.

Tutto quanto considerato finora rimane comunque un ragionamento fatto a posteriori da studiosi odierni. Una spiegazione sul perché vi sia stato un passaggio dalle ossa di cervo ai piastroni di tartaruga viene fornita all'interno del già citato *Shinsen kisōki*. Nel primo volume, vi sono dei passaggi che fanno riferimento a un testo ormai perduto, lo *Kisei*. Quest'ultimo avrebbe narrato di come il nipote di Amaterasu, Mima no mikoto 御孫命, venne inviato nel mondo terreno. Egli chiese quindi che qualcuno lo seguisse per assisterlo nell'amministrazione politica e religiosa. Un cervo offrì la propria scapola per poter divinare, ma venne rifiutato in quanto tale tecnica era utile solo per questioni che riguardassero ciò che stava *sopra* al mondo terreno. Successivamente fu uno spirito connesso alle tartarughe, Kamezuhime 龜津比賣, a offrire il proprio corpo al processo piromantico, in quanto esso avrebbe permesso di divinare riguardo questioni che interessavano tanto il mondo terreno quanto quello ultra-terreno.[37] Questa doppia valenza della tartaruga è con ogni probabilità fortemente connessa alla concezione presente anticamente in Cina ipotizzata da Loewe nel capitolo precedente: il guscio avrebbe corrisposto alla volta celeste mentre il piastrone al piano terreno. Ciò dimostrerebbe ulteriormente quanto l'influenza del pensiero cinese abbia contribuito a questo cambiamento negli usi giapponesi.

Se le conclusioni a cui gli studiosi odierni sono arrivati riguardo il perché della scelta di utilizzare i piastroni di tartaruga in sostituzione alle scapole di cervo entra in contrasto con le motivazioni che vengono trasmesse dalle fonti primarie, creando quindi incertezza sulla ragione effettiva, così come nel caso cinese il processo impiegato è invece ben conosciuto, grazie alle descrizioni presenti nello *Shinsen kisōki*. Kory lo riassume in cinque differenti passaggi:

a) Preparazione del piastrone: Seccare il carapace al sole[38], per poi separare le due parti con una piccola ascia, dividendolo in due. Dividere le due metà del piastrone in sei pentagoni e incidere su tutti e dodici i pezzi così ottenuti il *machigata*.

[36]GRAPARD, "The Shinto of Yoshida Kanetomo", pp. 28-33.

[37]KORY, "From Deer Bones to Turtle Shells", pp. 365-367

[38] Riguardo a quanto il piastrone andasse esposto al sole per poter risultare asciutto e utilizzabile, non sembra esservi un quantitativo di tempo ben definito. Nello studio di Kokubu vengono riportati periodi relativamente brevi (100 giorni) e altri di maggior durata (almeno 10 anni). Il perché di queste differenze non è chiaro, ma si può ipotizzare che potesse dipendere dal tipo di rituale per cui il piastrone sarebbe stato impiegato. KOKUBU, "Shiryōshinjinimiru bokusen no shuhō", p. 101

b) Preparazione del fuoco e del punteruolo: Raccogliere della legna, accendere con essa un fuoco e usarlo per infiammare dei legni di *hahaka* 波波迦.[39]
c) Preparazione del divinatore: Rispettare le purificazioni rituali per giorni e lavarsi. Due divinatori prendono posizione all'alba. Cominciano invocando Amatsunorito no Futonorito no Mikoto 天津詔戸太詔戸命. Uno degli addetti regge le due parti del piastrone e recita giuramenti a esse. Ogni divinatore utilizza fuochi e punteruoli differenti per riscaldare i *machigata* sulla propria metà.
d) Creazione della crepa: Riscaldare prima dall'alto al basso, poi dal basso all'alto, applicando successivamente dell'acqua al piastrone. Riscaldare quindi da est a ovest e bagnare nuovamente. Ripetere il processo finché non si forma una rottura.
e) Interpretazione dell'incrinatura: Confrontare le crepe ottenute con cinque diverse liste connesse alla linea del *machigata* da cui si propagano. Interpretare quindi l'auspicio positivo o meno.[40]

Il passaggio a) presenta già grandi differenze con ciò che avveniva in Cina. Innanzitutto, vi è la procedura di dividere il piastrone in sezioni pentagonali, mentre i divinatori cinesi si limitavano a dividere in due parti per porre la questione anche in forma negativa. Secondariamente vi è anche l'applicazione del *machigata* (o *machi* 町), ovvero un simbolo che aveva la funzione di dividere la sezione in cinque parti corrispondenti alle cinque fasi: Fuoco (verticale superiore), Legno (sinistra orizzontale), Terra (centro verticale), Metallo (destra orizzontale) e Acqua (verticale inferiore). La funzione del *machi* non è data per intero all'interno del testo dello *Shinsen kisōki* pervenutoci, ma è probabile che faccia riferimento alle categorie di incrinature riportate nel *Kisōbubun*, che fornirebbero una linea guida per l'interpretazione richiesta nel punto e). L'utilizzo del *machi* sembra essere esclusivo del Giappone e venne con ogni probabilità introdotto dalla famiglia Urabe.[41] Riguardo al legname menzionato nel passaggio b), Kory riporta che all'interno dello *Shinsenkisōki* viene specificata la necessità di ottenerlo dal monte Kagu, oltre alla sua connessione con *kami* quali Hikiribi no kami 火燧神 e Hahakaki no kami 母鹿木神.[42] Il periodo di purificazione che il divinatore doveva osservare comprendeva

[39] *Hahaka* è il termine usato anticamente per indicare la *Prunusgrayana,* nota come *uwamizuzakura* nel giapponese contemporaneo.

[40] KORY, "From Deer Bones to Turtle Shells", pp. 369-371

[41] Ibid. pp. 367-368

[42] Ibid. p. 367

l'astinenza dal consumo di carne e vegetali dal forte odore per sette giorni, la necessità di avere il proprio cibo cucinato su un fuoco separato e l'isolamento per evitare la contaminazione da sangue o morte.[43] Un particolare che non sembra essere riportato all'interno dello *Shinsen kisōki* riguardo al punto d), sembrerebbe essere l'impiego di rametti di bambù, detti *samashidake* 冷竹 e coltivati all'interno dell'area del Jingikan, per cospargere d'acqua le sezioni del piastrone, in modo da facilitarne l'incrinatura. Le crepe erano inoltre marchiate con dell'inchiostro.[44]

Un'ulteriore differenza con la pratica cinese risiede nell'assenza di scritture necessarie alla domanda sul piastrone. Come veniva quindi posta la questione alle forze superiori? Un esempio viene riportato da Blacker preso dal *Seibokukō*, un testo del 1844 scritto da Ban Nobutomo 伴信友 (1773 – 1846). Se si rendeva necessario designare un individuo per assolvere un determinato compito si leggeva ripetutamente una lista di nomi, finché non si otteneva un'incrinatura sul piastrone, che avrebbe indicato l'idoneità del nome corrispondente.[45] Questa tipologia di interpretazione non sembra tener particolarmente conto della simbologia del *machi*, il che potrebbe essere dovuto al periodo in cui il testo di Nobutomo fu compilato, ben più tardo rispetto a quello dello *Shinsenkisōki* o, più semplicemente, a un diverso fine del rituale. Il *Seibokukō* è dopotutto derivato da un insieme di vari testi sulla piro-plastromanzia che l'autore raccolse poco più di due decenni prima che il Jingikan venisse soppresso (1868). Non è quindi da escludere che alcune particolarità in esso presenti abbiano avuto origine dopo il periodo su cui si focalizza il presente lavoro.

Un ultimo punto da prendere in considerazione è come ci si procurasse la materia prima necessaria alla divinazione: i piastroni di tartaruga. Kokubu, all'interno del suo studio, affronta brevemente l'argomento:

> Stando al terzo capitolo dello Engishiki, ogni anno ne venivano raccolti cinquanta, provenienti dalle tre province di Kii, Awa e Tosa dove venivano considerate alla stregua di tasse locali.[46]

[43] BLACKER, "Japan", p. 67

[44] Ibidem.

[45] Ibid. pp. 69-70

[46]延喜式』巻 3「神祇臨時祭式」では、亀甲は 1 年につき 50 枚を上限とし、紀伊・阿波・土佐の三国から中男作物・交易作物として納入されることが記されている。

KOKUBU, "Shiryōshinjinimiru to bokusen no shuhō", p. 101

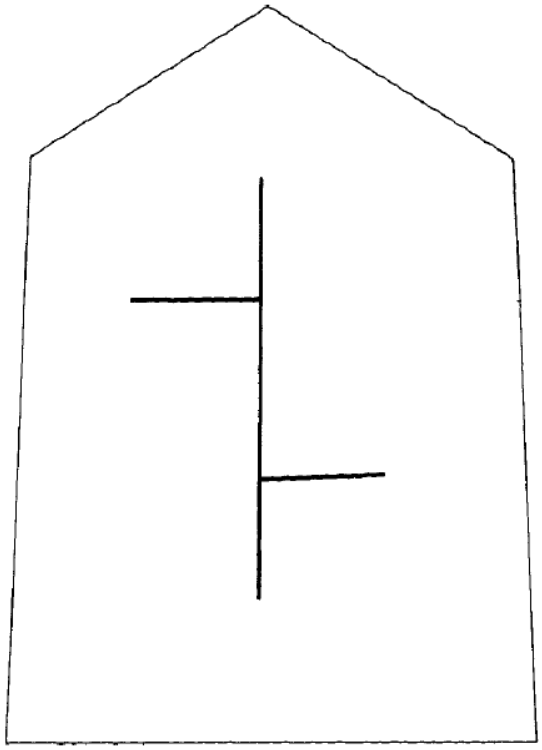

Figura 5. Schema di un machi all'interno di uno dei pentagoni in cui era diviso il piastrone. (BLACKER, "Japan",p. 68)

Anche in questo caso, così come in quello osservato in Cina, l'ottenimento delle tartarughe era regolamentato a livello burocratico, tant'è che figuravano fra i tributi.[47] Questo conferma l'importanza attribuita alla divinazione tramite di esse, anche se il numero, che risulta esiguo se paragonato a quello cinese, induce a pensare che non venisse applicata in modo particolarmente diffuso, a maggior ragione se si considera che determinati riti in cui veniva utilizzata, come il *Daijōsai* 大嘗祭, non avvenivano con cadenza annuale. Non vi sono purtroppo fonti che possano fornire una spiegazione riguardo a questa apparente incoerenza.

La posizione dei divinatori

In che modo i divinatori, in particolar modo gli *urabe*, erano inseriti all'interno del panorama religioso e politico? Quanto erano effettivamente influenti e necessari? Le risposte a queste

[47] Ibidem.

domande si possono trovare se si prendono in considerazione la loro posizione all'interno del Jingikan e i rituali in cui erano coinvolti. Nel suo studio sui testi dello *Engishiki*, Bock riporta:

> Under these officers came the hereditary religious corporations (*kambe*) numbering thirty persons from the Nakatomi (liturgists) and Imbe (abstainers) clans, besides twenty-eight Urabe clansmen as diviners. In addition there were the chief diviners (*miyaji* 宮主), the master diviners (*urabechōjō*), the masters and players of the sacred koto and sacred flute (*fue*), the shrine maidens (*mikannagi* 御巫), the *sarume* dancers, the *heza* (戸座), young boy assistants to the diviners, and also the children who kindled the fire for the diviners to heat the bones or the tortoise shell.[48]

Come si può immediatamente notare, i divinatori erano parte integrante del complesso del Jingikan, a tal punto che i ventotto Urabe, in aggiunta ai *miyaji* e *urabechōjō*, superavano[49] i numeri delle famiglie Nakatomi[50] e Imbe 忌部. Un ulteriore particolare risulta importante, giunti a questo punto:

> In ancient times the Imbe and Nakatomi had equal authority in the religious rites, but under Fujiwara dominance (let us say, after the formation of the *Jingi-kan*) the power of the Imbe clan declined and the Nakatomi were the most influential group. The Nakatomi functioned as liturgists and were present at the place of celebration on all festival days to recite the ritual for the occasion. The Imbe were next in importance, however, and as hereditary abstainers supervised the *kambe* who assisted them in the preparations of sacred offerings and articles for the presentations to the kami at the festivals.[51]

Il fatto che i Nakatomi fossero riusciti ad avere un ruolo prevalente all'interno dei rituali, arrivò senza dubbio a giovare agli *urabe* che godevano del loro patrocinio. Come si è già visto, proprio grazie a questa loro connessione riuscirono a imporre la nuova tecnica di divinazione e ad affermarsi così all'interno del panorama religioso. La loro influenza non si fermò però a questo, tant'è che arrivò a essere compito loro celebrare due distinti *matsuri* 祭 nel sesto e nel dodicesimo mese. Uno di essi aveva la funzione di prevenire gli incendi all'interno della capitale,

[48]BOCK, Felicia Gressitt, *Enghi-Shiki: Procedures of the Engi Era. Books 1-5*, Tōkyō, Sophia University, 1970, p. 20

[49] Questo sarebbe avvenuto solo nel caso in cui *miyaji* e *urabechōjō* fossero effettivamente posizioni occupate da più di una persona così come lascia intendere Bock utilizzando il plurale.

[50] Kory ha già notato la connessione fra questa famiglia e gli *urabe.* KORY, "From Deer Bones to Turtle Shells", pp. 359-360

[51] Ibid. p.20-21

mentre il secondo il *Michi ae no matsuri* 道饗祭 risulta interessante in quanto aveva la funzione di espellere gli spiriti maligni dalla capitale,[52] richiamando ancora una volta la possibile connessione fra i divinatori e la demonologia.

Il sesto e il dodicesimo mese dovevano essere periodi di particolare attività per i divinatori, in quanto:

> Fra le diverse divinazioni eseguite dagli *urabe* (卜部), quella a cui veniva attribuita maggiore importanza era la *Oomimanomiura*, che precedeva il *Tsukinami no matsuri*, la cui esecuzione avveniva nei mesi sesto e dodicesimo. Questo era volto a divinare il benessere del Paese e dell'imperatore nell'anno avvenire. Stando al secondo capitolo dello *Engishiki*, nel primo giorno di entrambi i mesi si dedicavano cerimonie alle due divinità che presiedono la divinazione (Uraniwa no kami), Futonorito no kami e Kushimachi no mikoto, dal secondo al nono giorno si praticava la divinazione effettiva e nel decimo giorno i risultati di quest'ultima venivano comunicati all'imperatore.[53]

La presenza di divinatori e l'importanza della loro attività all'interno di ricorrenze religiose simili sono un chiaro indicatore di quello che fu il loro ruolo nella sfera religiosa del tempo. Come si può notare dalla finalità dei *matsuri* sopracitati, buona parte di quest'attività divinatoria era volta alla prevenzione di sfortune o comunque alla previsione di esse. Questo potrebbe quindi indicare un eventuale rapporto fra la corte e le pratiche divinatorie, dove quest'ultime assumono una funzione volta a proteggere la prima, o almeno prevedere i danni che potrebbero essere arrecati a essa.

Per fornire un'ulteriore idea riguardante la connessione fra la corte e i divinatori del Jingikan, si può prendere come esempio il caso dei *daijōsai*, un rituale istituito nel 672 a seguito dell'incoronazione dell'imperatore Tenmu 天武 (ca. 631 – 686). Tale rito consiste in una comunione sacra di riso e *sake* 酒 dell'anno da parte dell'imperatore e delle divinità ancestrali. Ai tempi dell'imperatore Tenmu e dell'imperatrice Jitō 持統 (645 – 703) ciò che era necessario

---

[52] PHILIPPI, Donald L., *Norito: a new translation of the ancient Japanese ritual prayers*, Tōkyō, Kokugakuin University, 1959, p. 8

[53] 卜部による卜占のうち、特に重視されていたのが、6・12 月の月次祭に先立って行われていた「御体御卜」（おおみまのみうら）である。これは、向こう半年の天皇の玉体や天下国家の安泰を占うものである。『延喜式』巻 2「神祇四時祭式」によれば、両月の 1 日に卜占を司る神である「卜庭神」2 座（太詔戸神・櫛真智命）を祀り（卜庭神祭）、続く 2 ～ 9 日のうちに占いを行い、10 日にその結果を奏上する（奏御卜）、という手順を採る。

KOKUBU, "Shiryōshinjinimiru to bokusen no shuhō", p. 100

per questo rito era riportato all'interno dei codici legali *Taihō* 大宝 e *Yōrō* 養老, risalenti all'inizio dell'ottavo secolo.[54] L'importanza di questo rituale ai fini della presente ricerca non risiede tanto nella sua funzione, quanto nel ruolo che la divinazione gioca all'interno di esso. All'interno del settimo libro dello *Engishiki*, sono riportati i vari comportamenti da osservare al fine di questo rituale. Non solo, con essi vengono riportate le metodologie di divinazione (fra cui la geomanzia) e il susseguirsi delle varie fasi in base al calendario cinese.[55]

La prima fase prevedeva che all'inizio dell'anno gli ufficiali incaricati determinassero tramite divinazione le zone relative a *yuki* 悠紀 e *suki* 主基, i campi che avrebbero prodotto il riso necessario per le cerimonie.[56] Successivamente anche i Messaggeri Imperiali, necessari per la Grande Purificazione, venivano scelti tramite divinazione durante la prima decade dell'ottavo mese e inviati nelle zone di loro competenza. Una seconda selezione avveniva durante la seconda decade, assegnando chi selezionato ad altri territori. L'ultimo giorno del mese gli ufficiali si riunivano nella capitale per purificarsi.[57]

Come si può notare, già in questa prima fase il ruolo dei divinatori non era trascurabile: stava dopotutto a loro eseguire i riti necessari alla selezione dei vari ufficiali. Questo conferiva agli *urabe* l'autorità che può essere attribuita a chi sia in grado di interpretare il volere dei numi e quindi selezionare le persone che quest'ultimi desideravano avere come officianti dei vari riti. Una volta che i Messaggeri Imperiali erano partiti per la Grande Purificazione, dei messi venivano inviati al santuario di Ise con offerte per le divinità celesti e terrene. Fra questi, oltre a un principe di quinto rango o superiore e un individuo della famiglia Imbe, figuravano proprio un membro della famiglia Nakatomi e un *urabe*. Altri messi provenienti dalle famiglie Nakatomi o Imbe venivano inviati, anche alle province del *kinai* e nello *shichidō*, uno per ognuna.[58]

---

[54]Bock, Felicia Gressit "The Enthronement Rites: The Text of Engishiki, 927." *Monumenta Nipponica*, vol. 45, no. 3, 1990, p. 307

[55] Ibid. p. 308

[56]Ibid. p. 310. In relazione ai termini *yuki* e *suki*, Bock nota come esistano diverse grafie, ma che in generale risultino indicare l'ordine di successione delle varie fasi del Daijōsai.

[57] Ibid. p.310-311. Per quanto concerne le zone in cui venivano inviati i vari ufficiali, durante la prima selezione erano compresi gli uffici della destra e della sinistra nella capitale, le cinque province del *kinai* (Yamashiro, Yamato, Kawachi, Izumi e Settsu), e gli *shichidō*, gruppi di province che formavano delle regioni (Tōkaidō, Tōsandō, Hokurikudō, San'indō, San'yōdō, Nankaidō e Saikaidō). La seconda selezione prevedeva nuovamente gli uffici della capitale, il *kinai* e le province di Ōmi e Ise.

[58] Ibid. p. 311

Fra le procedure successive, durante la prima decade dell'ottavo mese, dal Jingikan venivano inviati un *miyaji* 宮主 e tre *urabe* a entrambe le province (relative a *yuki* e *suki*), dove era loro compito compiere dei riti purificatori e, una volta completati quest'ultimi, scegliere tramite divinazione i campi di riso che sarebbero stati utilizzati e i vari funzionari che avrebbero preso parte alle attività.[59] Anche in questo caso, la scelta di coloro che occupavano un ruolo d'importanza all'interno del rito spettava ai divinatori. La loro influenza non sembra però essersi limitata a questo, in quanto erano loro stessi a determinare anche la provenienza dei materiali utilizzati nel rito:

> Each time, the mountains where materials for the Daijō buildings and oak leaves for sacred food offerings are to be gotten, as well as the moors where reeds for thatching are to be cut, and the ground to be used for the sacred areas, all are to be selected by divination by the members of the Jingikan.[60]

Spettava inoltre ai membri del Jingikan dirigere le prime attività:

> The diviners lead the provincial governors and prefects of the districts and all those down to laborers. They go into the mountain selected by divination and cut the wood; then they worship the kami of the mountain. […] Again, the diviners lead the prefects and lower functionaries to the moors selected by divination to cut the reeds. Then they worship the kami of the moors.[61]

Altri esempi sono riportati all'interno del testo dello *Engishiki*, ma già quanto menzionato fino a ora dovrebbe essere sufficiente per rendere palese un fatto: questo rituale era in tutto e per tutto dipendente dall'attività dei divinatori, che sembravano avere quasi totale autorità sul suo svolgimento.

Tutte queste informazioni portano a domandarsi da cosa potesse derivare l'importanza attribuita ai divinatori. Osservando quanto già citato e considerando che all'interno del rito ai divinatori erano assegnate anche attività di esorcismo e purificazione, sembra che essi avessero la capacità di interagire, almeno fino a un certo livello, con le entità appartenenti al mondo sottile. Il fatto che fossero proprio i divinatori a fare il primo passo nelle varie attività risulta di cruciale importanza per queste considerazioni. Lasciare che fosse un *urabe* il primo a tagliare un albero su una montagna, per esempio, potrebbe indicare che fossero una sorta di

[59] Ibid. p. 313

[60] Ibid. p. 315

[61] Ibid. p. 316

collegamento fra la gente comune e la divinità connessa a suddetta montagna, una sorta di intermediario che potesse ottenere il permesso del *kami*. Se così fosse, si porrebbero in una condizione a metà via fra l'umano e sovrumano. A inizio capitolo si è ipotizzato che i divinatori descritti dagli storici cinesi, impiegati durante i viaggi, si ponessero in una condizione di ambiguità, non essendo del tutto membri del tessuto sociale, così come osservato da Kidder, oltre a essere in contatto con le entità superiori. Risulta ovviamente alquanto azzardato affermare che anche gli *urabe* del Jingikan si trovassero esclusi dalla sfera sociale, così come lo erano stati i *jisai*, dai quali gli Imbe discendevano: erano dopotutto ufficiali connessi al governo. Non è però possibile che sia stata proprio l'istituzionalizzazione di determinate attività a cambiare la percezione di determinate figure, pur mantenendone il ruolo?[62] A riprova di questo, si è visto come all'interno di questo rito (e con ogni probabilità anche di altri) vi fosse una cooperazione con membri delle famiglie Nakatomi e Imbe. Entrambe le famiglie riuscirono a ottenere legittimazione e ranghi di corte facendo risalire i propri antenati a divinità ancestrali.[63] Gli *urabe* che successivamente vennero conosciuti come Urabe non solo riuscirono nello stesso fine così come è già stato detto, ma come si è visto godettero del supporto dei Nakatomi.

Conclusioni

Come si è cercato di dimostrare all'interno del presente capitolo, la divinazione assunse un ruolo fondamentale all'interno della vita religiosa e politica del Giappone sia prima dell'istituzione di un potere centrale che in seguito. Gli esempi analizzati non risultano essere gli unici presenti, in quanto è riportato che la divinazione avesse un'ampia applicazione all'interno del contesto giapponese, da finalità religiose come la scelta dei giorni adatti allo svolgimento di determinati riti o del personali in essi impiegato, a fini più "profani" come la causa di malattie o i giorni più fortuiti per intraprendere un viaggio.[64]

Le fonti cinesi forniscono poche informazioni riguardanti le pratiche impiegate e il loro significato. Questo non permette di poter fare determinate affermazioni con assoluta certezza,

[62] Kidder sostiene che il ruolo del *jisai* venne riconosciuto a livello istituzionale in un secondo momento, quando venne fatto rientrare nel ruolo dello *imbe*, da cui la famiglia prese il nome così come avvenne con gli *urabe*. KIDDER, *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai*, p. 157

[63] Ibid. p. 266

[64] Ibid., p. 151

ma spinge chi si confronta con l'argomento a elaborare diverse supposizioni basandosi esclusivamente su collegamenti a volte quasi arbitrari o fonti non propriamente storiche come il *Kojiki*. Nel presente capitolo si è cercato di giustificare al meglio determinate supposizioni, ma si riconosce che nella maggior parte dei casi non risultano essere che teorie.

Fortunatamente, per periodi in cui il potere imperiale si era già costituito vi sono fonti giapponesi attendibili a cui fare riferimento, permettendo quindi di poter affermare con maggiore sicurezza quale fosse il ruolo della divinazione e dei suoi praticanti all'interno del tessuto sociale. L'istituzione del Jingikan fu indubbiamente l'evento che favorì maggiormente la presa di potere da parte di determinate famiglie le cui attività le avevano fino ad allora relegate agli strati sociali più bassi; Imbe e Nakatomi sono chiari esempi di ciò, così come si è visto in precedenza. Il conseguente miglioramento dello status sociale di quest'ultime, giovò infine a gruppi a loro connessi, fra cui appunto gli *urabe*. Questo non fu un caso isolato, come si vedrà nel seguente capitolo un simile vantaggio lo ebbero le famiglie Abe 安倍 e Kamo 賀茂 nel contesto dello Onmyōdō.

L'immagine che si può ottenere è quindi quella di una società in cui la divinazione risultava un forte strumento politico e dettava i ritmi della vita, religiosa e non. Va tuttavia tenuto a mente che la mancanza di fonti relative a contesti esterni alla capitale non permette di applicare quest'immagine al Giappone nella sua interezza. Con questo non si vuole escludere che la vita rurale non avesse alcun contatto con la divinazione, ma è probabile che la percepisse in modo diverso, se non minore, rispetto a quella connessa al potere centrale. Un esempio di ciò possono essere le differenze riscontrate da Kokubu nelle tre diverse pratiche piro-osteomantiche precedentemente analizzate: pratiche fra di loro non omogenee potrebbero essere indicatrici di interpretazioni o tradizioni differenti.

Sfaccettature e applicazioni della divinazione: il caso dello Onmyōdō

Fornire una definizione univoca del termine Onmyōdō[1] risulta particolarmente arduo se si considera l'interpretazione che è stata data nei diversi studi alle pratiche connesse a esso. La corretta lettura del termine risulta ancora oggetto di dibattito, vedendo come possibili opzioni anche *in'yōdō* e *on'yōdō*.[2] Rimanendo comunque Onmyōdō la lettura più diffusa, all'interno del presente capitolo si manterrà la stessa. Trovandosi inoltre in accordo con la visione di Hayek e Hayashi, i quali sostengono che lo Onmyōdō vada analizzato non in maniera isolata ma con una visione più ampia che comprenda anche tradizioni quali Buddhismo o Shintō 神道, il termine non verrà reso in corsivo in modo da mantenerlo sullo stesso livello di altri discorsi sulle religioni.[3]

All'interno dei vari studi sono state diverse le interpretazioni relative alla natura dello Onmyōdō; le più ricorrenti lo vedono come un sistema di pratiche divinatorie che unisce i concetti di *yin* e *yang* a quello relativo allo *wuxing* 五行 (g. *gogyō*, cinque fasi)[4], come una

[1] Se si fornisse una traduzione del termine, si otterrebbe qualcosa come "Via dello *yin* e dello *yang*" o, in alternativa, "Via dello *yinyang*", che come si vedrà all'interno del capitolo risulta forse non adatta a descrivere quest'insieme di tecniche. Riguardo all'utilizzo del carattere 道 in parole di questo tipo, dove viene spesso tradotto con "via", Miura fornisce un'esaustiva spiegazione, si veda MIURA Kunio, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism", tr. Stephen Eskildsen, in RICHEY, Jeffrey L. (a cura di), *Daoism in Japan: Chinese traditions and their influence on Japanese religion*, Londra, Routledge, 2015, pp. 88-90

[2] HAYASHI, Makoto, HAYEK, Matthias, "Editors' Introduction: Onmyōdō in Japanese History", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, 1, 2013, p. 2

[3] Ibid. p. 3

[4] Le cinque fasi (terra 土, acqua 水, legno 木, metallo 金 e fuoco 火) indicano la diversa natura che lo *yin* e lo *yang*, espressioni del *qi*, possono assumere all'interno dei loro mutamenti. Per maggiori informazioni, soprattutto riguardanti questo pensiero in relazione allo Onmyōdō, si veda SUZUKI Ikkei, "Nihon ni okeru fūsui to onmyōdō" (Il fengshui in Giappone e l'onmyōdō), HAYASHI Makoto, KOIKE Jun'ichi hen, *Onmyōdō no kōgi* (Lezioni di Onmyōdō), Kyōtō, Sagano shoin, 2002, pp. 17-18

religione taumaturgica o come l'interpretazione giapponese del Daoismo.[5] All'interno del presente capitolo si cercherà di fornire un ampio sguardo su quella che fu la formazione e lo sviluppo di questo insieme di pratiche, facendo particolarmente riferimento alle prime due interpretazioni sopracitate. La connessione col Daoismo verrà di certo considerata, con particolare riferimento a specifiche divinità che risultano essere effettivamente connesse al Daoismo, ma non si prenderà in esame lo Onmyōdō come versione giapponese dello stesso. Questa decisione è motivata dalle difficoltà che entrano in gioco nel momento in cui si prova a definire il termine Daoismo e cosa possa esser fatto rientrare al suo interno[6]. Secondariamente, l'assenza di istituzioni daoiste effettive in Giappone, come dei templi, rende ancora più difficoltoso definire cosa fosse il Daoismo in ambito nipponico.[7] Livia Kohn ha affrontato l'argomento, portando come argomentazione principale per questa problematica il fatto che spesso si è utilizzato il termine Daoismo per definire un insieme di pratiche religiose popolari che vengono ascritte a esso, ma che in realtà sono riscontrabili anche in altri ambiti dell'esperienza spirituale cinese.[8] Una presa di posizione simile si può osservare inoltre in un articolo di Anna Seidel:

> What many authors (most recently Bock 1985) call Taoist practices at the Japanese court […] were Chinese traditions cultivated at every Chinese court. […] In Japan, these sciences were called Onmyōdō 陰陽道 […] These traditions of what is properly called hemerology exerted a great influence on Taoism; but they are a pan-Chinese branch of learning with its own chain of transmission distinct from Taoism.[9]

鈴木一馨、「日本における風水と陰陽道」、林淳、小池淳一編、『陰陽道の講義』、京都、嵯峨野書院、2002, pp. 17-18

[5] MIURA, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism", pp. 83-84

[6] Fornire una descrizione per intero relativa alla problematica sopracitata richiederebbe uno studio a sé stante, per maggiori informazioni riguardo al termine Daoismo, si veda KIRKLAND, Russell, *Taoism: The enduring tradition*, Londra, Routledge, 2004, pp. 1-19;

ROTH, Harold D., *Original Tao: inward training (Nei-yeh) and the foundations of Taoist mysticism*, New York, Columbia University Press, 1999, PP. 174-181, 193-197;

ANDREINI, Attilio, SCARPARI, Maurizio, *Il daoismo*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 9-55

[7] MIURA, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism…", p. 83

[8] KOHN, Livia, "Taoism in Japan: positions and evaluations", *Cahiers D'Extrême-Asie*, vol. 8, 1995, pp. 390-391

[9] SEIDEL, Anna, "Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990", *Cahiers D'Extrême-Asie,* vol. 5, 1989, p. 301

L'interpretazione dei Portenti e la formazione dello Onmyōryō

Come si è già osservato all'interno del primo capitolo, in Cina l'osservazione di fenomeni celesti, rientranti sotto la definizione di *tianwen*, era alla base di determinate pratiche divinatorie. In Giappone, queste tecniche vennero introdotte e portarono all'istituzione del *tenmondō* 天文道 e del *rekidō* 暦道.[10] L'osservazione dei fenomeni celesti fu di vitale importanza per entrambe le correnti, seppur per fini diversi che le portarono di conseguenza ad avere ruoli sociali ben differenti quando considerate in relazione all'aristocrazia.

Prima di approcciarsi a quelle che furono le caratteristiche di queste due pratiche, è necessario fornire una breve spiegazione di quello che fu l'ambito all'interno del quale si svilupparono e agirono. Nello specifico, *tenmondō* e *rekidō* risultavano essere di competenza dello Onmyōryō, un dipartimento istituito presso la corte il cui primo cenno letterario si può trovare all'interno del *Nihonshoki* in riferimento all'imperatore Tenmu,[11] lasciando supporre che la sua costituzione risalga a tale periodo storico. Bock tuttavia riporta che venne fondato durante il regno dell'imperatore Tenji 天智 (626 – 672). Non fornisce fonti che possano attestare questa sua affermazione, pur menzionando il conferimento di un rango di corte a un "esperto di Yin-yang". [12] Anche Ooms riporta lo stesso fatto, sostenendo che la menzione di "Yin-yang" ma non di Onmyōdō indicherebbe che le conoscenze relative a questa dualità erano diffuse, ma che non era ancora stato costituito un apparato burocratico attorno a esse.[13] Come ulteriore supporto alla diffusione delle pratiche vi sarebbe il fatto che in diverse parti del *Nihonshoki* Tenmu stesso viene descritto mentre fa uso di diverse pratiche divinatorie, relative

[10] *Tenmondō* sarebbe traducibile con "astrologia" o "astronomia" (all'interno del periodo storico affrontato le differenze fra i due termini non sono presenti) e indicherebbe in generale l'osservazione della volta celeste, in modo simile a ciò che oggigiorno viene definito *tenmongaku* 天文学. *Rekidō* è stato per comodità qui tradotto come "calendaristica", poiché si occupava comunque della stesura di calendari. Va però precisato che per suddetta stesura venivano eseguiti calcoli dettati da emerologia/cronomanzia.

[11] ASTON, William George, *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1896 (Ristampa del 1956), p. 326

[12]BOCK, Felicia Gressit, *Classical learning and Taoist practices in Early Japan, with a translation of books XVI and XX of the Engi-shiki*, Tempe, Arizona State University, 1985, p. 4

[13] OOMS, Herman, "Yin-Yang's changing clientele", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, 2012, p. 24

all'osservazione della volta celeste.[14] Questo richiama chiaramente quello che era l'uso da parte dell'imperatore cinese come già osservato all'interno del primo capitolo e sarebbe un'ulteriore dimostrazione del processo, che era ormai stato messo in atto anche tramite le leggi *ritsuryō,* volto a organizzare il Giappone su modello della Cina Tang.

L'introduzione di conoscenze dal continente risulta risalire però a un periodo ancora precedente a quello del regno di Tenmu. Diversi testi vennero infatti importati già all'inizio del quinto secolo sotto il regno dell'imperatore semi-leggendario Ōjin 応神 (r. 270-310) da parte di due studiosi provenienti dal regno di Paekche, assegnati all'istruzione dell'erede al trono.[15] Circa un secolo dopo, nel 513, durante il regno dell'imperatore Keitai 継体 (ca. 450 – ca. 531), un'ambasceria cinese portò "in tributo" un esperto dei Cinque Classici, fra i quali figurava il già citato *Yijing*.[16] Questo potrebbe essere già un primo indicatore della diffusione di conoscenze cinesi relative alla divinazione in Giappone e, come conferma si ha la richiesta da parte dell'imperatore Kinmei 欽明天皇 (509 – 571) al regno di Paekche nell'anno successivo di fornire ulteriori esperti nell'ambito di medicina, divinazione e stesura di calendari; si può quindi notare un già diffuso utilizzo della calendaristica cinese all'interno del Giappone.[17] Circa mezzo secolo più tardi, il *Nihonshoki* riporta la figura del monaco buddhista Kanroku 觀勒 (ca. VII secolo), proveniente da Paekche, il quale avrebbe portato con sé un tributo consistente in libri sulla stesura di calendari, astronomia, geomanzia, *dunjia* 遁甲 (g. *tonkō*)[18] e altre pratiche. Avrebbe poi istruito diversi studenti riguardo a tali arti.[19]

Sulla base di queste conoscenze venne poi formato definitivamente lo Onmyōryō. Al suo interno si prevedeva un capo del dipartimento, un assistente, un affidatario, due associati (superiore e inferiore), sei *onmyōji*,[20] un dottore di *yin* e *yang* che istruiva dieci studenti di *yin* e *yang*, un dottore di calendaristica che istruiva dieci studenti dello stesso tema, un dottore di

[14] MASUO Shin'ichirou, "Onmyōdō no keisei to dōkyō" (La costituzione dell'Onmyōdō e il Daoismo), HAYASHI Makoto, KOIKE Jun'ichi hen, *Onmyōdō no kōgi* (Lezioni di Onmyōdō), Kyōtō, Sagano shoin, 2002, p. 24
増尾伸一郎、「陰陽道の形成と道教」、林淳、小池淳一編、『陰陽道の講義』、京都、嵯峨野書院、2002、p. 24

[15] BOCK, "Classical learning and Taoist practices in Early Japan…", p. 1

[16] Ibid. pp. 1-2

[17] Ibid. p. 3

[18] Si trattava di una tecnica emerologica che permetteva di determinare specifici giorni favorevoli all'utilizzatore.

[19] MASUO, Shin'ichirō, "Chinese Religion and the Formation of Onmyōdō", tr. Joseph P. Elacqua, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 40, 1, 2013, p. 21

[20] Letteralmente, maestro di *yin* e *yang*.

tenmon 天文[21] che insegnava a dieci studenti di *tenmon*, due dottori degli orologi, venti mantenitori del tempo, venti messi e tre servitori.[22]

Come si può notare, le funzioni dello Onmyōryō erano la divinazione tramite *yin* e *yang* affiancata a quella che viene definita "osservazione del terreno" (*sōchi,* 相地*)*, il *rekidō*, l'osservazione dei *tenmon* e l'operazione degli orologi. Nel caso cinese queste funzioni erano invece suddivise fra due diversi dipartimenti: la divinazione spettava al Taibushu, mentre le restanti funzioni erano prerogativa del Taishiju. La decisione da parte della corte giapponese di incorporare in un unico dipartimento le diverse attività sembra essere dovuta tanto alla necessità di dividere gli specialisti dai monaci buddhisti,[23] che erano stati comunque il veicolo principale tramite il quale queste conoscenze si erano diffuse in Giappone in primo luogo, quanto al desiderio di utilizzare determinate pratiche come strumento di governo.[24]

Riguardo la divinazione tramite *yin* e *yang,* Miura riporta:

> That the *onmyōji* conducted divination based on the *Book of Changes* can be verified by evidence found in a text fragment to which scholars have given the provisional title *Kannin kōshi chō* 官人孝試帳 (*Public Service Examination Book*, c. 702-18), which was recovered from the Buddhist monastic storehouse of the *Tōdaiji* 東大寺 in Nara, the Shōsō-in 正倉院 . This document is a notebook containing evaluative comments concerning government officials.[25]

Tuttavia al contempo:

> Judging from the information that we see in the *Kanjin kōshi chō*, it would appear that many officials were versed in the *taìyī*, *dùnjiă*, and *liùrén* cosmograph divination methods. According to earlier studies, even though *Book of Changes* divination and cosmograph divination were both being performed in Japan around the eighth century, cosmographic divination was more common.[26]

La divinazione manteneva quindi una connessione con i concetti di *yin* e *yang*, ma la sua applicazione sembrerebbe esser stata maggiormente connessa all'utilizzo degli astrolabi già

[21] Con *tenmon* si intendevano gli stessi fenomeni chiamati *tianwen* osservati all'interno del primo capitolo.

[22] MASUO, "Onmyōdō no keisei to dōkyō…", pp. 25-26

[23] Ibid. p. 26

[24] OOMS, "Yin-Yang's changing clientele", p. 23

[25] MIURA, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism…", p. 90

[26] Ibid. pp. 92-93

descritti all'interno del primo capitolo. Come menzionato in precedenza, anche l'osservazione dei *tenmon* e la stesura di calendari rientravano fra i compiti dello Onmyōryō e si è già osservato come in ambito cinese vi fosse una connessione fra queste due tecniche e quella relativa agli astrolabi. Questo potrebbe spiegare il perché del maggiore utilizzo di quest'ultimo tipo di pratica a discapito della divinazione tramite lo *Yijing*, che divenne comunque maggiormente diffusa durante il periodo Muromachi 室町.[27]

La funzione principale della divinazione tramite *yin* e *yang* fu con ogni probabilità quella relativa all'interpretazione di eventi fuori dal comune, almeno a partire dal regno dell'imperatrice Kōken 孝謙 (718-770), quando venne istituito che ogni avvenimento che potesse avere al suo interno un qualunque tipo di presagio andava riportato allo Onmyōryō.[28] Fra questi figuravano principalmente l'apparizione di animali, che potevano essere relativamente "semplici" come nel caso di tartarughe bianche o cavalli con strani segni, o mitologici come draghi o ibridi mostruosi.[29]

L'approccio generale di molto studiosi quando si tratta di un simile argomento è di suddividere i presagi in negativi e positivi, considerando la trascrizione dei primi all'interno delle cronache come una forma di critica all'imperatore che era al potere nel periodo corrispondente, così come fu il caso in Cina.[30] Bender al contrario, basandosi su diverse fonti, sostiene che gli eventi catastrofici, come carestie o siccità, non venissero in realtà riportati per una critica diretta al sovrano, ma come semplice prova del loro accadimento. Un approccio che Bender definisce "teologico", si avrebbe nel caso di presagi con valore positivo,[31] che come egli osserva, all'interno del codice *ritsuryō* vengono specificatamente riportati come risposte sovrannaturali alle azioni del sovrano.[32]

Ooms ritiene però che anche i presagi di valore negativo avessero valore politico, se debitamente utilizzati, come nel caso di Tenmu:

> Under Tenmu, auspicious happenings followed each other at a rate of more than one a year, possibly to counterbalance the inauspicious signs that were far more numerous. The

[27] Ibid. p. 93

[28] BENDER, Ross, "Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749-770", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, 1, 2013, p. 48

[29] Ibid. pp. 53-54

[30] Ibid. p. 55

[31] Ibid. p. 55-56

[32] Ibid. p. 61

> latter appeared at a rate of almost five a year (an all-time high for both the seventh and eighth centuries), revealing perhaps a continuous state of alert to which the internal reforms and state-building efforts, undertaken in the face of the expanding Tang empire, may have contributed. Under such circumstances, auspicious auguries may have been welcome, but inauspicious ones must have increased support for action to prevent disastrous outcomes, in other words, for Tenmu's state strengthening: rule by fear.[33]

La comunicazione di questi avvenimenti sembrava essere prerogativa dei diversi governatori delle provincie, che in cambio ottenevano esenzioni dalle tasse e altre ricompense. Non risulta però essere raro che anche il popolo stesso riferisse dei presagi, venendo riccamente premiato.[34] Considerando la valenza della risposta divina all'attività del sovrano, risulta logico pensare che in quanto eventi positivi indicassero un certo consenso da parte dei *kami*. Il fatto che la corte fosse avida di informazioni riguardo a questi avvenimenti, che rafforzavano ulteriormente la posizione del sovrano in quanto eventi positivi, ne dimostra la valenza come strumenti di legittimazione. Questo, oltre a riportare alla mente ciò che avveniva in Cina, paese al quale la corte giapponese guardava come modello di stato, sarebbe stato supportato dalla decisione di burocratizzare l'interpretazione di questi segni tramite un organo governativo come lo Onmyōryō, indicando la connessione fra divinazione e potere temporale.

Un ulteriore applicazione della divinazione operata dallo Onmyōryō riguardava l'ambito bellico. Ad esempio Ooms nota come Tenmu usò queste conoscenze per una ribellione contro il proprio nipote.[35] Riporta inoltre un esempio risalente al secolo VIII: quando i rapporti col regno di Silla iniziarono a deteriorare, degli specialisti di *yin* e *yang* vennero assegnati alle difese costiere, principalmente con la funzione di prevedere le possibili azioni nemiche. Un *onmyōji* venne inoltre stazionato in modo permanente a Dazaifu.[36] Risulta interessante notare come membri dello Onmyōryō, fra le cui divinazioni figuravano l'interpretazione dei segni celesti, venissero utilizzati in guerra, una situazione simile si è dopotutto già osservata all'interno del primo capitolo, dove si è parlato di come la forma delle nuvole avesse per esempio applicazione sul campo di battaglia.

---

[33] OOMS, Herman, Imperial politics and symbolics in ancient Japan, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, pp. 91-92

[34] BENDER, "Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749-770", p. 61

[35] OOMS, *Imperial politics and symbolics in ancient Japan*, p. 186

[36] Ibid. p. 184

La geomanzia

Come già menzionato, fra le prerogative degli *onmyōji* figurava anche l'osservazione del terreno. Riguardo a questo punto Miura pone la seguente ipotesi:

> It can be surmised that the practice of "land observation" that is linked to "divination" probably refers to the type of geomancy commonly known as fěngshuǐ 風水 (j. fūsui). In the Tàng system, there was no such job description as "land observation". Perhaps the Onmyōryō was given this task in order to complement the task of astronomy and to create a balance in the degree to which heaven and earth were to be taken into account.[37]

La connessione fra Onmyōdō e *fengshui* è stata già identificata in altri studi. Suzuki ad esempio ne vede la prova nei complessi funerari, il cui orientamento sembrerebbe esser stato deciso tramite pratiche geomantiche. Una situazione simile si poteva già riscontrare tanto in Cina quanto in Corea e il fatto che il Giappone abbia introdotto proprio da quest'ultima tali conoscenze, confermerebbe ulteriormente quanto ipotizzato.[38] A riprova di questo, Suzuki cita l'esempio del *kofun* 古墳 di Kitora, fatto risalire a un periodo compreso fra i secoli VII e VIII, all'interno del quale son state ritrovate illustrazioni delle già citate ventotto logge lunari e degli *shijin* 四神. Quest'ultimi non sarebbero altro che quattro bestie a guardia dei rispettivi punti cardinali, suddividendo le ventotto logge lunari in quattro gruppi di sette. Gli *shijin* sono: Genbu 玄武 il Nord, Byakko 白虎 l'Ovest, Suzaku 朱雀 il Sud (risulta assente nel *kofun* di Kitora) e Seiryū 青龍 l'Est.[39] Questi rientrano effettivamente nel pensiero *fengshui* ma Suzuki non vede ciò come una prova sufficiente dell'effettivo impiego di questa tecnica geomantica nel Giappone antico. Tuttavia, suggerisce che questo tipo di simbologia andrebbe aggiunta al fatto che nello stesso periodo storico si può riscontrare l'utilizzo del *fengshui* nella pianificazione delle città.[40] Inoltre, come ulteriore prova della sua diffusione riporta come venissero impiegati testi relativi a esso, nella maggior parte dei casi originari della Cina di periodo Song 宋 (960 - 1279). Questi descrivevano principalmente come direzionare edifici e tombe in modo da non attirare

[37] MIURA, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism…", p. 87

[38] SUZUKI Ikkei, "Nihon ni okeru fūsui to onmyōdō", pp. 4-5

[39] Ibid. p. 5

[40] Ibidem.

influenze negative, il che suggerirebbe un maggiore interesse da parte dei giapponesi dell'epoca riguardo a un'applicazione pratica del *fengshui* e non al pensiero su cui esso era costruito.[41]

In contrasto con la visione di Suzuki, Kunio riporta:

> Regarding "land observation," which was one of the duties of the *onmyōji*, Inoue Mitsuo 井上満郎 has argued, citing the *Nihon shoki* 日本書紀 (*Chronicles of Japan,* c. 720) and other sources, that the "land observation" carried out by the *onmyōji* of this period was a method of land assessment based on procedures that divined the will of deities, and differed from the land selection method of *fĕngshuĭ* geomancy based on geographic patterns through which *qì* flows.[42]

Lo studioso offre al contempo l'ipotesi che "osservare il terreno" indicasse la capacità degli *onmyōji* di vedere i flussi di *qi*, particolarmente importanti per il *fengshui,* che avrebbe permesso loro di determinare i luoghi più adatti a determinate costruzioni.[43]

Riguardo l'utilizzo del termine *fengshui* all'interno dei periodi storici in esame serve fare un breve appunto. In Cina, le tecniche e il pensiero che vennero successivamente raggruppate e indicate col suddetto termine avevano sicuramente origine antica ed erano ampiamente utilizzate. Tuttavia, il primo utilizzo in un testo cinese della parola "*fengshui*" è riscontrabile nel *Guopu Zangjing*, un testo risalente al periodo Song.[44] Come si è già osservato precedentemente, conoscenze cinesi relative alla geomanzia iniziarono a essere introdotte attorno al V secolo, almeno quattrocento anni prima della stesura del testo citato. Ciò non significa necessariamente che si trattasse di pratiche completamente differenti, soprattutto se si considera che la figura considerata come il patriarca del *fengshui*, Guo Pu 郭璞 (276-324) visse a cavallo dei secoli III e IV.[45] Tuttavia, alla luce di queste considerazioni, in questa sede si vuole porre l'attenzione su quanto risulti azzardato utilizzare il termine *fengshui* in Giappone prima del X secolo.

Secondariamente, non va escluso che delle pratiche legate alla geomanzia o perlomeno un pensiero connesso ad essa, fossero già presenti in Giappone prima dell'introduzione dei testi cinesi. Nell'analizzare quella che potrebbe esser stata l'origine dei tumuli funerari in Giappone,

---

[41] Ibid. pp. 6-7

[42] MIURA, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism…", p. 94

[43] Ibidem.

[44] SAKADE, Yoshinobu, "Divination as Daoist practice", in KOHN, Livia (a cura di), *Daoism handbook*, Leida, Brill, 200, p. 549

[45] Ibidem.

Kidder osserva come possa trattarsi di un'usanza introdotta dal continente, ma sostiene che ciò non esclude la possibilità che si sia sviluppata in loco. Aggiunge che se si trattasse di quest'ultimo caso, la presenza di esperti di geomanzia dovrebbe essere tenuta in considerazione, in quanto sarebbero stati connessi alla decisione di luogo e data per la sepoltura.[46] Un ulteriore spunto di riflessione che fornisce concerne la forma a buco di serratura di queste tombe e l'orientamento del complesso funebre, suggerendo che quest'ultimo fosse in qualche modo pianificato.[47] Prosegue spiegando che:

> The orientation of keyholes is so conspicuously haphazard it has defied explanation. Suenaga says the problem was initiated by shaping early tombs out of hill ends, therefore guaranteeing a limited choice of direction. By default, direction was not thought to be important. In a sense this may be true, but when the choices for orientation became unlimited after the largest keyholes were built on level ground, it seems inevitable that certain directions would take preference. It is inconceivable to me that orientation was not an important factor if both the location and the timing were significant.[48]

Fra le teorie relative all'orientamento delle tombe ne riporta alcune connesse al rapporto del defunto coi propri antenati, ma sostiene che un orientamento casuale, finalizzato a confondere gli spiriti maligni, i quali non sarebbero stati in grado di agire fuori da determinati schemi, potrebbe esser stata la motivazione principale.[49] L'orientamento, infine, sembrava prediligere i punti cardinali, senza distinzione fra di essi. Quest'ultimo fattore risulta fondamentale in quanto direzioni come il Nord o l'Est venivano considerate particolarmente negative, ma vi è la presenza di diverse tombe orientate verso di essi. L'ipotesi che Kidder avanza a riguardo è che questa concezione venne introdotta in un periodo successivo.[50]

Un altro punto che potrebbe indicare la presenza di pratiche geomantiche è stato già presentato nel capitolo precedente. Si è visto come gli storici cinesi riportarono che Himiko utilizzava il *kidō* per mantenere il potere. Come si è specificato, tale termine era usato al tempo per indicare diversi tipi di pratiche, fra cui quella relativa alla negoziazione con gli spiriti dei defunti per la decisione dei luoghi funerari. Non si può, purtroppo, avere una conferma di quali

---

[46] KIDDER, Edward J., *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai: archaeology, history and mythology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007, pp. 148-149

[47] Ibid. p. 149

[48] Ibidem.

[49] Ibidem.

[50] Ibid. pp. 149-150

pratiche raggruppate nel termine *kidō* fossero effettivamente impiegate da Himiko, ma data la scelta dei compilatori di cinesi di utilizzare tale parola non si può escludere a priori che fra di esse ne rientrassero alcune che presupponevano un collegamento fra il terreno e gli spiriti che ne avrebbero determinato l'adeguatezza per determinati complessi architettonici. A favore di questo vi sarebbe tuttavia l'ipotesi di Inoue citata in precedenza da Miura, la quale proponeva una divinazione volta alla comprensione della volontà dei *kami*, che sembra ricollegarsi a quest'eventuale sfaccettatura del *kidō*.

Alla luce di tutte queste considerazioni, in questa ricerca si propone di utilizzare il termine *souchi* quando si fa riferimento alla geomanzia in Giappone prima del X secolo circa, principalmente perché utilizzato nei testi pervenuti. Un esempio di questi viene fornito anche da Shigeta che, nel suo studio relativo al rapporto fra Onmyōdō e aristocrazia Heian, riporta una lettera scritta da un ufficiale verso la fine del X secolo (quindi quando il termine *fengshui* iniziava a essere usato in Cina), in cui per riferirsi a un esperto in geomanzia viene usato il termine *sōja* 相者.[51]

Come si è cercato di dimostrare, il termine *fengshui* non solo risulterebbe anacronistico ma mancherebbero anche fonti sufficienti a dimostrare che le pratiche geomantiche impiegate dagli *onmyōji* fino alla prima metà del periodo Heian fossero completamente uguali a quelle utilizzate in Cina. Ovviamente, mancano le prove anche per dimostrare che differissero, ma due punti già specificati in precedenza non permetterebbero di escludere a priori la questione.

Innanzitutto, come già detto, Suzuki ha osservato come i testi cinesi di geomanzia utilizzati fossero particolarmente tecnici e ciò suggerirebbe che l'interesse fosse rivolto all'applicazione delle pratiche, non al pensiero di base che le supportava. Questo non è un caso isolato: anche Miura parlando di concetti quali *qi, yin* e *yang* nel contesto dello Onmyōdō sostiene che vi fosse una maggiore ricerca delle applicazioni pratiche di essi, a scapito del loro valore filosofico.[52]

In questa sede si vuole aggiungere un terzo elemento: il caso della piro-plastromanzia. Come si è osservato all'interno del capitolo precedente, questa pratica venne introdotta dalla Cina e la sua applicazione ebbe influenza sulle dinamiche di potere all'interno della corte, ma subì delle modifiche per essere adattata a un diverso contesto. In particolare, la presenza dell'utilizzo del *machi*, riscontrato anche su scapole di cervo, potrebbe essere un indicatore

[51] SHIGETA, Shin'ichi, "Onmyōdō and the Aristocratic Culture of Everyday Life in Heian Japan", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, Parigi, Ecole françaised'Extrême-Orient, 2012, p. 69

[52] MIURA, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism…", p. 87

della sovrapposizione di tecniche autoctone con altre importate dal continente. Come si è visto, alcuni studiosi sostengono che la costituzione dello Onmyōryō fosse finalizzata al controllo di determinate pratiche da parte del governo; in altre parole il fine era, in modo analogo al caso degli *urabe* coi piastroni di tartaruga, di strumentalizzare le tecniche utilizzate dagli *onmyōji*. Ciò su cui si vuole porre l'attenzione in questa ricerca è che la mancanza di prove effettive non permette di determinare con esattezza in cosa consistesse il *souchi*, ma la presenza di pratiche geomantiche già da prima dei contatti con la Cina riportati nei testi, nonché di casi che presentano diversi punti in comune, lascerebbe supporre un'ibridazione di tecniche autoctone e continentali. Come ulteriore prova a supporto di queste teorie, si può consultare lo studio di Kalland. In esso, viene analizzata la struttura di un villaggio giapponese risalente al secolo XVII in relazione alla geomanzia. Risulta questo di periodo troppo tardo rispetto a quello analizzato all'interno di questa ricerca, rimane tuttavia interessante in quanto Kalland descrive alcune delle differenze presenti fra la geomanzia in Cina e quella giapponese.[53] Inoltre, Kalland non utilizza il termine *fengshui* per indicare le pratiche geomantiche in Giappone, preferendo l'utilizzo di *souchi* e *hōgaku* 方角.[54]

Indipendentemente da quale possa essere il termine più corretto per indicare la geomanzia in questo periodo storico o quali potessero essere le pratiche che la costituirono, la sua applicazione, nonché l'importanza a essa attribuita, risultano difficilmente contestabili. Ciò è facilmente riscontrabile se si analizzano le piante di determinate città che svolsero la funzione di capitale. Suzuki ne riporta sei: Fujiwarakyō, Heijōkyō, Kunikyō, Naniwakyō, Nagaokakyō e Heiankyō. Un punto che egli trova in comune fra di esse è di essere state costruite sul modello di Città Fortezza (*tojōsei* 都城制), ovvero città che in Cina erano circondate da mura e disposte in modo che la loro pianta ricordasse una scacchiera da *go.*[55] Afferma inoltre che questa tipologia di pianificazione è stata spesso connessa alle pratiche geomantiche, anche se vi sono alcuni punti non perfettamente chiari a riguardo. Secondariamente, nel caso specifico degli *onmyōji* sembra che quest'ultimi si occupassero esclusivamente della scelta del terreno più adatto all'edificazione della città.[56]

[53] KALLAND, Arne, "Geomancy and Town Planning in a Japanese Community", *Ethnology*, vol. 35, no. 1, 1996, pp. 20-25

[54] Ibid. p. 17

[55] SUZUKI, "Nihon ni okeru fūsui to onmyōdō…", p. 10

[56] Ibidem.

Se si mettono a confronto i centri sopracitati si può notare che la presenza di montagne fosse uno dei criteri che esercitava influenza sulla decisione della locazione. Suzuki riporta che, ad eccezione di Naniwakyō, tutte le città presentavano dei monti in corrispondenza di tutti e quattro i punti cardinali. I nomi delle montagne attorno a Heijōkyō, Heiankyō e Fujiwarakyō sono tutt'oggi conosciuti, mentre vi sono incertezze su quelli relativi ai rilievi di Kunikyō e Nagaokakyō, il che potrebbe essere connesso alla breve durata del periodo storico in cui svolsero la funzione di capitale.[57]

Suzuki inoltre collega questa tendenza di scegliere luoghi circondati da monti ai già citati *shijin*. Nel caso di Heiankyō osserva che nonostante dal XII secolo in poi vennero associati ad altre formazioni naturali (Seiryū viene per esempio identificato col fiume Kamo) questa connessione non esisteva al tempo dell'edificazione della città. Nello *Heike monogatari* viene per esempio riportato che gli *shijin* risiedessero nei quattro punti cardinali, ma non vengono identificati con nessuna formazione naturale in particolare.[58]

Come già enunciato, la scelta del luogo per un'edificazione spettava agli *onmyōji*, il che porta a domandarsi quali motivazioni li spingessero a prendere la propria decisione; Suzuki ne propone due. La prima risulta connessa agli *shijin* e alla loro funzione di protettori delle ventotto logge lunari. Quest'ultime, così come le stelle, all'interno del pensiero cinese venivano considerate come degli accumuli di *ki* che avevano preso forma all'interno della volta celeste e, secondo un processo simile, gli *shijin* avrebbero preso le sembianze delle quattro bestie. Le quattro montagne attorno alla città sarebbero state le incarnazioni di queste divinità una volta scese in terra e avrebbero quindi protetto la zona terrestre così come avevano fatto in precedenza con quella celeste.[59]

La seconda motivazione avanzata da Suzuki risulta essere relativa al *ki* terrestre e la caratteristica a esso attribuita di fluire in modo simile all'acqua. Riuscire a determinare se un flusso risulti positivo o negativo è uno dei principi fondanti della geomanzia cinese. Un luogo considerato particolarmente fausto all'interno del *fengshui* vedrebbe la presenza di un punto elevato, denominato *ryūketsu* 龍穴, dal quale il *ki* positivo possa cadere come una cascata dopo essersi accumulato, oltre che a una zona simile al bacino di una cascata, detto *meidō* 明堂, dove

[57] Ibid. p. 12

[58] Ibid. p. 13

[59] Ibid. p. 14

il *ki* possa fermarsi nuovamente senza disperdersi subito. Le montagne che circondano la città nelle quattro direzioni avrebbero quindi ricreato queste condizioni ideali.[60]

Queste due motivazioni risultano interessanti per alcune considerazioni riguardanti le conoscenze possedute dagli *onmyōji* e il modo in cui essi le applicavano. Il primo caso utilizza delle conoscenze che risultano essere astrologiche per poter determinare quanto possa essere adatta una zona terrestre all'edificazione della capitale; questo ricorda il concetto che sta alla base dell'utilizzo degli astrolabi, che, si è già detto, rientrava fra i compiti degli *onmyōji*. Secondariamente, la preoccupazione relativa al flusso del *ki* sembrerebbe supportare l'ipotesi di Miura che gli *onmyōji* fossero effettivamente in grado di vederlo. Quest'ultimo punto risulta particolarmente importante e verrà ripreso successivamente in relazione al collegamento fra questi divinatori e i demoni.

Il Tenmondō

L'osservazione della volta celeste in modo da poter divinare, fu un'attività di particolare importanza all'interno dello Onmyōryō, principalmente in relazione al potere imperiale. Così come in Cina, con *tenmon* si indicavano fenomeni e corpi celesti, quali sole, luna, stelle, in aggiunta a eventuali eventi straordinari come le eclissi.[61]

Seppur vi siano fonti che riportano quali testi venissero utilizzati dagli studenti di *tenmon*, mancano informazioni riguardanti lo svolgimento del processo.[62] La motivazione alla base di ciò risiede nei codici legali del periodo, che limitavano la diffusione delle conoscenze necessarie all'interpretazione dei segni celesti. La pratica di quest'ultima per fini personali, così come la sola possessione di testi relativi a essa, erano inoltre vietati e legalmente punibili.

[60] Ibidem.

[61] BUHRMAN, Kristina Mairi, The stars and the state: astronomy, astrology, and the politics of natural knowledge in early medieval Japan, 2012, pp. 35-36

[62] Ibid. pp. 37-38

I manuali riportati da Buhrman sono comunque tutti di origine cinese, il che, unito a quanto osservato finora per quanto riguarda altre tipologie di tecniche usate in Giappone, lascia supporre che vi fossero alcuni punti in comune con quanto avveniva in Cina.

L'attività di lettura della volta celeste era inoltre separata dalla divinazione che sarebbe stata svolta in seguito sulla base di essa. [63]

La motivazione principale alla base di questa scelta fu con ogni probabilità il timore che tali conoscenze portassero a un'usurpazione del trono motivata dall'interpretazione di segni celesti.[64] Questo non risulta particolarmente sorprendente se si considera che fu Tenmu a istituire lo Onmyōryō: egli stesso aveva preso potere grazie a una ribellione e viene descritto come particolarmente capace in astronomia e divinazione, abilità che lo avevano aiutato durante la propria insurrezione.[65]

Questa settorializzazione delle conoscenze non sembrava essere però così netta come ci si potrebbe aspettare. Ooms riporta il caso di Ōtsu no Ōura 大津大浦 (m. 775):

> Ōtsu no Ōura (unrelated to Prince Ōtsu), a Yin-Yang master and astronomer, was in particularly high demand by plotters. In 764, Fujiwara no Nakamaro 藤原仲麻呂 consulted him to make sure that the cosmic coordinates lined up propitiously for the timing and execution of his rebellion, since omens inscribe the future in the present. However, Ōtsu double-crossed Nakamaro and was handsomely rewarded with a promotion into rank four, the top tier of middle officialdom.[66]

Questo avvenimento presenta punti di divergenza con quanto osservato in precedenza: il fatto che Nakamaro fosse a conoscenza delle doti di Ōura lascia pensare che anche altri lo fossero, o che possano comunque esserne venuti a conoscenza una volta sventato il complotto. Com'è possibile che nonostante ciò non fosse stato ancora punito?

Ōura venne inoltre coinvolto in un secondo tentativo di ribellione l'anno successivo, in supporto però alla parte perdente. A causa di ciò vennero confiscati i libri in suo possesso relativi a divinazione e *tenmon* e venne esiliato in Kyūshū. La punizione non sembrò durare particolarmente a lungo però, in quanto già nel 770 venne riammesso alla capitale e gli venne successivamente assegnata la posizione di capo dello Onmyōryō.[67]

---

[63] OOMS, "Yin-Yang's changing clientele", p. 30

[64] Ibid. p. 31

[65] HOSOI Hiroshi, "Tenmondō to rekidō (*Tenmondō* e *rekidō*)", HAYASHI Makoto, KOIKE Jun'ichi *hen*, *Onmyōdō no kōgi* (Lezioni di Onmyōdō), Kyōtō, Sagano shoin, 2002, p. 102
細井浩志、「天文道と暦道」、林淳、小池淳一編、『陰陽道の講義』、京都、嵯峨野書院、2002、p. 102

[66] OOMS, "Yin-Yang's changing clientele", p. 33

[67] Ibidem.

Quest'apparente stravolgimento della legge viene giustificato da Ooms col fatto che le capacità di Ōura fossero talmente importanti da poter sopravvivere alle dispute di corte. Questo potrebbe certamente dipendere dalla figura di Ōtsu in sé, ma va considerato che in precedenza il governo aveva mostrato un certo livello d'ansia nei confronti della possibilità di perdere esperti di divinazione tramite *yin* e *yang*, nonché di *tenmon*. Ciò si può osservare nella laicizzazione dei monaci in modo che potessero essere impiegati nello Onmyōryō, che venne effettuata diversi anni prima gli avvenimenti connessi a Ōura, oltre che a un editto del 730 in cui il timore per la scomparsa di queste tecniche veniva esplicitato.[68] In altre parole, si può osservare come l'importanza attribuita a queste pratiche sembrasse tale da portare il governo stesso a chiudere un occhio anche in caso di comportamenti considerati normalmente illegali. Secondariamente, si può notare come già in questo periodo vi fosse interesse da parte dell'aristocrazia nei confronti della divinazione utilizzata dallo Onmyōryō. Quest'ultimo punto non porta però alla conclusione che il *tenmon* e la divinazione a esso associata potessero avere influenza sulla vita quotidiana dei nobili, è più probabile che questi episodi indichino una ricerca di legittimazione da parte di determinate fazioni politiche. Hosoi nota infatti che queste pratiche, così com'era avvenuto in Cina, erano utilizzate per conoscere la sorte dello stato e che non avevano di conseguenza una possibile applicazione per singoli individui, fatta eccezione per l'imperatore e i ministri di rango più alto. Sarebbe stato invece il *rekidō* ad avere questo tipo di influenza sulla vita quotidiana.[69]

Il Rekidō

Le conoscenze ottenute osservando la volta celeste non risultavano essere necessarie esclusivamente per poter condurre una divinazione tramite *yin* e *yang*: le posizioni degli astri e i loro movimenti fornivano la base per poter eseguire calcoli precisi e stilare così dei calendari o, più precisamente, degli almanacchi.

Come accennato in precedenza, in Giappone la stesura di questi iniziò in concomitanza con l'introduzione di diverse conoscenze dal continente. Le fonti archeologiche suggeriscono che l'utilizzo di calendari si avesse già nella seconda metà del V secolo. Questi erano stati con

[68] Ibid. p. 28

[69] HOSOI Hiroshi, "Tenmondō to rekidō", p. 89

ogni probabilità importati dal regno di Paekche o erano stati stesi da esperti provenienti dallo stesso.[70]

Hosoi fornisce una descrizione esaustiva di come funzionava il sistema di questi calendari. Afferma che i calendari cinesi utilizzavano ogni ciclo lunare per fare riferimento a un singolo mese. Tuttavia, la durata di un mese risultava essere 29,5 giorni, mentre quella di un ciclo lunare completo corrisponde a 29,530589 giorni. Non è questa una grossa differenza, specie se si suddividono i mesi in "maggiori" (30 giorni) e "minori" (29 giorni), ma far corrispondere un anno a 12 mesi portava comunque a una lunghezza totale di circa 355 giorni. Di conseguenza, poteva capitare che il settimo mese non si trovasse in autunno, bensì in estate o addirittura primavera. Per ovviare a questo problema, i mesi che risultavano particolarmente sfasati venivano considerati come intercalari (*uruuduki*, 閏月).[71]

Anche con questo tipo di provvedimento, non si aveva comunque una scienza calendaristica che potesse prevedere in modo perfetto i movimenti del sole o della luna, il che risultava essere un problema: nel pensiero cinese l'imperatore aveva dopotutto ricevuto il compito di governare direttamente dal Cielo e il fatto che il calendario non rispecchiasse perfettamente ciò che avveniva nella volta celeste significava che la volontà divina non veniva rispettata. Per tale motivo, il sovrano premeva affinché i calendari fossero costantemente aggiornati. Questo continuo processo portò all'assimilazione della divinazione all'interno dei calendari e alla conseguente assegnazione di valore mantico ad anni, mesi e giorni.[72]

L'importanza divinatoria di questi calendari in Giappone risulta evidente nel momento in cui si considera la nobiltà di periodo Heian. Hosoi, sostiene che lo spostamento in massa dell'aristocrazia da zone più rurali al contesto urbano di Heiankyō giocò un ruolo decisivo nel loro forte legame con questi almanacchi. Nelle campagne il ritmo della vita era scandito dalle attività agricole e di conseguenza la concezione di tempo era connessa a esse. Nel momento in cui i nobili si trasferirono in città, questo punto di riferimento non solo differiva a seconda del luogo di provenienza dei singoli individui, ma venne a mancare del tutto. I calendari istituiti dallo Onmyōryō risultarono quindi un appoggio che potesse risultare affidabile a chiunque.[73] Non solo, ciò di cui gli aristocratici furono privati furono anche le divinità connesse ai propri luoghi di origine. D'altra parte, nei nuovi luoghi di residenza vi sarebbero state nuove figure

[70] Ibid. p. 90

[71] Ibid. p. 91

[72] Ibid. pp. 91-92

[73] Ibid. pp. 95-96

divine, principalmente connesse alle direzioni, con le quali la popolazione non avrebbe saputo come interagire. Fu proprio grazie alla loro capacità di fornire le informazioni necessarie su come approcciarsi a questi *kami* sconosciuti che gli almanacchi riuscirono a diffondersi fra l'aristocrazia.[74]

Questa questione è stata analizzata anche da Michael Como nel suo studio sul rapporto fra urbanizzazione e entità sottili nel Giappone classico. Come riporta:

> Large-scale contruction required the adoption of material and ritual technologies from the continent that were premised in turn upon notions of networks of gods located in the earth and in buildings. In China, these gods were seen as part of a cosmic bureaucracy charged with regulating the dead and reigning in renegade ghosts. They were also deities that absorbed much of the ritual attention of the *onmyōji*.[75]

Questo ovviamente risulta relativo alle problematiche derivate dall'introduzione di conoscenze geomantiche dal continente, ma al contempo l'urbanizzazione portò con sé anche questioni connesse ai luoghi di culto delle varie divinità. Como precisa come la creazione di questi centri portò con sé conseguenze sul territorio. La deforestazione, nello specifico significò la distruzione di determinati luoghi in cui i *kami* avrebbero risieduto, provocando l'ira di questi ultimi. Similmente a quanto osservato in Cina, nel Giappone antico non sembrava esservi una linea ben marcata che differenziasse i *kami* irati, i demoni e gli spiriti dei defunti, il che portò le divinità che avevano perso il proprio luogo di residenza a venir considerate alla stregua di entità pericolose, che necessitavano di essere placate.[76] Gli *onmyōji*, in quanto esperti di queste conoscenze introdotte dal continente, sarebbero stati coloro maggiormente in grado di farsi carico di ciò.

[74] Ibid. p. 96

[75] COMO, Michael, "Onmyōji, the Earth God and Ghosts in Ancient Japan", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, Parigi, Ecole françaised'Extrême-Orient, 2012, p. 46

[76] Ibidem.

Gli onmyōji non solo come divinatori: il rapporto con le forze maligne e l'aristocrazia Heian

Una delle caratteristiche forse più peculiari dello Onmyōdō, riscontrata a partire dal periodo Heian, fu l'assimilazione al suo interno di pratiche finalizzate all'esorcismo o alla propiziazione. Di fatto, come osserva Shigeta, in concomitanza con ciò la concezione stessa di *onmyōji* subì un cambiamento:

> This appellation, which originally designated a government official who performed one particular function within the confines of the Onmyōryō, came to be used to refer a particular type of occupation. Besides the six *onmyōji*, the Onmyōryō included other civil servants […] while originally the only people to perform divination within this system were the six *onmyōji*, by the mid-Heian period at the latest all the aforementioned members of the Onmyōryō were performing not only divination, but were also practicing sorcery-type techniques and determining taboos. With this development, all such practitioners came to be called "*onmyōji*". In other words, all members of the Onmyōryō effectively became "*onmyōji*."[77]

Come si può notare, il numero di occupazioni a cui gli *onmyōji* si dedicavano aumentò e si diversificò. Questo avvenne in concomitanza con il sempre crescente rapporto con l'aristocrazia, che permise ai nobili di avere accesso a servizi divinatori per fini personali, nonostante questi fossero stati fino ad allora utilizzati a beneficio dello stato.[78]

Il perché di questo passaggio è già stato in parte giustificato in relazione all'urbanizzazione, ma non è di certo questo l'unico motivo. Yamashita vede come motivazione di questo anche il crollo del sistema *ritsuryō* e la credenza nelle entità maligne:

> During the reign of Emperor Kanmu 桓武天皇 (737-806, r. 781-806) […] the Ritsuryō system of government slowly began to crumble. […] People feared that the *onryō* 怨霊 (vengeful ghosts) of political victims […] caused disease or death to the Emperor's nearest relatives. […] There were also natural disasters such as drought and excessive rain and the outbreak of other strange events […]. Divinations were frequently performed to discover the source of the curses, […] strange events also began to be referred to as *mokke* 物怪. […] Disasters and various phenomena were thus taken to be curses from the *mono*-spirits. […]

[77] SHIGETA, "Onmyōdō and the Aristocratic Culture of Everyday Life in Heian Japan", pp. 67-68

[78] Ibid. p. 68

> Furthermore, people expected that the *on'yōji* who were believed to be able to determine the curses of *mono* through divination also had the magical power to remove these curses.[79]

Le attività degli *onmyōji* iniziarono quindi a comprendere pratiche necessarie a non incorrere in maledizioni o comunque sciagure causate da queste entità malefiche.

Un esempio di questo è connesso alle abitazioni, in particolare quelle abbandonate, inutilizzate per lunghi periodi o nuove. Quando un nobile di periodo Heian traslocava, un *onmyōji* veniva convocato per poter dirigere un *shintaku no sahō* 新宅作法, una serie di azioni volte a garantire un nuovo insediamento privo di pericoli. L'ordine delle varie procedure veniva riportato su testi denominati *ishi sahō kamon* 移徙作法勘文, grazie a uno dei quali Shigeta ha ricostruito il processo, suddividendolo in cinque fasi ben distinte: ordine d'ingresso nell'abitazione, regole da mantenere dopo l'ingresso, regole per la mattina seguente,[80] regole per le altre mattine successive, tabù di tre notti.[81]

La terza e la quarta fase risultano particolarmente interessanti in quanto entrambe prevedono la celebrazione e la presentazione dei cinque cereali come offerta agli *yakatsugami* 宅神, divinità connesse all'abitazione che sarebbero corrisposte a cancelli, porte, pozzo, focolare, stanza principale, giardino e gabinetto.[82] Questo lascia pensare che si trattasse di procedure volte a ingraziarsi i *kami*, che di fatto risiedevano nelle parti della casa a loro corrispondenti ben prima dell'arrivo dei nuovi inquilini, al fine di poter vivere in sintonia con essi. Shigeta paragona quest'usanza a quella che si può osservare in epoca contemporanea, dove si portano dei doni ai vicini quando si trasloca.[83]

Considerato questo sorge spontaneo domandarsi perché vi fosse una tale necessità. La risposta è stata in parte accennata in precedenza, quando si è detto che anche in Giappone la linea di demarcazione fra *kami*, demoni e spiriti dei morti non era ancora così chiara. I *kami*

---

[79] YAMASHITA, Katsuaki, "The Characteristics of On'yōdō and Related Texts", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, Parigi, Ecole françaised'Extrême-Orient, 2012, pp. 85-86

[80] Questi traslochi avvenivano generalmente di notte.

[81] SHIGETA Shin'ichi, *Heian kizoku to onmyōji: Abe no Seimei no rekishiminzokugaku* (Aristocratici Heian e Onmyōji: Uno studio etnologico e storico su Abe no Seimei), Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 2005, pp. 16-19 繁田信一、平安貴族と陰陽師安倍晴明の歴史民俗学、東京、吉川弘文間、2005 年, pp. 16-19

[82] Ibid. p. 18

[83] Ibid. p. 30

connessi alla casa erano pertanto spesso considerati entità potenzialmente pericolose. *Kamadogami* 竈神, relativo al focolare, era forse l'espressione più evidente di questo:

> All'interno delle fonti storiche del tempo, si può notare che una maledizione di *kamadogami* fosse considerata la causa delle malattie delle persone. Ad esempio, nel quarto mese del secondo anno Chōwa (1013) Fujiwara no Michinaga fece eseguire a Abe no Yoshihira un *mizogiharae* (per purificare) al fine di curare una malattia. La causa di quest'ultima venne determinata essere una maledizione di *kamadogami*.[84]

In realtà, *kamadogami* risulta essere non solo l'esempio più evidente, ma anche il solo. Shigeta nota infatti come episodi come quello sopracitato, ma con protagonista uno *yakatsugami* diverso, non siano ancora stati riscontrati. Questo non risulta però essere motivo di supposizione che le altre divinità non fossero potenzialmente dannose; il fatto che al momento dell'insediamento venissero fatte offerte a *tutti* gli *yakatsugami* sarebbe la riprova di ciò.[85]

Vi è inoltre una seconda mancanza all'interno delle fonti storiche che risulta essere di particolare interesse per il presente elaborato: quella di figure, che non fossero *onmyōji*, in grado di placare queste divinità.[86] Ciò risulta particolarmente importante in quanto questi *kami* risultavano essere forse quelli più vicini, più connessi alla vita quotidiana delle persone, in modo particolarmente intimo: vivevano, dopotutto, sotto lo stesso tetto. Il fatto che solo gli *onmyōji* fossero in grado di regolare i rapporti fra queste entità sovrumane e gli umani che vivevano a contatto con loro, spiegherebbe in parte l'enorme importanza che questi esperti ricevettero in periodo Heian.

Un ulteriore rito officiato quando si trattava di traslocare in un'abitazione inutilizzata, risultava essere lo *henbai* 反閇. Questo consisteva nell'intonazione di formule rituali mentre si eseguivano passi particolari. Veniva svolto quando si doveva intraprendere un viaggio, per permettere che quest'ultimo fosse privo di pericoli.[87] Questo rito aveva con ogni probabilità radici cinesi:

---

[84]当時の古記録には、竈神の祟りが人々の病気の原因と見做されたことが散見することである。たとえば、調和二年（一〇一三）の四月に藤原道長が安倍吉平に病気の治療のための禊祓（解除）を行わせたのは、その病気が竈神の祟を原因とするものと見做されたからであった。

Ibid. p. 31

[85] Ibid. p. 33

[86] Ibid. p. 34

[87] Ibid. p. 86

> As astral deities in the Chinese pantheon were closely associated with the advent of disasters as well as their prevention, they were also frequently invoked in ritual procedures such as *bùgāng* 步罡 ("pacing the stars [that form the Northern Dipper's tail]") as well as the rites known as *fǎnbì* 反閇 (J. henbai) that were used to demarcate and purify ritual spaces through the performance of the Pace of Yǔ (*Yǔbù* 禹步), a halting set of choreographed movements intended to emulate the gait of the mythical flood-quelling sage Yǔ and thus infuse the performer with the power of the Pole Star.[88]

Della Danza di Yu si è già parlato all'interno del primo capitolo e si è detto come negli almanacchi di Shui-hu-di venisse riportata in qualità di pratica utile a scacciare gli spiriti maligni in modo che non causassero malanni al proprio corpo. Come verrà dimostrato più avanti, anche in Giappone le malattie potevano essere connesse a entità negative, che a loro volta tendevano a insediarsi in luoghi abbandonati o inutilizzati, il che risulterebbe in linea con l'usanza di applicare lo *henbai* anche a tali luoghi.[89]

Gli *yakatsugami* non erano tuttavia le uniche entità che la gente di periodo Heian doveva temere, quando si trattava di abitazioni. Se una casa rimaneva inabitata a lungo o veniva addirittura abbandonata, si pensava infatti diventasse la tana di entità malvagie. Un esempio di questo si può trovare nel *Genji monogatari*, dove un monaco di nome Yokawa no Sōzu 横川僧都 afferma proprio che se un luogo dovesse rimanere disabitato a lungo, diventerà senza dubbio alcuno la residenza di entità definite *yokaranu mono* よからぬ物. In un secondo punto del testo, incontra assieme ai propri discepoli una donna sospetta all'interno di una casa abbandonata e, ritenendola un'entità negativa, si domanda a quale categoria di esseri sottili possa appartenere di preciso. Fra le sue congetture vi sono *kami*, *oni* 鬼, *kitsune* 狐 e *kodama* 木霊.[90]

Questo passaggio, oltre a dimostrare ulteriormente che anche al concetto di *kami* potesse essere assegnata un'accezione negativa, introduce un'ulteriore figura negativa particolarmente importante quando si parla di *onmyōji*: gli *oni.*

---

[88] COMO, Michael, "Daoist deities in ancient Japan: Household deities, Jade Women and popular religious practice", in RICHEY, Jeffrey L. (a cura di), *Daoism in Japan: Chinese traditions and their influence on Japanese religion*, Londra, Routledge, 2015, pp. 27-28

[89] Rimane comunque vaga la motivazione effettiva che portò un rito utilizzato per assicurare un viaggio sicuro a essere applicato anche a dei traslochi. Mettere a confronto i *kami* che erano ritenuti in movimento lungo le strade, i quali avevano a loro volta una certa connessione alle epidemie, con gli esseri che infestavano le case abbandonate, sarebbe un interessante spunto di ricerca.

[90] SHIGETA Shin'ichi, Heian kizoku to onmyōji: Abe no Seimei no rekishiminzokugaku, pp. 76-77

Prima di poter continuare va precisato cosa fossero queste entità. All'interno della logica dello Onmyōdō, sembra che questo termine venisse usato per fare riferimento a spiriti maligni che danneggiavano le persone, in particolare quelli che risultavano invisibili all'occhio umano.[91] Effettivamente, il significato della parola cinese associata al carattere 鬼 utilizzato per scrivere *oni*, risulta indicare lo spirito invisibile di un defunto.[92] Stando al *Wamyō ruijushō* (ca. 930), il termine *oni* sarebbe una variante del termine *on* 隠, che indicherebbe l'atto di nascondersi, di non volersi mostrare.[93]

Reider connette inoltre il concetto di *oni* con quello di *mononoke*:

> Though *mononoke* is often written as 物の怪 (*mono*'s mystery), the original meaning is 鬼の気 (oni's vital energy), or that which employs 鬼. *Mono*, 物 as in 鬼, was a spiritual perception that negatively affected the human, 怪 as in 気 was shapeless energy, integral to the essence of the human body. A story in Keikai's *Nihon ryōiki* (Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition, ca. 823) recounts the tale of a mysterious messenger from the netherworld, documented as 鬼. When 鬼's 気 was attached to the human character, that human either fell violently ill or died.[94]

Questo passaggio risulta particolarmente interessante se si considera quanto si è citato da Miura in relazione al *souchi* applicato dagli *onmyōji*. Miura sosteneva la possibilità che gli *onmyōji* fossero in grado di vedere il *ki* e comprendere di conseguenza quale fosse il luogo più adatto a una determinata costruzione. Se la sua teoria fosse corretta, si ricollegherebbe a quanto enunciato da Reider. Se gli *oni*, così come altre entità potenzialmente pericolose, erano alla base dei mali delle persone e se ciò avveniva poiché il loro *ki* andava a legarsi in qualche modo alla vittima, non risulta poi così difficile comprendere perché fossero proprio gli *onmyōji* a occuparsi di queste entità: essendo in grado di vedere il *ki*, sarebbero dunque stati in grado di capire chi fosse affetto dal *ki* originato da un *oni*.

---

[91] REIDER, Noriko T.,*Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present*, Boulder, University Press of Colorado, 2010, p.2

[92] Ibid. p. 4

[93] Ibid. p. 5.

In effetti, questo potrebbe collegarsi alla tendenza che veniva vista negli *oni* di insediarsi in luoghi abbandonati.

[94] Ibid. pp. 6-7

Con ogni probabilità, tuttavia, il *ki* non era l'unico elemento demoniaco che gli *onmyōji* potevano vedere. Shigeta fornisce diversi esempi dai quali si può riscontrare che questi divinatori fossero in grado di vedere gli *oni* stessi:

> People in the Heian period seem to have believed that *onmyōji* had the ability to see demons. There is a tale in the *Konjaku monogatari shū* that relates that Abe no Seimei had been able to see them since he was a small child. We also know from the diary of the emperor Uda that an *onmyōji* who served Emperor Montoku at the beginning of the Heian period was spoken of as "a person who sees demons". In the *Shin-sarugakuki* by the scholar Fujiwara no Akihira 藤原明平衡 (d. 1066), a fictional character called "Kamo no Michiyo, Onmyōdō Master" was presented as the ideal of an *onmyōji*, of whom it was said, "Though he had received the body of a human being, his heart/mind communicated with the demons and spirits [*kishin* 鬼神]."[95]

Inoltre, secondo Shigeta, fu proprio questa loro capacità a renderli i maggiori esperti quando si trattava di dover affrontare gli *oni*. Un esempio di questo lo vede all'interno del rito dello *tsuina* 追儺, il quale era officiato presso la corte e aveva la funzione di espellere i demoni dal Giappone.[96]

Conclusioni

All'interno di questo capitolo si è cercato di ricostruire quello che fu l'inizio dello Onmyōryō, così come lo sviluppo dello Onmyōdō che si ebbe in epoca Heian. Come si è visto, le conoscenze introdotte dal continente vennero strumentalizzate per la creazione del potere centrale e il suo successivo mantenimento. Questo processo si ricollega in effetti a quanto esplicitato nel capitolo di introduzione, dove si dice che la divinazione diviene strumento politico e viene pertanto ristretta a un selezionato numero di individui, nel momento in cui sono le classi sociali più alte ad averne il controllo. Queste misure restrittive ebbero però vita breve e ben presto le pratiche divinatorie furono al servizio privato della nobiltà, che le usava sia per i propri scopi politici che per fini più mondani.

---

[95] SHIGETA, Shin'ichi, "A Portrait of Abe no Seimei", tr. Gaynor Sekimori, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, 1, 2013, pp. 80-81

[96] Ibid. pp. 79-80

La varietà di pratiche che scaturì da questa situazione fu enorme, il che rende particolarmente difficoltoso fornire uno sguardo generale su quello che è lo Onmyōdō. All'interno di questo capitolo si è cercato di concentrare l'attenzione principalmente sulla sua base divinatoria e sulle connessioni che esso ebbe con le entità demoniache.

Tuttavia, data la poliedricità di questa corrente, influenze della stessa si possono ritrovare in diversi altri ambiti. Nishioka ha per esempio trattato l'influenza che lo Onmyōdō esercitò su determinati rituali del Buddhismo esoterico in Giappone, [97] mentre Mauclaire ne ha vista l'influenza all'interno dello Izanagi-ryū.[98]

Ciò che risulta forse più affascinante in queste pratiche è la figura dello *onmyōji*, le cui capacità si basano sulla sua erudizione. Le divinazioni effettuate si basano su calcoli, su pratiche emerologiche che ha dovuto studiare e approfondire al fine di poter ricoprire una carica ufficiale. Quando lo si analizza come operatore spirituale al servizio dell'aristocrazia Heian i suoi contorni si fanno ancora meno definiti, in quanto la tipologia di pratiche a cui fa ricorso si estende anche a esorcismo e propiziazione.

Tutto questo dimostra quanto la divinazione come pratica fosse in continuo contatto con le altre sfere della vita religiosa e come le fosse possibile influenzarle e venirne influenzata a sua volta.

[97] NISHIOKA, Yoshifumi, "Aspects of 'Shikiban'-Based Mikkyō Rituals", tr. Joseph P. Elacqua, in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, 2012, pp. 137-162

[98] MAUCLAIRE, Simone, "The Izanagi-ryū and the Theory of Universal Power", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, 2012, pp. 303-339

Conclusioni

All'interno della presente ricerca si è cercato di fornire uno sguardo sulla concezione di divinazione all'interno del contesto del Giappone antico e classico. Come si è dimostrato, la pratica divinatoria ricopriva un ruolo particolarmente importante in ambito religioso, politico e sociale.

Nel capitolo di introduzione sono stati forniti quelli che, in generale, sono considerati i punti più salienti della divinazione e si è visto come diversi di questi siano riscontrabili all'interno del contesto giapponese contemporaneo. Alla luce di quanto esposto fino ad ora, si può affermare che la divinazione nel Giappone antico e classico presenta a sua volta le caratteristiche esplicitate.

Senz'alcun dubbio il suo impiego principale fu la ricerca di risposte o conoscenze inarrivabili per dei semplici mortali, tramite dei poteri appartenenti al mondo sottile. Esempi lampanti di questo si possono vedere nelle figure dei divinatori connessi al Jingikan e allo Onmyōryō. A loro stava dopotutto decifrare i segni, fossero essi *tenmon* o incrinature sui piastroni di tartaruga, al fine di comprendere quali azioni fossero ritenute più adatte in una determinata situazione.

Inoltre, si è visto come la divinazione potesse essere utilizzata per fini politici se nelle mani degli strati più alti della società. Il caso della famiglia Urabe, che tramite il monopolio della piro-plastromanzia si assicurò un posto a corte, così come quello dell'imperatore Tenmu, o degli *onmyōji* le cui conoscenze in ambito divinatorio garantirono rispettivamente potere sul regno e grande influenza nelle trame di corte, risultano chiara dimostrazione di questo.

Infine, il ruolo sociale è palese. Sia egli una figura posta al confine della società come i *jisai*, o un dotto funzionario statale come gli *onmyōji*, il divinatore era sempre richiesto dai membri della società in cui era inserito, in quanto unico conoscitore di sfumature nel mondo che altri non potevano cogliere.

Eppure, emergono al contempo alcune caratteristiche non menzionate e tralasciate dagli studi analizzati. La principale, come si è cercato di ribadire più volte all'interno del testo, risulta essere la connessione con entità sottili di carattere negativo, siano essi considerati demoni veri

e propri o divinità adirate. Non solo, è chiaro come i divinatori fossero connessi in qualche modo anche a entità altre non necessariamente pericolose. Nel caso degli *onmyōji* si è visto come fossero anche in grado di controllare specifiche entità sottili.

Ciò che emerge dall'analisi della divinazione in questo specifico ambito, è un'immagine non in contrasto con quanto già enunciato, ma con alcune sfaccettature in più. I divinatori presi in esame non si limitavano a domandare la conoscenza divina e utilizzarla per i propri scopi, non era un semplice chiedere e ricevere. Determinate procedure andavano rispettate, determinate azioni svolte, affinché la divinazione andasse a buon fine.

Si vuole poi porre l'attenzione sulla funzione *secondaria* della divinazione, connessa alla volontà divina. Essa era richiesta dalla popolazione per poter vivere in linea con il volere delle divinità, il che ne lascia facilmente comprendere l'importanza a livello sociale. Considerato questo, come si può considerare la figura del divinatore, in grado non solo di comprendere questa volontà, ma anche di comunicarla alla popolazione? Questa sua capacità l'avrebbe reso un profondo conoscitore del mondo sottile, delle sue sfaccettature e del suo funzionamento. Si prendano come esempi i casi dei *jisai* e dei divinatori che operavano presso il Jingikan, esaminati all'interno del secondo capitolo. Si è ipotizzato come i primi sembrassero avere una funzione protettiva contro le forze maligne, nonché di capro espiatorio nel caso in cui la protezione non fosse sufficiente, ipotesi che è sostenuta anche da Kidder. Per quanto riguarda i divinatori del Jingikan, si è già accennato come essi sembrassero quasi fare da tramite fra l'entità sottile e la popolazione, fattore che si potrebbe osservare nel fatto che fossero loro a dirigere determinati passaggi dei riti.

Secondariamente, gli *onmyōji* osservati nell'ultimo capitolo hanno dimostrato essere in grado di interpretare inizialmente i *tenmon*, considerati vere e proprie manifestazioni della volontà divina nella volta celeste, per poi arrivare a essere in grado, durante il periodo Heian, di determinare quali procedure fossero più indicate per garantire l'armonia fra gente che traslocava e i *kami* domestici che risiedevano nella nuova dimora. Erano inoltre in grado di esorcizzare gli spiriti maligni qualora ve ne fosse bisogno.

La figura del divinatore che si delinea da queste considerazioni sembra essere ben più complessa di un semplice conoscitore dell'incognito. Si presenta una figura in grado di fare da mediatore fra i due mondi, in virtù del fatto che la propria conoscenza gli permette di discorrere con entrambe le realtà, di metterle a confronto, di armonizzarle. Quest'attività si ricollegherebbe di certo a quanto esplicitato nell'introduzione riguardo la capacità della

divinazione di togliere la responsabilità a chi vi fa ricorso, nonché quella di creare un consenso comune.

Di conseguenza, come andrebbe categorizzato, un divinatore? Fornire una risposta a questa domanda è un compito arduo e, sotto certi aspetti, forse privo di senso. Risulta effettivamente possibile osservare punti ricorrenti e comuni all'interno del fenomeno divinatorio, ma indubbiamente vi sono differenze a seconda del contesto analizzato. Già all'interno di questa ricerca si possono vedere diversi punti di contrasto fra i vari divinatori. Si prendano come esempi i *jisai* e gli *onmyōji*. Anche se entrambi appartenenti alla realtà giapponese, pur non considerando le diverse tipologie di tecniche utilizzate, le differenze sono palesi. Il *jisai* operava in virtù di conoscenze acquisite tramite l'osservazione di determinati tabù e astensioni. Gli *onmyōji* invece vedevano nello studio di conoscenze cinesi specifiche, l'origine delle proprie capacità divinatorie, in un "addestramento" prettamente intellettuale. Alla luce di ciò, risulta forse più corretto parlare di *divinazioni*, piuttosto che di divinazione, anche quando si analizza un singolo contesto.

Questo introduce quello che è il punto problematico del presente elaborato: le considerazioni enunciate sono state fatte in relazione a specifiche pratiche in specifici periodi temporali. Il discorso fatto sullo Onmyōdō, ad esempio, è applicabile solo nel momento in cui lo si vede in relazione all'aristocrazia di periodo Heian. Non si sono analizzate le influenze che ebbe a livello popolare in strati più bassi della società, principalmente per la quasi totale assenza di fonti che le riportassero. Inoltre, un'osservazione del ruolo dello Onmyōdō in relazione ai periodi successivi, quale ad esempio Kamakura (1185 – 1333) o Edo (1603 – 1868), riporterebbe sicuramente alcuni punti di divergenza con quanto visto nella presente tesi, come dimostrano diversi studi eseguiti negli ultimi anni.

Bibliografia

ANDREINI, Attilio, SCARPARI, Maurizio, *Il daoismo*, Bologna, Il Mulino, 2007

ASTON, William George, *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1956 (edizione originale 1896)

BELL, Catherine, *Ritual Perspectives and Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 1997

BENDER, Ross, "Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749-770", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, 1, 2013, pp. 45-76

BLACKER, Carmen, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Taylor & Francis Ltd, 2005 (edizione originale 1975)

BLACKER, Carmen, "Japan", in BLACKER, Carmen & LOEWE, Michael (a cura di), *Oracles and Divination,* Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1981, pp. 63-86

BOCK, Felicia Gressit, *Classical learning and Taoist practices in Early Japan, with a translation of books XVI and XX of the Engi-shiki*, Tempe, Arizona State University, 1985

BOCK, Felicia Gressitt, *Engi-Shiki: Procedures of the Engi Era. Books 1-5*, Tōkyō, Sophia University, 1970

BOCK, Felicia Gressit "The Enthronement Rites: The Text of Engishiki, 927", *Monumenta Nipponica*, vol. 45, no. 3, 1990, pp. 307–337

BOILEAU, Gilles. "Wu and Shaman", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 65, no. 2, 2002, pp. 350–378

BUHRMAN, Kristina Mairi, *The stars and the state: astronomy, astrology, and the politics of natural knowledge in early medieval Japan*, 2012 (Tesi di dottorato)

COMO, Michael, "Daoist deities in ancient Japan: Household deities, Jade Women and popular religious practice", in RICHEY, Jeffrey L. (a cura di), *Daoism in Japan: Chinese traditions and their influence on Japanese religion*, Londra, Routledge, 2015, pp. 24-36

COMO, Michael, "Onmyōji, the Earth God and Ghosts in Ancient Japan", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, 2012, pp. 43-62

COOK, Constance A. & Zhao Lu, *Stalk Divination: A Newly Discovered Alternative to the I Ching*, New York, Oxford University Press, 2017

CULLEN, Christopher, “Understanding the Planets in Ancient China: Prediction and Divination in the ‘Wu Xing Zhan’”, *Early Science and Medicine*, vol. 16, no. 3, 2011, pp. 218–251

ENO, Robert, “Shang state religion and the pantheon of the oracle texts”, in LAGERWEY, John, KALINOWSKI, Marc (a cura di), *Early Chinese Religion*, Leiden, Brill, vol. 1, 2009, pp. 41-102

FLAD, Rowan K., “Divination and Power: A Multiregional View of the Development of Oracle Bone Divination in Early China”, *Current Anthropology*, vol. 49, no. 3, 2008, pp. 403–437

FRACASSO, Riccardo, “Divinazione e religione nel tardo periodo Shang”, *La Cina. Dall'età del bronzo all'impero Han*, Torino, Einaudi, vol. 1.2, 2013, pp. 547-572

FU-SHIH, Lin, “The Image and status of shamans in ancient China”, in LAGERWEY, John, KALINOWSKI, Marc (a cura di), *Early Chinese Religion*, Leiden, Brill, vol. 1, 2009, pp. 399-458

GOODRICH, Luther Carrington, *Japan in Chinese dynastic histories: later Han through Ming dynasties*, South Pasadena, P.D & Ione Perkins, 1951

GRAPARD, Allan G., “The Shinto of Yoshida Kanetomo”, *Monumenta Nipponica*, vol. 47, no. 1, 1992, pp. 27-58

GROOT, Jean Jacob Maria de, "*The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, customs and social institutions connected therewith*", Vol.6, Taipei, Literature House Ltd, 1964 (prima ristampa)

HARPER, Donald, “A Chinese Demonography of the Third Century B. C.”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45, no. 2, 1985, pp. 459–498

HAYASHI, Makoto, HAYEK, Matthias, "Editors' Introduction: Onmyōdō in Japanese History", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, 1, 2013, pp. 1-18

HOSOI Hiroshi, “Tenmondō to rekidō (*Tenmondō* e *rekidō*)”, HAYASHI Makoto, KOIKE Jun’ichi *hen*, *Onmyōdō no kōgi* (Lezioni di Onmyōdō), Kyōtō, Sagano shoin, 2002, pp. 87-108
細井浩志、「天文道と暦道」、林淳、小池淳一編、『陰陽道の講義』、京都、嵯峨野書院、2002、pp. 87-108

KALINOWSKI, Marc, “Diviners and astrologers under the Eastern Zhou. Transmitted texts and recent archaeological discoveries”, in LAGERWEY, John, KALINOWSKI, Marc (a cura di), *Early Chinese Religion*, Leiden, Brill, vol. 1, 2009, pp. 341-396

KALLAND, Arne, “Geomancy and Town Planning in a Japanese Community”, *Ethnology*, vol. 35, no. 1, 1996, pp. 17-32

KEIGHTLEY, David N., “Shang Divination and Metaphysics”, *Philosophy East and West*, vol. 38, no. 4, 1988, pp. 367–397

KEIGHTLEY, David N., *Sources of Shang history: the oracle-bone inscriptions of bronze age China*, Berkley, University of California Press, 1978

KEIGHTLEY, David N. "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture", *History of Religions*, vol. 17, no. 3/4, 1978, pp. 211–225

KIDDER, Edward J., *Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai: archaeology, history and mythology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007

KOHN, Livia, "Taoism in Japan: positions and evaluations", *Cahiers D'Extrême-Asie*, vol. 8, 1995, pp. 389-412

KOKUBU Atsushi, "Shiryōshinji ni miru bokusen no shuhō: kōkoshiryō to no hikaku wo chūshinni (Le tecniche della divinazione secondo le fonti storiche e i rituali, con particolare attenzione alla comparazione coi reperti archeologici)", *Chiba Daigaku Daigakuin Jinbunshakaigaku Kenkyūka Kenkyū Purojekuto Hōkokusho*, CCXC, 2015, pp. 99-114
國分篤志、「史料・神事にみる卜占の手法: 考古資料との比較を中心に」、千葉大学大学院人文社会科学研究科研究プロジェクト報告書、第 290 巻、2015 年、pp. 99-114

KORY, Stephan N., "From Deer Bones to Turtle Shells: The State Ritualization of Pyro-Plastromancy during the Nara-Heian Transition", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 42, no. 2, 2015, pp. 339-380

KRAUS, Bertram S. "An Outline of Japan's Prehistoric Cultures", *Memoirs of the Society for American Archaeology*, no. 9, 1953, pp. 12–16

LOEWE, Michael, "China", in BLACKER, Carmen & LOEWE, Michael (a cura di), *Oracles and Divination,* Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1981, pp. 38-62

LOEWE, Michael, "Divination by Shells, Bones and Stalks during the Han Period", *T'oung Pao*, vol. 74, no. 1/3, 1988, pp. 81–118

LOEWE, Michael, "The Almanacs (Jih-Shu) from Shui-Hu-Ti: A Preliminary Survey", *Asia Major*, vol. 1, no. 2, 1988, pp. 1-27

LOEWE, Michael, "The Oracles of the Clouds and the Winds", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 51, no. 3, 1988, pp. 500–520

MAJOR, John S., *Heaven and Earth in early Han thought: chapters three, four, and five of the* Huainanzi, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 124-125

MASUO, Shin'ichirō, "Chinese Religion and the Formation of Onmyōdō", tr. Joseph P. Elacqua, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, 1, 2013, pp. 19-43

MASUO Shin'ichirou, "Onmyōdō no keisei to dōkyō" (La costituzione dell'Onmyōdō e il Daoismo), HAYASHI Makoto, KOIKE Jun'ichi *hen*, *Onmyōdō no kōgi* (Lezioni di Onmyōdō), Kyōtō, Sagano shoin, 2002

増尾伸一郎、「陰陽道の形成と道教」、林淳、小池淳一編、『陰陽道の講義』、京都、嵯峨野書院、2002

MIURA Kunio, "*Onmyōdō* divination techniques and Daoism", tr. Stephen Eskildsen, in RICHEY, Jeffrey L. (a cura di), *Daoism in Japan: Chinese traditions and their influence on Japanese religion*, Londra, Routledge, 2015, pp. 83-102

MAUCLAIRE, Simone, "The Izanagi-ryū and the Theory of Universal Power", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, 2012, pp. 303-339

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China. Volume 3: Mathematics and the sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959

NISHIOKA, Yoshifumi, "Aspects of 'Shikiban'-Based Mikkyō Rituals", tr. Joseph P. Elacqua, in FAURE Bernard, IYANAGA Nobumi (a cura di), 2012, pp. 137-162

OOMS, Herman, *Imperial politics and symbolics in ancient Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008

OOMS, Herman, "Yin-Yang'schanging clientele", in Bernard Faure, Nobumi Iyanaga (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 21, 2012, pp. 21-41

REIDER, Noriko T., *Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present*, Boulder, University Press of Colorado, 2010

PARK, George K., "Divination and Its Social Contexts.", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 93, no. 2, 1963, pp. 195–209

PHILIPPI, Donald L., *Kojiki*, Tōkyō; Princeton, University of Tōkyō press & Princeton University press, 1969

PHILIPPI, Donald L., *Norito: a new translation of the ancient Japanese ritual prayers*, Tōkyō, Kokugakuin University, 1959

POO, Mu-Chou, "Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti", *T'oung Pao*, vol. 79, no. 4/5, 1993, pp. 225–248

RAPHALS, Lisa, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece,* New York, Cambridge University Press, 2013

RAVERI, Massimo, "Lotte e gare rituali come tecniche di conoscenza nella cultura giapponese", *Annali della facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari*, vol. 20.3, 1981, pp. 223-235

SAKADE, Yoshinobu, “Divination as Daoist practice”, tr. Livia Kohn, in KOHN, Livia (a cura di), *Daoism handbook*, Leida, Brill, 200, pp. 541-566

SEIDEL, Anna, “Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990”, *Cahiers D'Extrême-Asie,* vol. 5, 1989, pp. 223-347

SHIGETA, Shin’ichi, "A Portrait of Abe no Seimei", tr. Gaynor Sekimori, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, 1, 2013, pp. 77-97

SHIGETA Shin'ichi, *Heian kizoku to onmyōji: Abe no Seimei no rekishiminzokugaku* (Aristocratici Heian e Onmyōji: Uno studio etnologico e storico su Abe no Seimei), Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan, 2005

繁田信一、平安貴族と陰陽師安倍晴明の歴史民俗学、東京、吉川弘文間、2005 年

SHIGETA, Shin’ichi, "Onmyōdō and the Aristocratic Culture of Everyday Life in Heian Japan", tr. Luke Thompson, in FAURE Bernard, IYANAGA Nobumi (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, 2012, pp. 65-77

SUZUKI Ikkei, “Nihon ni okeru fūsui to onmyōdō” (Il fengshui in Giappone e l’onmyōdō), HAYASHI Makoto, KOIKE Jun’ichi *hen*, *Onmyōdō no kōgi* (Lezioni di Onmyōdō), Kyōtō, Sagano shoin, 2002, pp. 3-22

鈴木一馨、「日本における風水と陰陽道」、林淳、小池淳一編、『陰陽道の講義』、京都、嵯峨野書院、2002, pp. 3-22

SUZUKI, Kentarō, “Divination in Contemporary Japan: A General Overview and an Analysis of Survey Results”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 22, no. 3/4, 1995, pp. 249-266

TEDLOCK, Barbara, “Divination as a Way of Knowing: Embodiment, Visualisation, Narrative, and Interpretation”, *Folklore*, vol. 112, no. 2, 2001, pp. 189–197

TEDLOCK, Barbara, "Toward a Theory of Divinatory Practice", *Anthropology of Conciousness,* vol. 17, no. 2, 2006, pp. 62-77

VOLLWEILER, Lothar Georg, and ALISON, B. Sanchez. “Divination: ‘Adaptive’ from Whose Perspective?” *Ethnology*, vol. 22, no. 3, 1983, pp. 193–209

WALEY, Arthur, *The nine songs: a study of shamanism in ancient China,* Londra, George Allen and Unwin, 1955

YAMASHITA, Katsuaki, "The Characteristics of On'yōdō and Related Texts", tr. Joseph P. Elacqua, in FAURE Bernard, IYANAGA Nobumi (a cura di), *Cahiers D'Extrême-Asie*, vol. 21, 2012, pp. 79-105