



HAL
open science

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga? Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna a cura di

Daniela Campo, Ester Bianchi, Maurizio Paolillo

► To cite this version:

Daniela Campo, Ester Bianchi, Maurizio Paolillo. Quali altre parole vi aspettate che aggiunga? Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna a cura di. Ca'Foscari, 2022, 978-88-6969-641-1. <10.30687/978-88-6969-640-4>. <halshs-04007035>

HAL Id: halshs-04007035

<https://shs.hal.science/halshs-04007035v1>

Submitted on 27 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria
di Alfredo M. Cadonna

a cura di
Ester Bianchi, Daniela Campo,
Maurizio Paolillo



Edizioni
Ca' Foscari



Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Sinica venetiana

Serie diretta da
Tiziana Lippiello e Chen Xiaoming

8



Edizioni
Ca' Foscari

Sinica venetiana

Direzione scientifica | Editors-in-chief

Tiziana Lippiello (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Chen Xiaoming (Peking University, China)

Comitato scientifico | Advisory board

Chen Hongmin (Zhejiang University, Hangzhou, China) Sean Golden (UAB Barcelona, España) Roger Greatrex (Lunds Universitet, Sverige) Jin Yongbing (Peking University, China) Olga Lomova (Univerzita Karlova v Praze, Česká republika) Michael Puett (Harvard University, Cambridge, USA) Tan Tian Yuan (SOAS, London, UK) Hans van Ess (LMU, München, Deutschland) Giuseppe Vignato (Peking University, China) Wang Keping (CASS, Beijing, China) Yamada Tatsuo (Keio University, Tokyo, Japan) Yang Zhu (Peking University, China)

Comitato editoriale | Editorial board

Magda Abbiati (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Attilio Andreini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giulia Baccini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Bianca Basciano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Daniele Beltrame (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Daniele Brombal (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Renzo Cavalieri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Marco Ceresa (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Laura De Giorgi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Franco Gatti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Federico Greselin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Tiziana Lippiello (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Paolo Magagnin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Tobia Maschio (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Federica Passi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Nicoletta Pesaro (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Elena Pollacchi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Sabrina Rastelli (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Guido Samarani (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Direzione e redazione | Head office

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Università Ca' Foscari Venezia

Palazzo Vendramin dei Carmini

Dorsoduro 3462

30123 Venezia

Italia

e-ISSN 2610-9042

ISSN 2610-9654



URL <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/sinica-venetiana/>

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria

di Alfredo M. Cadonna

a cura di

Ester Bianchi, Daniela Campo,

Maurizio Paolillo

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press

2022

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga? Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna
a cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

© 2022 Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo per il testo

© 2022 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari

Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia

<http://edizionicafoscari.unive.it> | ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2022

ISBN 978-88-6969-640-4 [ebook]

ISBN 978-88-6969-641-1 [print]

Volume finanziato dal Dipartimento di Studi sull'Africa e sull'Asia Mediterranea dell'Università Ca' Foscari Venezia.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga? Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna / a cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo. — 1a ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2022. —xiv + 220 p.; 23 cm. — (Sinica venetiana; 8). — ISBN 978-88-6969-641-1.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-641-1>

DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-640-4>

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Abstract

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga? (What more words am I supposed to say?) is a collection of essays dedicated to the memory of Alfredo Cadonna (1948-2020), philologist, translator and scholar of religions in China. The eleven chapters of this volume, authored by scholars who studied under Alfredo Cadonna, offer annotated translations of excerpts of texts belonging to different historical periods and religious and cosmological traditions. They are representative of a variety of literary genres and linguistic styles. Texts collected here include writings from archaic China, religious-themed literature composed by literati of the Empire, various types of medieval and late imperial Daoist and Buddhist works, as well as corresponding modern and contemporary examples. More precisely, the reader will find in this volume translations from the Buddhist meditation manual *Shi chan boluomi cidī famen* 釋禪波羅蜜次第法門 by Tiantai master Zhiyi 智顛 (538-97); religious instructions on the *kan huatou* 看話頭 method of meditation by Chan master Laiguō 來果 (1881-1953); one passage of the *Guoyu* 國語 (5th-4th centuries B.C.) dealing with the role of 'shamans', the relationship between spirits and human and the final 'separation of Earth and Sky'; nineteen poems by Tang dynasty poet Wei Qumou 韋渠牟 (749-801) containing a description of the poet's journey beyond the world of mortals; passages from the Taishang *Lingbao zhicao pin* 太上靈寶芝草品 and from Ge Hong 葛洪's *Baopuzi* 抱樸子 (4th century) on the Daoist tradition of natural drugs *zhi* 芝; two chapters of the *Hanlongjing* 撼龍經, a *fengshui* classical text belonging to the School of Forms (10th century); passages from the *Xiuzhen biannan* 修真辨難 by Daoist master Liu Yiming 劉一明 (1734-1821); part of the Daoist text *Tianxian xinchuan* 天仙心傳 attributed to Min Yide 閔一得 (1758-1836) and dealing with self-cultivation and ritual practice; the *Baojing sanmei* 寶鏡三昧, a liturgical chant of the Chan Caodong Buddhist school attributed to the Dongshan Liangjie 洞山良价 (807- 869); a key section of the influential Buddhist *Mahāyāna* scripture *Dasheng qixin lun* 大乘起信論, an indigenous Chinese composition dating from the 6th century; and, finally, works of Liu Yiming on the specific topic of female alchemy.

Keywords Alfredo Cadonna. Chinese religions. Buddhism. Daoism. Cosmology.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

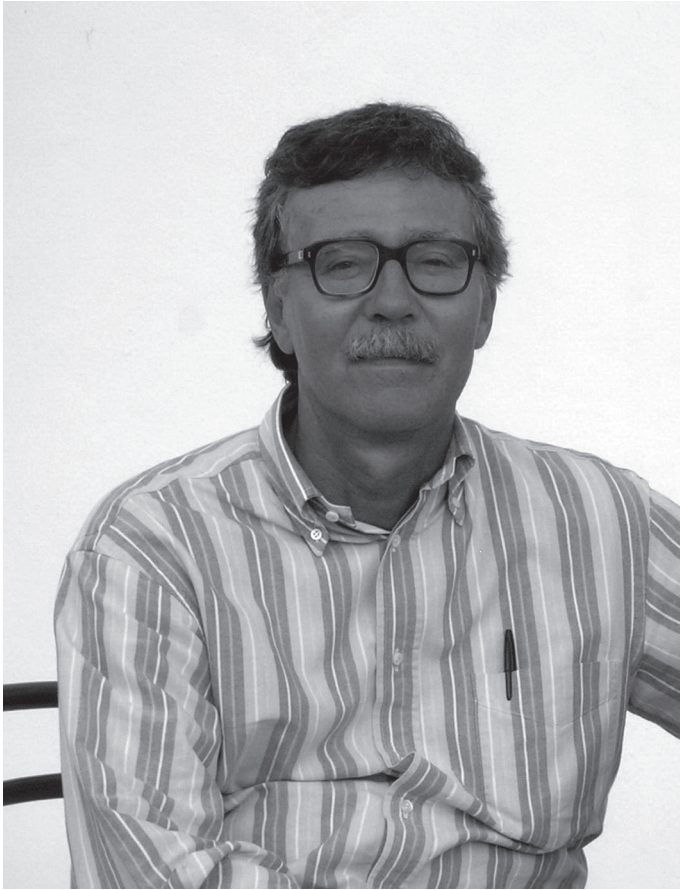
Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Sommario

Presentazione	xi
Introduzione	
Un ricordo di Alfredo Mario Cadonna (1948-2020) Maurizio Paolillo	3
«Intento generale della pratica della ‘dhyāna pāramitā’» Primo libro del <i>Shi chan boluomi cidī famen</i> 釋禪波羅蜜次第法門 di Zhiyi 智顓 Ester Bianchi	7
Istruzioni del maestro Chan Laiguo 來果 (1881-1953) sulla tecnica di meditazione del <i>kan huatou</i> 看話頭 (penetrare la frase critica) Daniela Campo	31
La separazione di Terra e Cielo Traduzione commentata di <i>Guoyu</i> 國語 18.1 Riccardo Fracasso	43
I diciannove <i>Canti per calcare il vuoto</i> (<i>buxuci</i> 步虛詞) di Wei Qumou 韋渠牟 (749-801) Franco Gatti	59
Longevità e trascendenza con le droghe naturali Tiziana Lippiello	83
Come in alto, così in basso. La corrispondenza tra paesaggio e stelle dell’Orsa Maggiore nei primi due capitoli dello <i>Hanlongjing</i> 撼龍經 Maurizio Paolillo	95
<i>Discriminazioni nella coltivazione della realtà. Brani</i> da un’opera del maestro taoista Liu Yiming 劉一明 (1734-1821) Fabrizio Pregadio	113

La Trasmissione attraverso il Cuore del Trascendente Celeste	
Jacopo Scarin	133
Il riflesso di sé e dell'altro	
Una traduzione <i>source-oriented</i> del <i>Baojing sanmei</i> 寶鏡三昧	
Carlotta Sparvoli	157
Mente e illuminazione nel <i>Dasheng qixin lun</i> 大乘起信論	
(Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna)	
Francesca Tarocco	185
Alchimia femminile. Brani dall'opera di Liu Yiming 劉一明	
(1734-1821)	
Elena Valussi	203



Alfredo Mario Cadonna (1948-2020)

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Presentazione

Quali parole vi aspettate che aggiunga? Con questo titolo, nel 2002 Alfredo M. Cadonna pubblicava per i tipi di Leo S. Olschki la prima traduzione in lingua occidentale del commentario al *Daodejing* 道德經 del noto poeta, calligrafo e maestro taoista del XIII secolo Bai Yuchan 白玉蟾. Il presente volume, dall'eloquente titolo *Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?*, vuole essere un omaggio alla memoria di Cadonna, filologo, traduttore e studioso delle religioni della Cina, a due anni dalla sua prematura scomparsa.

Vista l'importanza della traduzione - intesa come chiave d'accesso al pensiero della Cina - nella produzione scientifica di Cadonna, gli undici autori, tutti suoi allievi, sono stati invitati a cimentarsi nella traduzione di testi appartenenti ai suoi ambiti di interesse o comunque legati al suo ricordo. Ogni capitolo si apre con alcune note introduttive e include il testo cinese, così da rendere il volume di interesse anche per studenti e studiosi di area sinologica. Nell'insieme questi scritti offrono una panoramica di brani tratti da opere di varia epoca e tradizione e rappresentativi di generi letterari e varietà linguistiche diverse, ma accomunati dal tema del religioso. Più precisamente, i testi qui raccolti includono scritti della religione della Cina

arcaica, letteratura a tema religioso di funzionari letterati dell'Impero, varie tipologie di opere del Taoismo e del Buddhismo medievale e tardo imperiali, ed esempi delle loro manifestazioni più moderne.

Nel primo capitolo («Intento generale della pratica della 'dhyāna pāramitā'»), Ester Bianchi (Università degli Studi di Perugia) propone la traduzione dell'incipit di un manuale di meditazione attribuito al maestro *tiantai* 天台 Zhiyi 智顓 (538-597). Il *Shi chanboluomi cidifamen* 釋禪波羅蜜次第法 (Esposizione sul metodo sequenziale della perfezione della meditazione), in linea con precedenti manuali di meditazione, offre una presentazione sistematica delle varie tecniche di coltivazione giunte in Cina dall'India per tutta l'epoca medievale. Presto caduta in ombra con lo sviluppo della meditazione Chan 禪, l'opera di Zhiyi sta godendo di rinnovata popolarità in epoca moderna.

Alla meditazione Chan, tema molto caro ad Alfredo Cadonna, è dedicato il saggio di Daniela Campo (Università di Strasburgo), «Istruzioni del maestro Chan Laiguo 來果 (1881-1953) sulla tecnica di meditazione del *kan huatou* 看話頭 (penetrare la frase critica)». Il *kan huatou*, al pari dell'indagine dei *gong'an* 公案, non trova corrispondenze nella pratica meditativa tradizionale indiana. In epoca moderna, esso è diventato la tecnica predominante nei monasteri Chan che dispongono di una sala di meditazione funzionante. Il saggio ne esplora valenze e significati nell'insegnamento di uno dei più rilevanti maestri Chan del XX secolo.

Riccardo Fracasso (Università Ca' Foscari Venezia), in «La separazione di Terra e Cielo», ci introduce alla religione della Cina pre-imperiale attraverso la traduzione commentata di uno dei capitoli più significativi del *Guoyu* 國語 ('Discorsi degli Stati', V-IV secolo a.C.). Il saggio include la presentazione delle principali teorie riguardanti le origini, la paternità e la datazione del *Guoyu*, seguita dalla traduzione del capitolo 18.1, che tratta del ruolo degli antichi 'sciamani/sciamane' (*wu* 巫) dello stato di Chu e della degenerazione delle mutevoli relazioni tra spiriti ed esseri umani che portò alla definitiva 'separazione di Terra e Cielo'.

Il saggio curato da Franco Gatti (Università Ca' Foscari Venezia), su «I diciannove "Canti per calcare il vuoto" (*buxuci* 步虛詞)» presenta parte dell'opera poetica di Wei Qumou 韋渠牟 (749-801), letterato e funzionario di epoca Tang. Il *buxu* 步虛 è un genere poetico dalle origini antiche, legato inizialmente a rituali sciamanici di Chu e in seguito entrato a far parte della liturgia taoista. Gatti propone la traduzione di diciannove poesie in cui il poeta descrive il suo viaggio celeste, reso possibile dalla meditazione, dalle pratiche alchemiche e dalla conoscenza dei testi sacri, e culminante nella visita alle divinità dell'Orsa Maggiore.

Nel capitolo «Longevità e trascendenza con le droghe naturali», Tiziana Lippiello (Università Ca' Foscari Venezia) tratta il tema dei *zhi* 芝, droghe naturali che hanno spesso la forma di funghi e di cui

si nutrono coloro che praticano il *dao* 道. Nel *Taishang Lingbao zhicao pin* 太上靈寶芝草品 (Catalogo di *zhi*, una scrittura Taishang Lingbao), opera anonima corredata da illustrazioni nella versione canonica, sono descritti forma, dimensioni, habitat, proprietà, effetti terapeutici e altri aspetti dei *zhi*. Il saggio prosegue con brani tratti dal *Baopuzi* 抱樸子 di Ge Hong 葛洪 (283-343/63), inserendo la tradizione dei *zhi* nel contesto più ampio dell'alchimia taoista.

Maurizio Paolillo (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»), nel capitolo intitolato «Come in alto, così in basso», introduce nel nostro volume il tema della geomanzia cinese (*fengshui* 風水) attraverso la traduzione di un brano dello *Hanlongjing* 撼龍經 (Scrittura del Drago in movimento). Tra le principali fonti della corrente Xingshi jia 形勢家 (X secolo), l'opera definisce i maestri di *fengshui* 'esperti del Drago' (*longjia* 龍家) e rappresenta il territorio cinese come animato da un immenso drago. Il brano tradotto traccia interessanti correlazioni tra il paesaggio-drago così concepito e gli astri del Moggio (le stelle dell'Orsa Maggiore).

Nel saggio «Discriminazioni nella coltivazione della realtà», Fabrizio Pregadio (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg) propone la traduzione di brani del *Xiuzhen biannan* 修真辨難, opera del maestro del lignaggio Longmen 龍門 (Porta del Drago) Liu Yiming 劉一明 (1734-1821), che figura tra gli autori taoisti maggiormente amati da Alfredo Cadonna. I brani tradotti toccano temi fondamentali dell'alchimia interna (*neidan* 內丹), quali 'il Dao, lo Yin e lo Yang', 'Natura ed Esistenza', 'l'Apertura Una della Barriera Misteriosa', 'Essenza, Soffio, Spirito' ed 'Elisir del Ritorno e Grande Elisir'.

Jacopo Scarin (Università Ca' Foscari Venezia), in «La Trasmissione Attraverso il Cuore del Trascendente Celeste», offre stralci del *Tianxian xinchuan* 天仙心傳, testo di meditazione taoista del XIX secolo appartenente al 'ciclo del trascendente celeste', una tradizione settentrionale che rivela tuttavia legami con Bai Yuchan e altre tradizioni meditative meridionali, nonché interessanti contaminazioni con il Buddhismo. I brani tradotti sono tratti dal commentario di Min Yide 閔一得 (1748/58-1836) e sono incentrati sulla 'via centrale' (*zhongdao* 中道) del trascendente, il livello più elevato della coltivazione personale.

Nel capitolo «Il riflesso di sé e dell'altro», Carlotta Sparvoli (Università Ca' Foscari Venezia) propone una traduzione *source-oriented* del *Baojing sanmei* 寶鏡三昧 (*Samādhi* dello specchio prezioso), un canto di 47 strofe in distici tetrasillabi attribuito al maestro Caodong 曹洞 (giap.: Sōtō) Dongshan Liangjie 洞山良價 (giap.: Tōzan Ryōkai, 807-869). Rielaborazione Chan di temi Huayan 華嚴, l'opera descrive il risveglio nei termini di una ricognizione dell'identità fra 'tu e lui' - quali forma e riflesso allo specchio - e include riferimenti al Buddhismo dottrinale e a repertori taoisti e confuciani. La traduzione è preceduta da note linguistiche e interpretative.

Il saggio di Francesca Tarocco (Università Ca' Foscari Venezia), «Mente e illuminazione nel *Dasheng qixin lun* 大乘起信論», è incentrato sul 'Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna', di cui traduce parte della sezione Zhengyi 正義. Probabile apocrifo cinese, l'opera conta circa centosettanta commentari, inclusi numerosi di epoca moderna, e occupa una posizione preminente nella storia religiosa dell'Asia orientale, grazie all'influenza del suo presunto autore Ásvaghoṣa e all'efficace combinazione delle dottrine di *tathāgatagarbha* (grembo dei buddha) e di 'natura di Buddha' (*foxing* 佛性) con il modello di coscienza del Buddhismo Yogācāra.

In «Alchimia femminile», l'ultimo capitolo del volume, Elena Valussi (Loyola University, Chicago) torna sulla figura del patriarca taoista Liu Yiming, di cui traduce due brani tratti da opere distinte: i passi sul metodo alchemico femminile inclusi nel già citato *Xiuzhen bian-nan* e una selezione di versi del *Nüdan fa* 女丹法 (Metodo per l'Elisir Femminile), capitolo del *Huixin waiji* 會心外集 (Seconda parte della Collezione degli Incontri della Mente). Benché Liu Yiming non abbia prodotto scritti esclusivamente incentrati sulla pratica femminile, i passi su questi argomenti qui tradotti furono ripresi e citati in molte successive collezioni di alchimia femminile.

**Quali altre parole vi aspettate
che aggiunga?**

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Introduzione

Un ricordo di Alfredo Mario Cadonna (1948-2020)

Maurizio Paolillo

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia

Everything begins and ends at exactly the right time and place. (*Picnic at Hanging Rock*)

Alfredo Mario Cadonna (1948-2020) è stato a partire dagli anni Ottanta una delle più importanti figure della sinologia italiana nel campo degli studi religiosi e letterari classici.

Già l'argomento della sua tesi di laurea sostenuta nell'anno accademico 1978-79 (*Yulu e denglu della scuola buddhista Chan come fonte per lo studio di elementi vernacolari del 'Middle Chinese'*) mostrava i due aspetti che si sono rivelati fondamentali cardini della sua attività di ricerca: l'attenzione per le espressioni della tradizione religioso-filosofica cinese (il Chan, e poi soprattutto il Taoismo), e la centralità dell'approccio alla lingua, veicolo di tali espressioni. Lo studio delle fonti, e il superamento di ogni relativismo ermeneutico che escludesse la consapevolezza della imprescindibilità di un senso da ritrovare, di un paesaggio semantico da cogliere, sono sempre state caratteristiche di base della sua produzione scientifica.

L'attività di Alfredo si è svolta per più di un trentennio tra i due centri universitari di Napoli e Venezia. Presso l'Istituto Universitario Orientale (oggi Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»), ha prima tenuto come Ricercatore i seminari di Filologia cinese (1984-86), poi come Professore associato ha insegnato Religioni e filosofie dell'Estremo-Oriente (1987-91) e Lingua e letteratura cinese (1986-94). Presso l'Università Ca' Foscari Venezia ha tenuto nel periodo dal 1992 sino al 2018 i corsi di Religioni e filosofie dell'Asia Orientale (poi Storia della filosofia e delle religioni della Cina) e di Sinologia e Lingua cinese classica.

Non si può inoltre ignorare la lunga e prolifica presenza, con ruoli di responsabilità, di Alfredo presso la prestigiosa Fondazione Giorgio Cini di Venezia. Egli è stato Direttore dell'Istituto Venezia e l'Oriente della Fondazione (2003-06), della cui Sezione asiatica era stato in precedenza Segretario scientifico (1988-2003).

Qui, ha svolto un ruolo prezioso in due ambiti: nel campo della riorganizzazione e della cura del patrimonio librario della Fondazione, ha coordinato dal 1998 la catalogazione elettronica dei fondi orientalistici della Biblioteca (fondi estremo orientale, indiano, arabo, bizantino) e dal 2001 la catalogazione elettronica del fondo musicologico e indologico di Alain Daniélou, un archivio unico nel mondo occidentale di circa 250.000 schede cartacee prevalentemente in lingua inglese e devanagari.

Nel campo delle attività pubbliche dell'Istituto Venezia e l'Oriente, Alfredo ha coordinato (da Segretario e poi da Direttore) un gran numero di importanti conferenze e workshop internazionali, dal tema sinologico, ma anche tibetologico, indologico, islamistico, i cui interventi sono stati successivamente raccolti nei volumi della Collana *Orientalia Venetiana* della Casa Editrice Leo S. Olschki di Firenze. Basterà qui ricordarne alcune: *Turfan and Tun-huang: the Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route* (1990); *Cina e Iran: da Alessandro Magno alla Dinastia Tang'* (1994); *India, Tibet, China: Genesis and Aspects of Traditional Narrative* (1997); *Asie centrale, une décennie de réformes, des siècles de mémoires* (1998); *Facets of Tibetan Religious Tradition* (1999); *Music and Meaning in China and East Asia. Beauty, Ritual, Emotions* (7th International CHIME Conference, 2001); *L'Opera tibetana. Un teatro vivente* (2001); *Dante e la "Divina Commedia" in Oriente* (2005).

Tali convegni hanno richiamato in Italia personalità della sinologia internazionale del calibro di Glen Dudbridge, Isabella Gurevich, Christoph Harbsmeier, Wilt Idema, Victor Mair, Joseph Needham, Manfred Porkert, Kristofer Schipper, Edward Shaughnessy, ed esperti di altre aree, come Anne-Marie Blondeau, Anne Chayet, Hiroshi Kumamoto, Per Kvaerne, Ramon Prats, D. Seyfort Rugg, Nicholas Sims-Williams, Werner Sundermann, Yutaka Yoshida. Questi eventi hanno permesso agli studiosi italiani un proficuo scambio attraverso

il contatto diretto con i colleghi stranieri, ma hanno soprattutto rappresentato per i numerosi giovani ricercatori e per gli studenti presenti una occasione unica di arricchimento: un aspetto particolarmente caro ad Alfredo, il quale ha sempre prestato attenzione nella sua attività di docenza alla trasmissione degli strumenti indispensabili per il giovane ricercatore che volesse orientarsi in una biblioteca sinologica, in un'epoca in cui il web era ancora di là da venire.

Le tematiche espresse nei convegni presso la Fondazione Cini spesso riflettevano la vastità di interessi manifestata da Alfredo; l'attenzione per l'area della Via della Seta e dell'Asia Centrale lo portò (primo in Italia) a interessarsi alla letteratura manoscritta di Dunhuang, attraverso la pubblicazione di alcuni articoli e di un libro, in cui raccolse i dodici racconti presenti nel manoscritto S 6836 (*Il taoista di sua maestà. Dodici episodi da un manoscritto cinese di Dunhuang*, Venezia: Cafoscarina, 1984; ed. riveduta e corretta, Venezia: Cafoscarina, 1998). Tra gli studi sulle fonti di Dunhuang, ricordo i due articoli (1981 e 1996) con le note testuali e linguistiche sulla edizione del *Jingde chuandeng lu* del manoscritto Flug 229 b conservato a San Pietroburgo, e un brillante lavoro sulla figura della Regina Madre d'Occidente (*Xiwang mu*) in due fonti manoscritte (1982).

Nella seconda parte della sua vita accademica, gli interessi di Alfredo si indirizzarono più nettamente verso le fonti taoiste. Tra i suoi studi, ricordo in particolare quelli dedicati alla figura e alle opere del maestro taoista di epoca Song Bai Yuchan: la sua traduzione annotata del *Gousuo lianhuan jing* (1999); la monografia *'Quali parole vi aspettate che aggiunga?'. Il Commentario al Daodejing di Bai Yuchan, maestro taoista del XIII secolo* (Firenze: Olschki, 2001); i due brevi studi, uno in italiano e uno in inglese, sul trattato sul sogno *Mengshuo* (2005 e 2006); e infine una seconda monografia, la traduzione annotata di 88 quartine poetiche di Bai Yuchan, *Bai Yuchan. Con il braccio piegato a far da cuscino. Ottantotto poesie di un maestro taoista del XIII secolo* (Torino: Einaudi, 2010). Ma va ricordata anche la sua magistrale traduzione in italiano del *Liezi* (*Liezi. La scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema*, Torino: Einaudi, 2008).

La profonda padronanza degli strumenti interpretativi del cinese classico (soprattutto di epoca medievale e premoderna) manifestata nella sua produzione scientifica portò Alfredo a partecipare a progetti internazionali di assoluta rilevanza. Egli ha contribuito al monumentale *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, curato da K. Schipper e F. Verellen (Chicago: The University of Chicago Press, 2004) e ha preso parte dal 2002 al progetto del *Thesaurus Linguae Sericae (TLS) - An Analytical Dictionary of Chinese Synonyms* (sezione «Buddhist Colloquial Chinese»), diretto da C. Harbsmeyer e Jiang Shouyu.

Infine, dal 2009 faceva parte dell'International Committee for the Study and Translation of the *Wujing*, un progetto di traduzione dei

Cinque Classici diretto da K. Schipper e Yuan Bingling. Sicuramente, è attraverso questo suo coinvolgimento che aveva concepito l'ultimo suo lavoro scientifico, che non ha avuto purtroppo il tempo di licenziare alle stampe: la traduzione annotata in italiano delle 160 'Arie dei Principati' (*Guofeng*) del Libro delle Odi (*Shijing*).

Alfredo Mario Cadonna è stato uno studioso appassionato, un accademico la cui produzione scientifica poteva ben dirsi il frutto di una inclinazione naturale, di un interesse e una passione genuini per la materia, alieni da qualsiasi calcolo legato a contingenti convenienze. Dei suoi scritti, mi preme soprattutto sottolineare lo spessore dottrinale, l'attenzione, propria di un vero artigiano della lingua, alla resa traduttiva, e il rigore argomentativo, risultato di una natura esigente, che egli esercitava in primis con se stesso e poi con i suoi studenti, ai quali (parlo per esperienza diretta) non ha mai fatto mancare una innata e naturale gentilezza, e una salutare ironia. Non si può definire un caso se numerosi suoi ex allievi oggi sono riconosciuti specialisti nel campo degli studi filosofico-religiosi della sinologia italiana e internazionale; molti di loro hanno voluto apportare un contributo al presente volume.

Per concludere queste poche note su uno studioso a cui debbo molto, ad Alfredo Mario Cadonna si addice perfettamente questa breve frase del *Wenxin diaolong*: 聖因文以明道, «È per illuminare la Via che la saggezza si conforma alla attività letteraria».

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

«Intento generale della pratica della ‘dhyāna pāramitā’»

Primo libro del *Shi chan boluomi cidi famen* 釋禪波羅蜜次第法門 di Zhiyi 智顓

Ester Bianchi

Università degli Studi di Perugia, Italia

Abstract The *Shi chan boluomi cidi famen* 釋禪波羅蜜次第法門 (Explanation of the Gradual Method of the Dhyāna pāramitā) [T nr. 1916] is the first work by Tiantai Zhiyi 天台智顓 (538-97), and offers a systematic presentation of the Buddhist meditation techniques that had reached China by the 6th century. Soon overshadowed by the development of Chan 禪 and its practices, the text is enjoying renewed popularity in modern times. This essay includes a general presentation of the *Shi chan boluomi cidi famen* and the complete translation of its first chapter, entitled ‘General Intent of the Practice of Dhyāna pāramitā’ (*Xiu chan boluomi dayi* 修禪波羅蜜大意). The translation was realised together with the students of a seminar on medieval meditation texts (spring term 2021).

Keywords Buddhist meditation. Tiantai. Zhiyi (538-97). Chan. Dhyāna Pāramitā.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Fonte e contesto. – 3 Struttura e contenuti. – 4 Il testo. ‘Intento generale della pratica della *dhyāna pāramitā*’. – 4.1 Individuazione degli errori. – 4.2 Chiarimento sull’intento generale della pratica della *dhyāna pāramitā* del praticante Bodhisattva.



Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Bianchi | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/002

1 Introduzione

Il *Shi chan boluomi cidī famen* 釋禪波羅蜜次第法門 (Esposizione sul metodo sequenziale della *dhyāna pāramitā*) [T nr. 1916], prima opera di Tiantai 天台智顓 (538-97), offre una presentazione sistematica delle varie forme di coltivazione buddhista giunte in Cina prima della dinastia Tang (618-907). La traduzione del primo capitolo dell'opera 'Intento generale della pratica della *dhyāna pāramitā*' (*Xiu chan boluomi dayi* 修禪波羅蜜大意) è frutto di un lavoro collettivo svolto durante un recente laboratorio di traduzione di testi di meditazione buddhista medievale, a cui studenti e dottorandi hanno partecipato in modo vivace e propositivo, contribuendo in modo sostanziale al prodotto finale.¹

2 Fonte e contesto

Il *Shi chan boluomi cidī famen*² è la prima di una serie di opere incentrate sulla meditazione attribuite a Zhiyi (538-97), il principale esponente del lignaggio Tiantai vissuto a cavallo tra le dinastie Chen (557-89) e Sui (581-618).³ Secondo quanto riferito dall'autore del co-

¹ La scelta di tradurre l'incipit del *Shi chan boluomi cidī famen* nel presente volume nasce da due motivazioni distinte. Innanzitutto, perché fu proprio per una ricerca sulla Tiantai 天台 che mi rivolsi ad Alfredo Cadonna, nel lontano 1993. La stesura di quella prima tesina segnò l'inizio dei miei studi con lui e della mia ricerca successiva. In secondo luogo, perché i suoi corsi di Sinologia, in cui riusciva ad appassionare noi studenti alla traduzione di oscuri manoscritti rinvenuti a Dunhuang, sono tra i modelli didattici cui mi ispiro maggiormente.

Traduzione realizzata in collaborazione con gli studenti del 'Laboratorio di traduzione di testi buddhisti medievali: manuali di meditazione' (Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione, Università degli Studi di Perugia, a.a. 2020-21): Nicola Benassi (Università di Torino); Nicola Bianco (Università di Torino); Serena Biondo (SOAS); Francesca Cipriani (Università di Perugia); Maria Dorillo (Università di Perugia); Giansalvo Leo (Università di Perugia); Simone Mazzeo (Università di Perugia); Carlotta Moiso (Università di Torino); Stefano Novara (Ca' Foscari); Maria Electra Pacini (Ca' Foscari); Yanlong Peng (Università di Perugia); Cesare Petroni (Ca' Foscari); Massimiliano Portoghese (Università di Perugia); Matteo Sgorbati (Università di Perugia); Giulia Emily Wallin (Università di Perugia); Yuke Zhuang (Università di Perugia). Un particolare ringraziamento a Raoul Birnbaum, che ha il merito e la responsabilità di averci proposto e illustrato il testo.

² Sul *Shi chan boluomi cidī famen*, cf. Greene, *Chan before Chan*, 113 *passim* e Wang, *Zhiyi's Interpretation*. Per una traduzione in cinese moderno, cf. Su, *Xin yi*. La traduzione qui proposta si basa sul testo elettronico curato dalla Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) e consultabile online: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh>. La punteggiatura è modificata rispetto alla versione CBETA.

³ Zhiyi era originario di un'influente famiglia di Jingzhou (Hubei), un'area appartenente alla Cina meridionale ma vicina ai territori del nord. Entrò nell'ordine buddhista all'età di 18 anni, dopo la scomparsa di entrambi i genitori (che le biografie descrivono contrari alla sua vocazione) in seguito all'assalto di Jiangling da parte dei Wei Occidentali.

lophon - con ogni probabilità il discepolo Guanding 灌頂 (561-632), primo biografo di Zhiyi nonché curatore della maggior parte delle sue opere⁴ - il testo è la trascrizione di sermoni tenuti da Zhiyi mentre risiedeva nel Tempio Waguan (*Waguan si* 瓦官寺) di Jiankang, capitale della dinastia Chen. Correva l'anno 571 e Zhiyi aveva da poco fatto ritorno nel sud del paese dopo gli anni trascorsi al seguito del maestro di meditazione Huisi 慧思 (515-77) sul monte Dasu, nell'attuale Henan. Lo stesso Guanding ci riferisce nella biografia di Zhiyi che, stabilitosi a Jiankang, il maestro aveva insegnato 'il metodo sequenziale del *dhyāna*' (*cidi chan men* 次第禪門) prendendo regolarmente posto su un 'alto seggio' (espressione con cui si definisce un insegnamento formale) nel corso di un intero anno.⁵

Opera di un maestro meridionale formatosi nel nord, il *Shi chan boluomi cidi famen* riflette l'importante ruolo della pratica meditativa nel Buddismo settentrionale dell'epoca e testimonia al contempo l'innesto della medesima tradizione sul tronco del Buddismo meridionale. Zhiyi è incluso da Daoxuan 道宣 (596-667) nella categoria dei maestri di meditazione nel *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 (Continuazione di biografie di monaci eminenti) [T nr. 2060].⁶ Più precisamente, Daoxuan identifica Zhiyi e Huisi tra i maestri capaci di combinare perfettamente *dhyāna* e *prajñā*, meditazione e comprensione intuitiva della realtà.⁷ Come è noto, l'unione della pratica meditativa con lo studio e la comprensione di contenuti dottrinali caratterizzerà in modo evidente il sistema di coltivazione sviluppato da Zhiyi nelle sue opere più mature, in cui la meditazione è definita *zhiguan* 止觀, a indicare la correlazione di 'concentrazione' (cin. *zhi* 止, san. *sāmatha*) e 'visione' (cin. *guan* 觀, san. *vipāśyanā*).⁸ Nel *Shi chan boluomi cidi famen*, la

Zhiyi fu influente presso le corti imperiali Chen e Sui. Il nome del suo lignaggio deriva dal monte Tiantai (Zhejiang), dove Zhiyi si ritirò a vivere dal 575, già all'apice della sua influenza. Per la biografia di Zhiyi si rimanda in particolare all'ottima voce curata da Richard Bowring («Biography of Zhiyi»); cf. anche Hurvitz, *Chih-i*. Per la creazione del lignaggio Tiantai cf. Penkower, «In the Beginning» e Chen, *Making and Remaking History*.

4 Molte delle opere attribuite a Zhiyi sono in realtà edizioni curate da Guanding sulla base di note prese durante gli insegnamenti del maestro. Il *Shi chan boluomi cidi famen*, per quanto rielaborato da Guanding, fu inizialmente redatto da un altro monaco, Fashen 法慎 (s.d.). Sul ruolo di Guanding cf. Penkower, *In the Beginning*.

5 *Sui Tiantai zhizhe dashi biezhuan* 隋天台智者大師別傳 [T nr. 2050: 197b]; cf. Wang, *Zhiyi's Interpretation*, 27. Per Huisi, vedi Magnin, *La vie et l'oeuvre de Huisi*.

6 In seguito, la Tiantai tenderà a sviluppare maggiormente gli aspetti dottrinali del Buddismo. A partire dalla dinastia Song (960-1279), i suoi centri saranno chiamati 'templi della dottrina' (*jiaosi* 教寺), in contrapposizione ai 'templi della meditazione' (*chansi* 禪寺), identificati con il Buddismo Chan.

7 T nr. 2060: 597b, citato da Poceski, «Disappearing Act», 12.

8 Come spiega Mario Poceski («Disappearing Act») la scelta di riferirsi alla meditazione nei termini di *zhiguan* deriva probabilmente dal desiderio di rendere esplicita la critica mossa da Zhiyi ai 'maestri di *dhyāna*' (*chanshi* 禪師) che sceglievano di concentrarsi su un solo aspetto, trascurando l'altro. Secondo Zhiyi, calma e visione sono da

pratica meditativa è ancora chiamata *chan* 禪, la comune traduzione cinese di *dhyāna*. Ciononostante, il testo insiste già sulla necessità di adottare un duplice approccio alla coltivazione, descrivendo – secondo il monaco moderno Taixu 太虛 (1890-1947) – una «meditazione che coltiva la mente basandosi sulla dottrina» (*yijiao xiuxin chan* 依教修心禪).⁹

Il *Shi chan boluomi cidī famen* è per tanti versi un'opera ancora acerba di Zhiyi, in particolare se lo si rapporta al *Mohe zhiguan* 摩訶止觀 (Grande trattato su *sāmatha* e *vipāśyanā*) [T nr. 1911], il suo magnum opus redatto nel 594.¹⁰ Come stanno rivelando alcuni recenti studi, tuttavia, è possibile individuare una continuità tra questo primo testo e le opere più tarde. In particolare, è stato evidenziato che i contenuti del *Xiao zhiguan* 小止觀 (*Sāmatha* e *vipāśyanā* in breve) [T nr. 1915], un manuale composto da Zhiyi durante un ritiro sul monte Tiantai tra il 575 e il 578, sono di fatto una sintesi del sesto capitolo del *Shi chan boluomi cidī famen*.¹¹ In tal senso, è possibile considerare le tecniche meditative esposte nel nostro testo come il fondamento della pratica Tiantai più matura, che le presuppone piuttosto che escluderle.¹²

Il *Shi chan boluomi cidī famen* è con grande probabilità il primo tentativo cinese di organizzare l'intera varietà delle pratiche buddhiste in un percorso meditativo comprensivo, sistematico e coerente. Presto caduto in ombra con lo sviluppo della meditazione Chan 禪, il testo sta godendo di rinnovata popolarità in epoca moderna, sulla scia di un movimento di riscoperta delle antiche tecniche meditative.¹³ Taixu, ad esempio, lo definì «il più completo testo di meditazione circolato in Cina dalla dinastia Han fino alla fine delle dinastie del Nord e del Sud».¹⁴

Tra le fonti cui poté attingere Zhiyi, oltre alle numerose traduzioni di scritture buddhiste canoniche, figurano anche i manuali di meditazione compilati durante il secolo precedente nel nord della Cina, testimonianze dell'influenza esercitata sul Buddhismo settentrionale da maestri di meditazione provenienti dal Kashmir.¹⁵ Da un pun-

intendersi come necessarie e complementari; in assenza di una delle due componenti la pratica può rivelarsi persino dannosa.

⁹ Taixu, *Zhongguo foxue*.

¹⁰ Per il *Mohe zhiguan* cf. Swanson, *Clear Serenity* e Donner, Stevenson, *The Great Calming and Contemplation*.

¹¹ Vedi Greene, *Chan before Chan*, 115, nota 10.

¹² Un altro testo di meditazione di Zhiyi che ebbe particolare fortuna è il *Liu miao famen* 六妙法門 (Sei insegnamenti meravigliosi) [T nr. 1917], incentrato sulla consapevolezza del respiro. Vedi Hou, «From Meditation Teachings». Per una traduzione inglese, vedi Dharmamitra, *The Six Dharma Gates*. Sulla meditazione nell'insegnamento di Zhiyi, si veda anche: Stevenson, «The Four Kinds of Samādhi».

¹³ Cf. Bianchi, «Revisiting Impurity».

¹⁴ Taixu, *Zhongguo foxue*, citato in Wang, «The Practice», 158.

¹⁵ Zhiyi li cita apertamente in alcuni passaggi del testo (Greene, *Chan before Chan*, 124). Sui manuali di meditazione medievali, si rimanda anche a Greene, *The Secrets of*

to di vista dottrinale, inoltre, il testo rivela un'evidente vicinanza al *Da zhidu lun* 大智度論 (Commentario della *Mahāprajñāpāramitā*) [T nr. 1509],¹⁶ a cui si riferisce con il generico titolo di 'Trattato del Mahāyāna' (*Moheyan [lun]* 摩訶衍[論]) e di cui, come vedremo nella traduzione del primo capitolo, cita abbondanti passaggi.¹⁷

3 Struttura e contenuti

Il *Shi chan boluomi cidī famen* è incentrato sulla *dhyāna pāramitā*, la quinta delle sei 'perfezioni' o 'virtù' coltivate dal Bodhisattva,¹⁸ che segna secondo il Mahāyāna la perfetta maestria di tutte le tecniche meditative. Nel suo complesso, il testo si presenta come un manuale introduttivo alla meditazione buddhista e offre linee guida generali propedeutiche alla pratica nei primi cinque capitoli e un compendio di tutte le diverse tecniche disponibili nei due densi capitoli conclusivi.

Le circostanze della compilazione del *Shi chan boluomi cidī famen* e la sua composizione interna sono così descritte nel colophon [T nr. 1916: 475c]:

天台山修禪寺顛禪師。於都講說禪法。大莊嚴寺沙門法慎記。預聽學輒依說採記。法門深廣難可委悉。若取具足。有三十卷。今略出前卷要用流通。此本於天台更得治改前諸同學所寫之者。爾時既未好成就。猶應闕略。或繁而不次。若見此本更改定之。庶於學者得免謬失矣。

Quando si trovava nella capitale, il maestro di *dhyāna* (Zhi)yi del tempio Xiuchan del monte Tiantai impartì degli insegnamenti sul *dhyāna* e lo *śramaṇa*¹⁹ Fashen del tempio Dazhuangyan li trascrisse. Fashen ascoltava e studiava, dopodiché annotava una selezione di quanto era stato esposto. Il *dharma* è vasto e profondo, diffi-

Buddhist Meditation, 93-148. Vedi anche Yamabe, *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi*, e Yamabe, Sueki, *The Sūtra on the Concentration of Sitting Meditation*.

16 Il più influente trattato sulla *Mahāprajñāpāramitā* in Cina. Commentario tradotto da Kumārajīva, tradizionalmente ritenuto opera di Nāgārjuna, ma la cui paternità è stata a lungo dibattuta. Si veda il recente studio del compianto Stefano Zacchetti (*The Da Zhidu Lun*). Il testo è tradotto parzialmente in Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu*.

17 Secondo Wang Hwei-Hsin (*Zhiyi's Interpretation*, 19-20), il *Shi chan boluomi cidī famen* rivela proprio un tentativo di mettere in pratica i contenuti del *Da zhidu lun*. Cf. anche Su, *Xin yi*, 3, nota 5.

18 Le sei *pāramitā* del Bodhisattva sono: 1. La perfezione del dono (san. *dāna*); 2. La perfezione della moralità (san. *sīla*); 3. La perfezione della pazienza (san. *kṣānti*); 4. La perfezione dello sforzo o zelo (san. *vīrya*); 5. La perfezione della meditazione (san. *dhyāna*); 6. La perfezione della conoscenza (san. *prajñā*).

19 *Shamen* 沙門 è la traslitterazione cinese del sanscrito *śramaṇa*, termine generico per indicare un rinunciante nel contesto della società dell'India antica. Nell'accezione cinese è riferito ai rinunciati buddhisti.

cile conoscerlo in tutti i dettagli. Se l'avessimo ricevuto completo, questo insegnamento occuperebbe trenta libri, mentre solo i primi libri sono oggi in uso e in circolazione. Quanto al presente testo, sul monte Tiantai ero già intervenuto per editare e modificare quanto scritto dal mio predecessore. Non essendo riuscito a completarla, [l'opera] si presentava ancora frammentaria e a tratti confusa e disordinata. Così l'ho rieditata e fissata, affinché gli allievi la ricevessero priva di lacune ed errori.

Con queste parole Guanding ci informa di avere editato un manoscritto compilato da un altro discepolo di Zhiyi, un certo Fashen 法慎 (s.d.). Apprendiamo inoltre che il testo include una versione ridotta dell'insegnamento originale. Maggiori dettagli sono forniti, sempre da Guanding, nella biografia del maestro, dove leggiamo che nelle intenzioni di Zhiyi l'insegnamento avrebbe dovuto comprendere cinquanta capitoli, ma che Fashen ne aveva scritti solo trenta ed era morto prima di riuscire a ultimare l'opera. Di questi presunti trenta *juan* 卷 originali, il testo tramandato ne menziona dieci ma ne include solo sette.²⁰ I primi cinque occupano circa un decimo dell'opera e si presentano come disquisizioni teoriche su aspetti e interpretazioni della *dhyāna pāramitā*, mentre gli ultimi due descrivono nel dettaglio quindici tipologie di tecniche meditative, inserendole in un sistema sequenziale e coerente. La sezione 'espedienti preliminari' (*qian fangbian* 前方便, sesto *juan*) si riferisce alle basi della meditazione e ai frutti iniziali della pratica, mentre 'pratica e attestazioni' (*xiu zheng* 修證, settimo *juan*)²¹ include i livelli più elevati.

La struttura del testo nell'articolazione in dieci capitoli è esposta nella sinossi a cura di Daomei 道梅 (s.d.) [T nr. 1916: 475c-476a]. La riportiamo qui di seguito, come utile sintesi dei contenuti e intenti dell'opera.²²

釋禪波羅蜜次第法門。大開為十意不同。所言十意者。修禪波羅蜜大意第一。釋禪波羅蜜名第二。明禪波羅蜜門第三。辨禪波羅蜜詮次第四。簡禪波羅蜜法心第五。分別禪波羅蜜前方便第六。釋禪波羅蜜修證第七。顯示禪波羅蜜果報第八。從禪波羅蜜起教第九。結會禪波羅蜜歸趣第十。

²⁰ Per la storia della compilazione del testo e la disamina delle varianti, vedi Wang, *Zhiyi's Interpretation*, 25-7.

²¹ *Zheng* 證 ('confermare/attestare') nel contesto meditativo si riferisce all'attestazione fornita da visioni involontarie o altri segni che emergono spontaneamente dalla meditazione e che fungono da verifica del buon esito della pratica. Per le 'confirmatory visions' si rimanda in particolare a Greene, *The Secrets of Buddhist Meditation*, 93-148.

²² Per una panoramica dei contenuti del testo, si rimanda all'utile appendice dal titolo «A Comprehensive Outline of *Shi Chan Boluomi Cidi Famen*» in Wang, *Zhiyi's Interpretation*, 249-61.

L'Esposizione sul metodo sequenziale della *dhyāna pāramitā*' si articola in dieci parti. Queste sono:

1. Intento generale della pratica della *dhyāna pāramitā*;
2. Spiegazione dei nomi della *dhyāna pāramitā*;
3. Chiarimento sull'accesso alla *dhyāna pāramitā*;
4. Delineazione della sequenza della *dhyāna pāramitā*;
5. Rivelazione dell'essenza del metodo della *dhyāna pāramitā*;
6. Distinzione degli espedienti preliminari della *dhyāna pāramitā*;
7. Spiegazione della pratica e delle attestazioni della *dhyāna pāramitā*;
8. Illustrazione della remunerazione della *dhyāna pāramitā*;²³
9. Deduzione della dottrina dalla *dhyāna pāramitā*;
10. Considerazioni conclusive sull'obiettivo generale della *dhyāna pāramitā*.

今約此十義以辨禪波羅蜜者。文則略收諸佛教法之始終。理則遠通如來之祕藏。一切圓妙法界。若教若行。若事若理。始從凡夫。終至極聖。所有因果行位。悉在其中。若行人深達禪門意趣。則自然解了一切佛法。不俟餘尋。故摩訶衍云。譬如牽衣一角。則眾處皆動。

L'analisi della *dhyāna pāramitā* attraverso questi dieci aspetti permette, a livello testuale, di raccogliere in sintesi l'intera gamma degli insegnamenti e dei metodi del Buddha e, a livello del principio, di penetrare profondamente lo scrigno segreto del *tathāgata*²⁴ e l'interezza del *dharmadhātu* perfettamente sublime.²⁵ Dottrina e coltivazione, fenomeno e principio, dalle persone comuni sino al più saggio dei saggi,²⁶ ogni causa ed effetto e ogni fase della pratica sono compresi al suo interno. Se il praticante coglie profondamente l'intento del *dhyāna*, realizzerà in modo spontaneo l'interezza del *dharma* del Buddha, senza indugiare in ulteriori ricerche. Per questo motivo, il 'Trattato del Mahāyāna' sostiene che una veste, se la si tira per un lembo, si sposta tutta.²⁷

²³ *Guobao* 果報 (san. *phala*), 'frutto, ricompensa', è l'effetto delle proprie azioni passate, quindi la retribuzione *karmica*.

²⁴ *Rulai* 如來 (san. *tathāgata*), il 'così giunto', è un epiteto del Buddha. 'Scrigno segreto' (*mizang* 祕藏) è qui un riferimento al *tathāgatagarbha*, il 'ricettacolo del *tathāgata*' di cui è dotato ciascun essere senziente. Si tratta di una delle dottrine del Mahāyāna più influenti nel Buddhismo cinese.

²⁵ *Fajie* 法界 (san. *dharmadhātu*) è il 'reame dei *dharma*', l'universo nella sua interezza, qui inteso come manifestazione del principio della realtà. Si tratta di un'altra dottrina fondamentale del Mahāyāna.

²⁶ Un riferimento allo stato di Buddha.

²⁷ Il *Da zhidu lun* [T nr. 1509: 268c26] recita: «se si tira un lembo di una veste, la si ottiene tutta» (如牽衣一角, 舉衣皆得).

所以第一先明修禪波羅蜜大意者。菩薩發心所為。正求菩提淨妙之法。必須簡擇真偽。善識祕要。若欲具足一切諸佛法藏。唯禪為最。如得珠玉。眾寶皆獲。是故發意修禪。既欲修習。應知名字。尋名取理。其義不虛。以釋禪名。尋名求理。理則非門不通。次明禪門。

[1] Innanzitutto si ha il chiarimento circa l'«Intento generale della pratica della *dhyāna pāramitā*». Alla base dell'intenzione generata dal Bodhisattva²⁸ vi è la corretta ricerca del sublime *dharma* della *bodhi*, per il quale è necessario saper discernere il vero dal falso ed essere abili nel comprendere l'essenziale nascosto. Per realizzare pienamente la vastità degli insegnamenti buddhisti²⁹ non vi è nulla che superi il *dhyāna*. È come trovare gemme e perle e ottenere l'intero tesoro. Questo è il motivo per cui si deve generare l'intenzione di praticare il *dhyāna*.

[2] Se ci si risolve a praticare il *dhyāna*, sarà necessario comprenderne i nomi. Esaminando i nomi se ne afferra il principio, il loro senso non è vuoto. Per questo si ha la «Spiegazione dei nomi del *dhyāna*».

[3] Ma se attraverso il nome si cerca il principio, il principio senza una via d'accesso non è coglibile. Quindi si ha il «Chiarimento sull'accesso al *dhyāna*».

禪定幽遠。無由頓入。必須從淺至深故。應辯詮次。夫欲涉淺遊深。復當善識禪中境智。是以次簡法心。既明識法心。若欲習行。事須善巧。次分別方便。依法而行。必有所證。次釋修證。若得內心相應。因成則感果。次顯示果報。從因至果。自行既圓。便樹立益物之功。次釋教門。理教既已圓備。法相同歸平等一實之道。次結會指歸。

[4] La concentrazione meditativa è vasta e arcana, non vi è modo di penetrarla in modo diretto. Dato che è necessario passare dai livelli superficiali ai livelli più profondi, si ha la «Delineazione della sequenza».³⁰

[5] Se si desidera guardare acque basse per poi inabissarsi nelle profondità, sarà necessario avere piena consapevolezza degli oggetti e delle abilità cognitive³¹ nell'ambito del *dhyāna*. Per questo motivo, ora si ha la «Rivelazione dell'essenza del metodo».³²

28 *Fa xin* 發心, 'far sorgere il pensiero/l'intenzione', è generalmente un'abbreviazione di *fa putixin* 發菩提心 (san. *bodhicitta utpāda*), la 'generazione del *bodhicitta*' con cui il Bodhisattva esprime la risoluzione di ottenere il risveglio (*bodhi*) e di salvare gli esseri.

29 *Fazang* 法藏, 'deposito del *dharma*', riferimento generico alle scritture buddhiste.

30 Il quarto capitolo anticipa la sequenza delle diverse pratiche del percorso graduale che sarà spiegato nel dettaglio nel settimo capitolo.

31 *Jingzhi* 境智 (san. *jñeya jñāna*), 'oggetti e conoscenza', sembra designare in questo contesto gli oggetti della meditazione e le relative abilità cognitive.

32 Nel quinto capitolo è introdotta la classificazione delle pratiche meditative secondo quattro categorie: 1. '*Dharma* mondano' (*shijian fa* 世間法), un metodo adatto alla

[6] Una volta compresa l'essenza del metodo, se si intende dedicarsi alla pratica, essa dovrà essere adeguata (alle proprie capacità).³³ Così a questo punto si ha la «Distinzione degli espedienti».³⁴

[7] Se si pratica sulla base del *dharma*, necessariamente si avranno (segni) di conferma. Ecco quindi che si ha la «Spiegazione di pratica e attestazioni».³⁵

[8] Se si ottiene mutua corrispondenza interiore, la causa così prodotta stimolerà il proprio effetto. Così a questo punto vi è la «Illustrazione della remunerazione (della meditazione)».

[9] Passando dalla causa all'effetto, la propria pratica si perfeziona e si stabilisce l'abilità di recare beneficio agli altri esseri.³⁶ A questo punto si ha la «(Deduzione ed) esposizione della dottrina».

[10] Nel momento in cui principio e dottrina sono perfezionati, le caratteristiche dei *dharma* sono ricondotte nella 'via equanime'³⁷ dell'unica realtà. Così, si hanno le «Considerazioni conclusive circa l'obiettivo».

以此十義相生。辯釋禪波羅蜜。總攝一切眾行法門。至下尋文。冷然可見。故大品經云。菩薩從初已來。住禪波羅蜜中。具足修一切佛法。乃至坐道場。成一切種智。起轉法輪。是名菩薩次第行。次第學。次第道。

Attraverso la concatenazione di questi dieci aspetti, il trattato che segue chiarisce in modo inedito che la *dhyāna pāramitā* include tutti i metodi della pratica. Per questo motivo la versione estesa (della *Mahāprajñāpāramitā*) recita: «I Bodhisattva dal principio risiedono nella *dhyāna pāramitā* e vi coltivano l'interesse del

comprensione mondana convenzionale; 2. 'Dharma sovramondano' (*chu shijian fa* 出世間法); 3. 'Dharma sia mondano sia sovramondano' (*yi shijian yi chu shijian fa* 亦世間亦出世間法), per le diverse abilità dei singoli individui; 4. 'Dharma né mondano né sovramondano' (*fei shijian yi fei chu shijian fa* 非世間亦非出世間法), l'insegnamento così come è compreso dal Buddha.

33 *Shanqiao* 善巧, 'adeguato/adatto', in contesto buddhista è legato al concetto di *fangan* 方便 (*san. upāya*), 'giusti mezzi' o 'espedienti' di cui il Bodhisattva si avvale per adattare la propria azione salvifica alle capacità specifiche dei diversi esseri.

34 Il sesto capitolo è ripartito in due parti: gli 'espedienti esterni', ossia le condizioni fisiche e ambientali adatte alla pratica (es. rispetto dei precetti, regole dietetiche, il sonno, la postura ecc.), e gli 'espedienti interni', ossia tecniche di concentrazione (*zhi* 止, *samatha*) preliminari al *dhyāna*.

35 Nel settimo capitolo le pratiche meditative sono ripartite secondo la quadruplici classificazione esposta nel quinto capitolo (vedi nota 32) e comprendono: i 'quattro *dhyāna*' (*sichan* 四禪), le 'quattro menti incommensurabili' (*si wuliang xin* 四無量心), le 'quattro concentrazioni del senza-forma' (*si wuse ding* 四無色定), le 'sei porte meravigliose' (*liu miao men* 六妙門) e nove tecniche adatte a contrastare attaccamento, passioni e desideri.

36 *Yiwu* 益物, 'portare beneficio agli esseri', descrive la pratica caritatevole del Bodhisattva.

37 Il concetto di 'equanimità' (*pingdeng* 平等) si riferisce all'assenza di distinzioni dal punto di vista del risveglio.

dharma del Buddha, fino a quando si stabiliscono nel luogo della *bodhi*,³⁸ sviluppano l'onniscienza³⁹ e mettono in moto la ruota del *dharma*. È questo che si intende per pratica graduale, studio graduale e via graduale del Bodhisattva».⁴⁰

4 Il testo. «Intento generale della pratica della *dhyāna pāramitā*»

今明菩薩修禪波羅蜜。所為有二。一者簡非。二者正明所為。

Spieghiamo ora la pratica della *dhyāna pāramitā* del Bodhisattva, distinguendo due aspetti: la prima parte individua gli errori, la seconda chiarisce in modo corretto la condotta appropriata.

4.1 第一簡非者。 Primo: Individuazione degli errori

有十種行人。發心修禪不同。多墮在邪僻。不入禪波羅蜜法門。何等為十。一為利養故。發心修禪。多屬發地獄心。二邪偽心生。為名聞稱歎故。發心修禪。多屬發鬼神心。三為眷屬故。發心修禪。多屬發畜生心。四為嫉妬勝他故。發心修禪。多屬發修羅心。五為畏惡道苦報。息諸不善業故。發心修禪。多屬發人心。

Vi sono dieci tipologie di praticanti. Per quanto le intenzioni con cui si dedicano alla pratica del *dhyāna* siano diverse, costoro cadono tutti in comportamenti devianti e sono incapaci di accedere alla corretta pratica della *dhyāna pāramitā*.

Quali sono questi dieci tipi di praticanti?

1. Il primo genera l'intenzione a praticare il *dhyāna* per avidità, una propensione mentale propria degli inferi.⁴¹
2. Il secondo genera l'intenzione con disonestà, dedicandosi a praticare il *dhyāna* per ottenere una buona reputazione e per de-

³⁸ *Daochang* 道場 (san. *bodhimaṇḍa*) indica il luogo in cui un Buddha ottiene il risveglio.

³⁹ *Yiqie zhong zhi* 一切種智, 'ogni forma di conoscenza', definisce l'onniscienza del Buddha e coincide con l'ottenimento della *bodhi*.

⁴⁰ A nostra conoscenza, questa citazione non è presente *verbatim* in nessuna delle opere riferibili al corpus della *Mahāprajñāpāramitā*.

⁴¹ Le prime sei tipologie di praticanti elencate coincidono con le sei forme di rinascita: inferi, spiriti, animali, anti-dèi, dèi ed esseri umani.

siderio di essere ammirato, una propensione mentale propria degli spiriti.

3. Il terzo genera l'intenzione di praticare il *dhyāna* a vantaggio del proprio clan, una propensione mentale propria del regno animale.
4. Il quarto genera l'intenzione di praticare il *dhyāna* per gelosia, invidia e desiderio di prevalere sugli altri, una propensione mentale propria degli *asura*.⁴²
5. Il quinto genera l'intenzione di praticare il *dhyāna* per timore di subire la retribuzione di una rinascita inferiore⁴³ e per sopprimere tutto il *karma* negativo, una propensione propria degli esseri umani.

六為善心安樂故。發心修禪。多屬發六欲天心。七為得勢力自在故。發心修禪。多屬發魔羅心。八為得利智捷疾故。發心修禪。多屬發外道心。九為生梵天處故修禪。此屬發色無色界心。十為度老病死苦疾得涅槃故。發心修禪。此屬發二乘心。

6. Il sesto genera l'intenzione di praticare il *dhyāna* per ottenere benevolenza, serenità e gioia, una propensione mentale propria dei sei cieli del Regno del desiderio.⁴⁴
7. Il settimo genera l'intenzione di praticare il *dhyāna* per ottenere potere e signoria, una propensione mentale che è propria di *Māra*.⁴⁵
8. L'ottavo genera l'intenzione di praticare il *dhyāna* per ottenere acume e sottigliezza di ingegno, una propensione propria dei non-buddhisti.
9. Il nono pratica il *dhyāna* per rinascere nel cielo di *Brahmā*,⁴⁶ propensione propria del Regno della forma e del Regno senza forma.⁴⁷
10. Il decimo genera l'intenzione di praticare il *dhyāna* per superare il patema di vecchiaia, malattia e morte e per ottenere il *nirvāna*, una propensione mentale propria dei due veicoli.⁴⁸

⁴² Gli anti-dèi sono una delle tre forme di rinascita superiore, assieme agli dèi e agli esseri umani.

⁴³ Le tre forme di rinascita inferiore sono quella animale, degli spiriti famelici o degli inferi.

⁴⁴ Sono i sei cieli del *Kāmadhātu* della cosmologia buddhista.

⁴⁵ *Māra*, signore della morte e del Regno del desiderio, antagonista del Buddha.

⁴⁶ Il primo cielo di *dhyāna*, appartenente al Regno della forma.

⁴⁷ Rispettivamente: *Rūpadhātu* e *Arūpadhātu*. Assieme al *Kāmadhātu* (Regno del desiderio), formano i tre Regni della cosmologia buddhista.

⁴⁸ Il veicolo degli uditori (san. *śrāvakayāna*) e dei Buddha solitari (san. *pratyekabuddhayāna*).

就此十種行人。善惡雖殊。縛脫有異。既並無大悲正觀。發心邪僻。皆墮二邊。不趣中道。若住此心。修行禪定。終不得與禪波羅蜜法門相應。

I praticanti di queste dieci tipologie, sebbene varino in termini di bontà e cattiveria e presentino differenze quanto a legami e liberazione, in assenza della compassione e della visione corretta (del Bodhisattva) generano un'intenzione perversa e cadono nei due estremi anziché accedere alla via mediana.⁴⁹ Se si pratica la concentrazione meditativa dimorando in queste forme di propensione mentale non si riuscirà mai a ottenere la connessione con la *dhyāna pāramitā*.

4.2 **第二正明菩薩行人修禪波羅蜜大意。** **Secondo: Chiarimento sull'intento generale della pratica della *dhyāna pāramitā* del praticante Bodhisattva**

即為二意。一先明菩薩發心之相。二正明菩薩修禪所為。

Distinguiamo due aspetti. Il primo è il chiarimento a priori circa le caratteristiche dell'intenzione generata dal Bodhisattva. Il secondo è il chiarimento corretto sulla condotta appropriata del Bodhisattva che pratica il *dhyāna*.

第一云何名菩薩發心之相。所謂發菩提心。菩提心者。即是菩薩以中道正觀。以諸法實相。憐愍一切。起大悲心。發四弘誓願。

I. Innanzitutto, che cosa si intende per caratteristiche dell'intenzione generata dal Bodhisattva? Si intende la cosiddetta 'generazione del *bodhicitta*'.

Per '*bodhicitta*' intendiamo che il Bodhisattva, avvalendosi della visione corretta della via mediana e delle vere caratteristiche dei *dharma*, mosso dalla compassione per tutti gli esseri fa sorgere un'intenzione compassionevole e pronuncia i 'quattro grandi voti'.⁵⁰

⁴⁹ *Zhongdao* 中道 (san. *madhyamā pratipad*) è la 'via mediana' indicata dal Buddha. I 'due estremi' (*erbian* 二邊), a seconda dei testi, possono fare riferimento ad ascetismo ed edonismo, intesi come forme estreme di pratica, o alle due visioni estreme di eternalismo e nichilismo (secondo l'interpretazione sviluppata da Nāgārjuna).

⁵⁰ I 'quattro grandi voti' (*si hong shiyuan* 四弘誓願), di cui Zhiyi cita una delle più comuni formulazioni, sono i voti con cui il Bodhisattva si impegna a operare per la liberazione degli esseri. Come nel nostro testo, i quattro voti sono spesso associati alle quattro nobili verità.

四弘誓願者。一未度者令度。亦云眾生無邊誓願度。二未解者令解。亦云煩惱無數誓願斷。三未安者令安。亦云法門無盡誓願知。四未得涅槃令得涅槃。亦云無上佛道誓願成。此之四法。即對四諦。故總略經云。未度苦諦令度苦諦。未解集諦令解集諦。未安道諦令安道諦。未證滅諦令證滅諦。

I quattro grandi voti sono:

1. Condurre sull'altra sponda coloro che non vi sono ancora stati condotti, ossia: «Faccio voto di salvare illimitati esseri viventi»;
2. Liberare coloro che ancora non si sono liberati, ossia: «Faccio voto di recidere le innumerevoli afflizioni»;⁵¹
3. Pacificare coloro che non sono ancora pacificati, ossia: «Faccio voto di conoscere tutti gli infiniti metodi del *dharma*»;
4. Condurre al *nirvāṇa* coloro che ancora non l'hanno conseguito, ossia: «Faccio voto di realizzare la suprema Via del Buddha».

Questi quattro *dharma* corrispondono alle quattro nobili verità.⁵² Così, il 'Sūtra della collana delle pietre preziose' recita:⁵³ «Coloro che non sono approdati alla verità del patema siano condotti alla verità del patema; coloro che non sono liberati alla verità dell'accumulo siano condotti alla liberazione tramite la verità dell'accumulo; coloro che non sono pacificati alla verità della via siano stabilizzati nella verità della via; coloro che non hanno ancora realizzato la verità dell'estinzione siano condotti a realizzare la verità dell'estinzione».

而此四法。若在二乘心中。但受諦名。以其緣理。審實不謬故。若在菩薩心中。即別受弘誓之稱。所以者何。菩薩雖知四法畢竟空寂。而為利益眾生。善巧方便。緣此四法。其心廣大。故名為弘。慈悲憐愍。志求此法。心如金剛。制心不退不沒。必取成滿。故名誓願。

Questi quattro *dharma* sono chiamati solo 'verità' nell'ambito della propensione mentale propria dei due veicoli, perché permettono di avere cognizione del principio⁵⁴ e di esaminare la realtà senza errore. Nel caso della propensione mentale del Bodhisattva, assumono

51 *Fannaō* 煩惱 (san. *kleśā*), le afflizioni che legano all'esistenza samsarica, sono i principali impedimenti alla liberazione.

52 Le 'quattro nobili verità' (si di 四諦, san. *ārya satya*) formano il nucleo essenziale dell'insegnamento buddhista e sono: 1. *Kuḍi* 苦諦, la 'verità del patema' o sofferenza (san. *duḥkha*); 2. *Jiḍi* 集諦, la 'verità dell'accumulo' o insorgere del patema (san. *samuḍaya*); 3. *Miedi* 滅諦, la 'verità dell'estinzione' del patema (san. *nirodha*); 4. *Daodi* 道諦, la 'verità della via' (san. *mārga*). Si noti che il testo inverte la sequenza delle ultime due verità.

53 Citazione *verbatim* dal *Pusa yingluo benye jing* 菩薩瓔珞本業經 [T nr. 1485: 1013a20], con l'unica variante di 證滅 al posto di 得涅槃.

54 Nella nostra interpretazione, *luan* 緣 assume il senso di 'avere cognizione di' e, riferito a *li* 理, 'principio', indica la cognizione della realtà ultima, laddove *yuanshi* 緣事 implica lo studio della realtà fenomenica. Su Shuhua (*Xin yi*, 13), diversamente, intende *luan* in relazione al concetto di insorgenza causale (*faxiang yuanqi* 法相緣起).

anche la denominazione di 'grandi voti'. Questo per quale motivo? Il Bodhisattva, benché sappia che i quattro *dharma* sono in ultima istanza vuoti, li concepisce con abilità dei mezzi⁵⁵ al fine di recare beneficio a tutti gli esseri viventi. La sua propensione mentale è immensa, per questo si chiamano 'grandi'. Compassionevole e amorevole, [il Bodhisattva] cerca questi *dharma* con un'intenzione forte come il *vajra*,⁵⁶ la controlla, non la ritira, non la abbandona, ma la tiene salda fino a maturazione. Per questo si parla di 'voti'.

行者若能具足發此四願。善知四心。攝一切心。一切心即是一心。亦不得一心而具一切心。是名清淨菩提之心。因此心生。得名菩薩。故摩訶衍論偈說。若初發心時 | 誓願當作佛 | 已過於世間 | 應受世供養

Il praticante, se sarà in grado di far sorgere perfettamente questi quattro voti, avrà una chiara comprensione del fatto che queste quattro intenzioni assorbono in sé tutte le possibili propensioni mentali e che tutta la moltitudine delle propensioni non è che un'unica intenzione. E ancora: non si ottiene una propensione mentale ma la totalità di tutte le propensioni. Questo è detto puro *bodhicitta*. È per via di questa intenzione (a conseguire la *bodhi*) che si ottiene il nome di Bodhisattva. Per questo i versi del 'Trattato del Mahāyāna'⁵⁷ recitano: «Quando, al momento della prima generazione del *bodhicitta*, | (egli) fa voto di farsi Buddha. | Avendo oltrepassato tutti i mondi, | ne riceve gli omaggi».

第二正明菩薩行人修禪所為者。菩薩摩訶薩。既已發菩提心。思惟為欲滿足四弘誓願。必須行菩薩道。所以者何。

II. Chiarimento corretto sulla condotta del Bodhisattva che pratica il *dhyāna*. Il Bodhisattva *mahāsattva*,⁵⁸ una volta che ha fatto sorgere il *bodhicitta*, riflette che per perfezionare i quattro grandi voti è necessario praticare la via del Bodhisattva. Perché questo?

有願而無行。如欲度人彼岸。不肯備於船筏。當知常在此岸。終不得度。如病者須藥。得而不服。當知病者。必定不差。如貧須珍寶。見而不取。當知常弊窮乏。如欲遠行而不涉路。當知此人。不至所在。菩薩發四弘誓。不修四行。亦復如是。

⁵⁵ *Shanqiao fangbian* 善巧方便 (san. *upāya kauśalya*), vedi nota 33.

⁵⁶ *Jingang* 金剛 (san. *vajra*), 'diamante' o 'folgore', implica forza e indistruttibilità.

⁵⁷ Citazione *verbatim* dal *Da zhidu lun* [T 1509: 0086b08].

⁵⁸ *Mohesa* 摩訶薩 è la traslitterazione cinese del sanscrito *mahāsattva*, 'grande essere', titolo onorifico per un Bodhisattva dalla grande aspirazione che ha raggiunto i livelli più elevati del cammino.

Se si ha aspirazione ma non la si pratica, è come voler condurre qualcuno sull'altra riva⁵⁹ senza essersi muniti di una zattera. Si sappia che non si riuscirà mai ad attraversare [il fiume] e che si rimarrà per sempre su questa sponda. Come un malato che necessiti di una medicina e, una volta che l'ha ottenuta, non la assuma. Si sappia che certamente non guarirà mai. O come un povero che necessiti di un prezioso tesoro e che, una volta che l'ha trovato, non se ne appropri. Si sappia che morirà in miseria. E ancora: è come uno che desideri fare un lungo viaggio ma non si metta in marcia. Si sappia che quella persona non andrà in nessun luogo. È lo stesso per i quattro grandi voti del Bodhisattva se non li si mette in pratica.

復作是念。我今住何法門修菩薩道。能得疾滿如此四願。即知住深禪定。能滿四願。何以故。如無六通四辯。以何等法而度眾生。若修六通。非禪不發。故經言。深修禪定。得五神通。欲斷煩惱。非禪不智。從禪發慧。能斷結使。無定之慧。如風中燈。欲知法門。當知一切功德智慧。並在禪中。

Poi [il Bodhisattva] fa quest'altra riflessione: «In quale metodo devo stabilirmi per praticare la via del Bodhisattva così da riuscire a perfezionare rapidamente questi quattro voti?»

A questo punto apprende che saprà portare a compimento i quattro voti se dimorerà in profonda concentrazione meditativa. Perché questo? Perché, con quali mezzi potrebbe salvare gli esseri senzienti senza le sei abilità cognitive soprannaturali⁶⁰ e le quattro forme di eloquenza senza ostacoli?⁶¹ Ma le sei abilità cognitive, per quanto si coltivino, non si sviluppano senza *dhyāna*.

Per questo motivo il 'Sūtra (del Loto)'⁶² recita: «Coltivando profondamente la concentrazione meditativa si ottengono le cinque abilità cognitive soprannaturali».⁶³

Senza il *dhyāna*, non si ottiene la conoscenza per recidere le affezioni. Da *dhyāna* scaturisce *prajñā*,⁶⁴ è così che si recidono i

59 Il termine *bi'an* 彼岸 (lett. 'altra sponda'), possibile interpretazione del san. *pāramitā*, indica metaforicamente la riva opposta a quella dell'esistenza samsarica, la meta del cammino buddhista (il *nirvāna*), a cui si approda attraversando il fiume del karma.

60 Le *liu tong* 六通, o *liu shentong* 六神通 (san. *abhijñā*), sono le seguenti abilità: 1. Abilità di movimento senza impedimenti. 2. Vista celeste; 3. Orecchio celeste; 4. Telepatia (ossia abilità di leggere la mente altrui); 5. Conoscenza delle vite anteriori; 6. Abilità di estinguere le contaminazioni.

61 Le *si bian* 四辯 (san. *pratisamvīd*) sono quattro abilità di eloquenza e comprensione senza ostacolo perfezionate dal Bodhisattva.

62 Citazione *verbatim* da T nr. 262: 3a22.

63 Si tratta delle abilità cognitive viste sopra (nota 60), a eccezione della sesta.

64 *Hui* 慧 o *zhihui* 智慧 (san. *prajñā*), perfezione della conoscenza, è la sesta delle sei *pāramitā*. Vedi nota 18.

legami.⁶⁵ Una *prajñā* priva di concentrazione meditativa è come una lampada esposta al vento. Se si vuole sapere in quale metodo [stabilirsi], si sappia che tutti i meriti⁶⁶ e *prajñā* sono compresi in *dhyāna*.

如摩訶衍論云。若諸佛成道。起轉法輪。入般涅槃。所有種種功德。悉在禪中。

Il 'Trattato del Mahāyāna' recita:⁶⁷ «I Buddha realizzano la *bodhi* e, da quando mettono in moto la ruota del *dharma* a quando entrano nel *parinirvāṇa*,⁶⁸ qualsiasi merito spirituale rientra nell'ambito del *dhyāna*».

復次。菩薩入無量義處三昧。一心具足萬行。能知一切無量法門。若欲具足無上佛道。不修禪定。尚不能得色無色界。及三乘道。何況能得無上菩提。當知欲證無上妙覺。必須先入金剛三昧。而諸佛法乃現在前。菩薩如是深心思惟。審知禪定。能滿四願。

Inoltre, il Bodhisattva che entra nel *samādhi* dei significati infiniti,⁶⁹ con mente unificata possiede completamente la totalità delle pratiche ed è in grado di conoscere tutti gli incommensurabili metodi del *dharma*. [Un praticante] che intenda realizzare completamente la suprema via del Buddha, se non pratica la concentrazione meditativa non potrà accedere nemmeno al Regno della forma o al Regno senza forma, né alla via dei tre veicoli,⁷⁰ come potrebbe mai ottenere la suprema *bodhi*?⁷¹ Si sappia che se vuole rea-

65 *Jieshi* 結使 (san. *saṃyojana*) indica i 'legami' o le catene che legano gli esseri all'esistenza samsarica. Termine riferibile al contesto di *kleśa*, le affezioni (vedi nota 51).

66 *Gongde* 功德 (san. *guṇa*) si riferisce a qualità, virtù o meriti spirituali acquisiti con la buona condotta e la pratica.

67 Questo passaggio è riportato qui e in altri testi di Zhiyi come citazione dal *Da zhidu lun*, ma la frase non compare nelle attuali versioni canoniche. Un passaggio analogo è il seguente: «Così, ogni merito e forma di concentrazione meditativa sono compresi nel *dhyāna*, per questo il *dhyāna* è chiamato *pāramitā*» (如是等種種功德。妙定。皆在禪中。故。禪名波羅蜜) [T nr. 1509: 185b25-27].

68 *Banniepan* 般涅槃 (san. *parinirvāṇa*) indica il *nirvāṇa* definitivo o completo, coincidente con la morte di un Buddha.

69 *Sanmei* 三昧 è la traslitterazione del san. *samādhi* e indica concentrazione mentale o assorbimento meditativo; una traduzione ricorrente è *ding* 定. Il '*samādhi* della dimora dei significati infiniti' (*wuliang yi chu sanmei* 無量義處三昧, san. *anantanirdeśapraṭiṣṭhāna samādhi*) è lo stato di concentrazione mentale in cui il Buddha si assorbe prima di predicare insegnamenti elevati quali quelli del Sūtra del Loto.

70 Sono i due veicoli degli uditori e dei Buddha solitari e il veicolo del Bodhisattva (Mahāyāna).

71 *Wushang puti* 無上菩提 (san. *anuttarāsamyaṅsambodhi*) è il 'supremo e perfetto risveglio', cui ambisce il praticante del Mahāyāna e inteso come superiore rispetto al *nirvāṇa* predicato dai veicoli inferiori.

lizzare il meraviglioso supremo risveglio dovrà prima entrare nel *samādhi* adamantino⁷² e il *dharma* del Buddha gli apparirà di fronte nella sua interezza.

Il Bodhisattva riflette profondamente in questo modo e da questo esaminare apprende che con la concentrazione meditativa saprà adempiere i quattro voti.

如摩訶衍偈說。禪為利智藏 | 功德之福田 | 禪如清淨水 | 能洗諸欲塵 | 禪為金剛鎧 | 能遮煩惱箭 | 雖未得無為 | 涅槃分已得 | 得金剛三昧 | 摧碎結使山 | 得六神通力 | 能度無量人 | 囂塵蔽天日 | 大雨能淹之 | 覺觀風動之 | 禪定能滅之

Come i versi del 'Trattato del Mahāyāna' che recitano:⁷³

«Il *dhyāna* è il deposito in cui la conoscenza è affinata⁷⁴

e il campo dei meriti spirituali;

Il *dhyāna* è come acqua purissima

in grado di mondare l'impudicizia dei desideri sensoriali;

Il *dhyāna* è un usbergo adamantino

in grado di bloccare i dardi delle affezioni.

Benché non abbia ancora ottenuto lo stato incondizionato⁷⁵

[il Bodhisattva] ha già parzialmente ottenuto il *nirvāṇa*;

Quando sviluppa il *samādhi* adamantino

distrukge la montagna dei legami,

ottiene la forza delle sei abilità cognitive soprannaturali

e può condurre all'altra sponda persone incommensurabili.

Come una grande tormenta può penetrare

la polvere tremolante che copre il sole,

così la concentrazione meditativa sa eliminare

il vento di supposizioni e analisi⁷⁶ che la smuove».⁷⁷

⁷² Il '*samādhi* adamantino' (*jīngāng sanmei* 金剛三昧; san. *vajra samādhi*) descrive una concentrazione indistruttibile come il *vajra* ed è lo stato meditativo in cui si trova il Bodhisattva alla fine del suo cammino.

⁷³ Citazione dal *Da zhidu lun*, che tuttavia appare lievemente diversa nella versione canonica tramandata [T nr. 1509: 180c18-25]. Le varianti testuali sono segnalate in nota.

⁷⁴ *Zhizang* 智藏 (san. *jñānagarbha*) è il tesoro della saggezza di un Buddha. Il *Da zhidu lun* recita: «Il *dhyāna* è il deposito in cui la conoscenza è preservata» (禪為守智藏).

⁷⁵ *Wuwei* 無為. Il *Da zhidu lun* recita: «Benché non abbia ancora ottenuto [il *nirvāṇa*] senza residuo» (雖未得無餘). Il '*nirvāṇa* senza residuo' (*wuyu niepan* 無餘涅槃, san. *nirupadhīśanirvāṇa*) coincide con l'estinzione delle affezioni. È il *nirvāṇa* definitivo, dopo il quale non sussiste più vita.

⁷⁶ *Jueguan* 覺觀 (san. *vitarka vicāra*) descrive due momenti cognitivi distinti tra l'attività mentale grossolana e l'attività analitica. Sono entrambi intesi come potenziali ostacoli della meditazione.

⁷⁷ Il *Da zhidu lun* recita: «supposizioni e analisi distruggono la mente» (覺觀風散心).

此偈所說。即證因修禪定。滿足四願。問曰。菩薩若欲滿足四弘誓願。應當遍行十波羅蜜。何得獨讚禪定。答曰。前四義劣。後五因禪。今則處中而說。所以者何。

Quanto affermato in questi versi attesta che i quattro voti si perfezionano grazie alla pratica della concentrazione meditativa.

Domanda: «Se il Bodhisattva intende adempiere i quattro grandi voti deve praticare in modo pervasivo tutte le dieci *pāramitā*,⁷⁸ come si può promuovere solo il *dhyāna*?»

Risposta: «I significati delle prime quattro (*pāramitā*) sono impliciti nel *dhyāna* e le cinque successive sono da esso causate. Questa esposizione procede dal centro». Perché è così?

菩薩修禪。即能具足增上四度。下五亦然。如菩薩發心為修禪故。一切家業。內外皆捨。不惜身命。寂然閑居。無所慳吝。是名大捨。復次。菩薩為修禪故。身心不動。關閉六情。惡無從入。名大持戒。復次。菩薩為修禪故。能忍難忍。謂一切榮辱皆能安忍。設為眾惡來加。恐障三昧。不生瞋惱。名為忍辱。

Perché il Bodhisattva, praticando il *dhyāna* sa sviluppare pienamente le prime quattro *pāramitā* e lo stesso vale per le cinque successive.

[1] Il Bodhisattva che generi l'intenzione di praticare il *dhyāna*, rinuncia a ogni patrimonio interiore o esteriore e non si preoccupa della propria vita, ma si ritira a una vita di tranquillità⁷⁹ senza che vi sia nulla a cui sia attaccato. Questo è il cosiddetto 'grande dono'.⁸⁰

[2] Inoltre, il Bodhisattva, grazie alla pratica del *dhyāna*, è imperturbato nel corpo e nella mente, occlude i sei organi sensoriali e nulla di malvagio riesce ad affacciarsi [in lui]. Questo è ciò che è chiamato 'grande osservanza dei precetti'.⁸¹

[3] Inoltre, il Bodhisattva, grazie alla pratica del *dhyāna*, sa sopportare l'insopportabile e si mantiene imperturbabile di fronte a ogni sorta di gloria o disonore. Se insorgono mali di ogni sorta,

78 *Dhyāna* è la quinta delle dieci *pāramitā* del Bodhisattva. La lista include le sei *pāramitā* (vedi nota 18) con l'aggiunta di altre quattro: 7. La perfezione dei giusti mezzi o espedienti (san. *upāya*); 8. La perfezione del voto (san. *prañidhāna*); 9. La perfezione della forza (san. *śāla*); 10. La perfezione dell'onniscienza (san. *jñāna*).

79 *Xianju* 閑居, 'dimorare in tranquillità', implica la scelta di un luogo ritirato e tranquillo per la pratica meditativa.

80 *She* 捨, 'dono', si riferisce alla 'perfezione del dono' (san. *dāna pāramitā*).

81 *Chijie* 持戒, 'rispetto dei precetti', si riferisce alla 'perfezione della moralità' (san. *śīla pāramitā*).

nel timore di ostacolare il *samādhi* non genera avversione.⁸² Ciò è la cosiddetta 'perseveranza'.⁸³

復次。菩薩為修禪故。一心專精進。設身疲苦。終不退息。如鑽火之喻。常坐不臥。攝諸亂意。未嘗放逸。設復經年無證。亦不退沒。是為難行之事。即是大精進也。

[4] E ancora, il Bodhisattva, grazie alla pratica del *dhyāna*, con mente unificata si concentra totalmente nello sforzo; anche se si sente stanco e sofferente nel fisico, non arretra mai a riposare, come quando si sfregano dei legnetti per fare fuoco. Rimane costantemente assiso e non si sdraia, raccoglie tutti i pensieri confusi e non è mai autoindulgente. Anche se per anni non ha attestazioni [della pratica], comunque non arretra. È questa un'impresa difficile da portare avanti. Questo è il 'grande zelo'.⁸⁴

故知修禪因緣。雖不作意別行四度。四度自成。復次。菩薩因修禪定。具足般若波羅蜜者。菩薩修禪。一心正住。心在定故。能知世間生滅法相。智慧勇發。如石中泉。

Pertanto, si sappia che, per le cause e condizioni della coltivazione del *dhyāna*, se anche [il Bodhisattva] non pratica le quattro [prime] *pāramitā* con intenzione consapevole, queste si sviluppano da sé. [6] Inoltre, il Bodhisattva, grazie alla pratica della concentrazione meditativa, riesce a perfezionare la *prajñā pāramitā*.⁸⁵ Nel Bodhisattva che pratici il *dhyāna*, la mente è unificata e stabilizzata. Con la mente in concentrazione, è in grado di conoscere le caratteristiche reali dei *dharma* che sorgono e si annientano nel mondo.⁸⁶ *Prajñā* si produce [così] audace come una fonte che sgorga tra le rocce.

故摩訶衍偈說。般若波羅蜜 | 實法不顛倒 | 念想觀已除 | 言語法皆滅 | 無量眾罪除 | 清淨心常一 | 如是尊妙人 | 則能見般若

⁸² *Chennaō* 瞋惱 (lett. 'rabbia e irritazione') è l'afflizione dell'avversione.

⁸³ *Renru* 忍辱, 'pazienza e perseveranza', si riferisce alla 'perfezione della pazienza' (san. *kṣānti pāramitā*).

⁸⁴ *Jingjin* 精進, 'zelo/sforzo', si riferisce alla 'perfezione dello sforzo' (san. *vīrya pāramitā*).

⁸⁵ *Bore boluomi* 般若波羅蜜 (san. *prajñā pāramitā*).

⁸⁶ *Sheng mie* 生滅, 'sorgere e distruggersi', descrive la transitorietà del mondo fenomenico, segnato da nascita e annientamento.

Per questo i versi del 'Trattato del Mahāyāna' recitano:⁸⁷

«Con la *prajñā pāramitā*,
il *dharma* reale non è distorto.⁸⁸
Pensieri e visioni sono rimossi
e tutti i *dharma* del linguaggio distrutti.⁸⁹
Incommensurabili colpe sono eliminate
e la pura mente è costantemente unificata.
In tal modo la persona eccellente
manifesta *prajñā*».

復次。因禪具足方便波羅蜜者。一切方便善巧。要須見機。若不入深禪定。云何能得明見根性。起諸方便引接眾生。復次。因禪具足力波羅蜜者。一切自在變現。諸神通力皆藉禪發。具如前辨。復次。因禪具足願波羅蜜者。如摩訶衍中說。菩薩禪定。如阿修羅琴。當知即是大願成就之相。

[7] Inoltre, grazie al *dhyāna* [il Bodhisattva] perfeziona la 'pāramitā dei giusti mezzi'.⁹⁰ Per i giusti mezzi è necessario che sappia scorgere le abilità [degli esseri]. Ma se non penetra in una profonda concentrazione meditativa, come potrebbe vedere chiaramente le caratteristiche innate⁹¹ così da generare ogni varietà di espediente per accogliere tutti gli esseri viventi?

[9] Inoltre, grazie al *dhyāna* [il Bodhisattva] perfeziona la 'pāramitā della forza'.⁹² Dal *dhyāna* si manifesta ogni maestria e scaturiscono tutti i poteri soprannaturali. Tutto come sopra.

[8] Inoltre, grazie al *dhyāna* [il Bodhisattva] perfeziona la 'pāramitā del voto'.⁹³ Come afferma il 'Trattato del Mahāyāna', la concentrazione meditativa del Bodhisattva è come le arpe degli *asura* [che suonano da sole].⁹⁴ Si sappia che questo è segno della realizzazione del grande voto.

⁸⁷ Citazione quasi *verbatim* dal *Da zhidu lun* [T nr. 1509: 190b21-23].

⁸⁸ *Diandao* 顛倒 (san. *viparīta*) significa 'distorto/invertito' e implica un errore sul piano cognitivo.

⁸⁹ Il *Da zhidu lun* recita: «Anche i *dharma* del linguaggio sono distrutti» (言語法亦滅).

⁹⁰ *Fangbian boluomi* 方便波羅蜜 (san. *upāya pāramitā*).

⁹¹ *Genxing* 根性, 'natura fondamentale' - come *jigen* 機根 (san. *indriya*), a cui il testo allude nella riga precedente - indica le caratteristiche o diverse abilità innate degli esseri.

⁹² *Li boluomi* 力波羅蜜 (san. *bala pāramitā*). Si noti l'inversione della sequenza tra l'ottava e la nona *pāramitā*.

⁹³ *Yuan boluomi* 願波羅蜜 (san. *prañidhāna pāramitā*).

⁹⁴ Si confronti il *Da zhidu lun* [T nr. 1509: 188c18-21]: «Così le arpe degli *asura* suonano sempre da sole, liberamente e senza che nessuno le pizzichi» (如阿修羅琴, 常自出聲, 隨意而作, 無人彈者).

復次。因禪具足智波羅蜜者。若一切智。道種智。一切種智。非定不發。其義可見。行者善修禪故。即便成就十波羅蜜。滿足萬行。一切法門。是故菩薩。欲具一切願行諸波羅蜜。要修禪定。是事如摩訶衍論中說。

[10] Inoltre, grazie al *dhyāna* [il Bodhisattva] perfeziona la 'pāramitā dell'onniscienza'.⁹⁵ L'onniscienza, la conoscenza propria della via [del Bodhisattva] e la conoscenza dei singoli aspetti [della realtà]⁹⁶ non si sviluppano senza *samādhi*.

Il senso di quanto detto è chiaro. Un praticante, grazie alla padronanza del *dhyāna*, realizza tutte le dieci *pāramitā* e completa le diecimila pratiche e tutti i *dharma*. Per questo motivo il Bodhisattva che intenda adempiere tutti i voti e praticare tutte le *pāramitā* dovrà praticare la concentrazione meditativa. Questo è in accordo con quanto affermato dal "Trattato del Mahāyāna".

問曰。菩薩之法。正以度眾生為事。何故獨處空山。棄捨眾生。閑居自善。答曰。菩薩身雖捨離。而心不捨。如人有病。將身服藥。暫息事業。病差則修業如故。菩薩亦爾。身雖暫捨眾生。而心常憐愍。於閑靜處。服禪定藥。得實智慧。除煩惱病。起六神足。還生六道。廣度眾生。

Domanda: «Il *dharma* del Bodhisattva consiste nel considerare propria impresa la salvezza degli esseri senzienti. Perché allora si isola su un monte solitario, abbandonando gli esseri viventi e vivendo ritirato per recare beneficio a sé stesso?».

Risposta: «Sebbene il Bodhisattva sia fisicamente lontano, la sua mente non lo è. Come quando qualcuno si ammala, assume le medicine e si mette temporaneamente a riposo, ma quando la malattia passa riprende a occuparsi delle proprie attività come prima. Lo stesso vale per il Bodhisattva. Anche se il suo corpo ha temporaneamente abbandonato gli esseri senzienti, la sua mente è costantemente compassionevole e accorta. In un luogo ritirato assume la medicina del *dhyāna* e ottiene reale *prajñā*, elimina la malattia delle affezioni e sviluppa le sei abilità cognitive, per poi tornare nei sei regni (dell'esistenza samsarica) e portare sull'altra sponda un vasto numero di gli esseri viventi».

以如是等種種因緣。菩薩摩訶薩。發意修禪波羅蜜。心如金剛。天魔。外道。及諸二乘。無能沮壞。

⁹⁵ *Zhi boluomi* 智波羅蜜 (san. *jñāna pāramitā*).

⁹⁶ Citazione di un concetto centrale del *Da zhidu lun* [ad esempio: T nr. 1509: 260b08-9 passim]: 1. *Yiqie zhi* 一切智, 'onniscienza'; 2. *Dao zhong zhi* 道種智, 'conoscenza degli aspetti della via' (del Bodhisattva); 3. *Yiqie zhong zhi* 一切種智, 'onniscienza di tutti gli aspetti (della realtà)'.

Con tutte queste cause e condizioni, il Bodhisattva *mahāsattva* fa sorgere l'intenzione di praticare la *dhyāna pāramitā*, la sua mente è come il *vajra* e nessuno, né Mara o eretici, né i rappresentanti dei due veicoli, la potrà distruggere.

Abbreviazioni

T Takakusu Junjirō 高楠順次郎; Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (a cura di). *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 (Nuova edizione del canone buddhista nell'Era Taishō). Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-34.

Bibliografia

- Bianchi, E. «Revisiting Impurity in Republican China. An Evaluation of the Modern Rediscovery of *Bujing guan* 不淨觀». *Religions*, 12(903), 2021, 1-20. <https://doi.org/10.3390/rel12100903>.
- Bowring, R. «Biography of Zhiyi». Bowring, R.; Eltschinger, V.; Radich, M. (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Leiden: Brill, 2019, 2: 833-8. https://doi.org/10.1163%2F2467-9666_enbo_com_2122.
- Chen, J. *Making and Remaking History. A Study of Tiantai Sectarian Historiography*. Tokyo: International College for Advanced Buddhist Studies, 1999.
- Dharmamitra, B. (tr.). *The Six Dharma Gates to the Sublime. A Classic Meditation Manual on Traditional Indian Buddhist Meditation*. Seattle: Kalavinka Press, 2009.
- Donner, N.; Stevenson, D.B. *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho Chih-kuan*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 1993.
- Greene, E.M. *Chan before Chan. Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 2021. <https://doi.org/10.2307%2Fj.ctv16t66ts>.
- Greene, E.M. *The Secrets of Buddhist Meditation. Visionary Meditation Texts from Early Medieval China*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 2021. <https://doi.org/10.2307%2Fj.ctv16t66q7>.
- Hou, X. «From Meditation Teachings to Exegetical Grid. Transmission and Development of the 'Six Aspects of *ānāpānasmṛti*' in Chinese Buddhism». *Journal Asiatique*, 309(2), 2021, 249-53. <https://doi.org/10.2143/JA.309.2.0000000>.
- Hurvitz, L. *Chih-i (538-597). An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, [1963] 1980.
- Lamotte, E. (trad.). *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitā-śāstra)*. 5 vols. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1944-70.
- Magnin, P. *La vie et l'œuvre de Huisi (516-577). Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*. Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 1979.
- Penkower, L. «In the Beginning... Guanding (灌頂) (561-632) and the Creation of Early Tiantai». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23(2), 2000, 245-96.

- Poceski, M. «Disappearing Act. Calmness and Insight in Chinese Buddhism». *Journal of Chinese Religions*, 48(1), 2020, 1-30.
- Stevenson, D.B. «The Four Kinds of Samādhi in Early T'ien-t'ai Buddhism». Gregory, P.N. (ed.), *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 1986, 45-97. <https://doi.org/10.1515/9780824842932-004>.
- Su Shuhua 蘇樹華. *Xin yi Shi chan boluomi* 新譯釋禪波羅蜜 (Nuova traduzione della 'Esposizione sul metodo sequenziale della dhyāna pāramitā'). Taipei: Sanmin shuju, 2006.
- Swanson, P. *Foundations of T'ian-t'ai Philosophy*. Berkeley (CA): Asian Humanities Press, 1989.
- Swanson, P. *Clear Serenity, Quiet Insight. T'ien-t'ai's Mo-ho chih-kuan*. 3 vols. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 2018.
- Taixu 太虛. «Zhongguo foxue tezhi zai Chan 中國佛學特質在禪» (La meditazione è ciò che caratterizza il Buddhismo cinese). Zhang M. 張曼濤 (a cura di), *Chanxue lunwenji* 禪學論文集 (Raccolta di saggi sulla meditazione). Taipei: Dasheng chubanshe, [1943] 1981, 1-29.
- Wang, C.-w. «The Practice of Mahāyāna *Si Nianchu* in Sixth Century China. Huisi's Interpretation and Practice of *Si Nianchu* in His *Sui Ziyi Sanmei*». *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 22, 2009, 153-78.
- Wang, H.-h. *Zhiyi's Interpretation of the Concept "Dhyāna" in His Shi Chan Boluomi Sidi Famen* [PhD Dissertation]. Tucson (AZ): The University of Arizona, 2001.
- Yamabe, N. *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha. The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra* [PhD Dissertation]. New Haven (CT): Yale University, 1999.
- Yamabe, N.; Sueki, F. (transl.). *The Sūtra on the Concentration of Sitting Meditation (Taishō Volume 15, Number 614). Translated from the Chinese of Kumārajīva*. Berkeley (CA): Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2009.
- Zacchetti, S. *The Da Zhidu Lun 大智度論 (*Mahāprajñāpāramitopadeśa) and the History of the Larger Prajñāpāramitā. Patterns of Textual Variation in Mahāyāna Sūtra Literature*. Hamburg: Projektverlag, 2021.

Risorse elettroniche

- Chinese Buddhist Electronic Text Association 中華電子佛典協會 (CBETA): <http://www.cbeta.org>.
- Digital Dictionary of Buddhism 電子佛教辭典 (DDB): <http://www.buddhism-dict.net/ddb>.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Istruzioni del maestro Chan Laiguo 來果 (1881-1953) sulla tecnica di meditazione del *kan huatou* 看話頭 (penetrare la frase critica)

Daniela Campo

Université de Strasbourg, France

Abstract The *kan huatou* (inspecting the critical phrase) method of meditation represents one of many examples of the sinicization of Buddhism. Formulated and popularised by the Song dynasty master Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089-1163), it spread to Japan, Vietnam and Korea and today represents the most popular form of Chan meditation practice in mainland China. This chapter provides some background on the history and function of this method. It especially includes a translation of the religious instructions delivered by Chan master Laiguo 來果 (1881-1953) during one meditation session at Gaomin Monastery in 1942. Characterized by an incisive, vernacular style, Laiguo's oral instructions attest to the continuity of both the *kan huatou* method and the linguistic and literary strategies of the Chan school in contemporary China.

Keywords Buddhist meditation. Chan. Kan huatou. Critical Phrase. Laiguo (1881-1953).

1 Introduzione

La tecnica Chan del *kan huatou* 看話頭 (giap. *watō*, cor. *hwadu*), espressione generalmente tradotta come ‘penetrare la frase critica’, rappresenta uno dei tanti esempi di sinizzazione del Buddhismo: in effetti, nulla di equivalente sembrerebbe esistere nella pratica meditativa tradizionale indiana.¹ Il *kan huatou* fu sistematizzato e reso popolare nel XII secolo da Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089-1163), il più celebre maestro Chan della dinastia Song. L’origine di questa tecnica è probabilmente legata alla competizione per il patrocinio laico all’interno della scuola Chan: Dahui, appartenente alla corrente Linji, sperava così di contrastare il successo della corrente rivale Caodong, che insegnava il metodo dell’‘illuminazione silenziosa’ (*mozhaō* 默照) a membri dell’élite secolare istruita.² La scuola di Dahui fu in seguito conosciuta con il nome di ‘*kanhua* Chan’ (giap. *kanna Zen*, cor. *kanhwa sŏn*) o ‘Chan della frase critica’.³

Il *kan huatou* è un’evoluzione della pratica che consiste nell’‘indagare’ i *gong’an* 公案 (giap. *kōan*, ‘caso pubblico’), trascrizioni di dialoghi che vedono un maestro Chan dispensare istruzioni ad un discepolo per aiutarlo ad avanzare nel percorso verso la realizzazione; associati soprattutto alla corrente Linji del Chan, i *gong’an* furono standardizzati in numerose raccolte a partire dall’XI secolo.⁴ *Lo huatou* può essere una parola, una frase o una domanda chiave estratte il più delle volte da un *gong’an*. L’esempio più noto, e uno dei preferiti di Dahui, è lo *huatou* chiamato *Il cane di Zhaozhou*:⁵

Un monaco chiese al maestro Zhaozhou:

«Un cane ha la natura di Buddha?»

Zhaozhou rispose: «Wu!» [‘No’;⁶ anche onomatopea dell’abbaiare del cane]

1 Schlütter, «Kōan», 428.

2 Schlütter, «Silent Illumination». In Cina la tecnica del *kan huatou* è in seguito diventata la norma anche nella pratica della tradizione Caodong.

3 Per una traduzione delle lettere di Dahui, cf. Cleary, *Swampland Flowers*.

4 Dahui avrebbe conseguito il risveglio praticando sotto la guida di Yuanwu Keqin 圓悟克勤 (1063-1135), autore della collezione di *gong’an* *Biyanlu* 碧巖錄, ‘Raccolta della Roccia blu del maestro Chan Foguo Yuanwu’ (*Foguo Yuanwu chanshi Biyanlu* 佛果圓悟禪師碧巖錄, T nr. 2003), che aveva già criticato il modo in cui i *gong’an* erano utilizzati per far sfoggio di abilità letterarie e ne aveva invece preconizzato l’uso come strumento per provocare il risveglio (Levering, «Miao-tao», 195). Esistono numerosi studi sulla letteratura Chan prodotta in epoca Song; per un approfondimento, rimandiamo soltanto a due studi recenti: Welter, *The Linji Lu*; Poceski, *The Records of Mazu*. Sulla letteratura dei *gong’an*, cf. Foulk, «The Form and Function».

5 Zhaozhou Congshen 趙州從諗 (778-897) è un maestro Chan della dinastia Tang.

6 Letteralmente ‘Non ce l’ha’.

In questo esempio, l'intero dialogo è un *gong'an* e la parola *wu* è lo *huatou*.⁷

La forma di saggezza cui tende la pratica Chan, chiamata 'realizzazione spirituale' o 'risveglio' (*wu* 悟), consiste in una o più intuizioni successive sulla 'natura fondamentale' o 'natura originaria' (*benxing* 本性), ovvero la coscienza umana priva di qualsiasi sovrastruttura e quindi atta a cogliere in modo onnicomprensivo e non-discriminante la realtà circostante.⁸ Tale natura fondamentale o 'mente incontaminata' (*xingxin* 性心) sarebbe identica a quella dei Buddha. La scuola Chan considera i processi mentali ordinari di concettualizzazione, discriminazione e razionalizzazione, basati sul punto di vista dell'ego individuale - i 'pensieri illusori' (*wangxiang* 妄想) di cui parla Laiguo nelle istruzioni di seguito tradotte - come il principale ostacolo a questa presa di coscienza.⁹ Se tali processi potessero cessare anche solo per un istante, sarebbe possibile percepire la natura originaria e conseguire la realizzazione (*jianxing chengfo* 見性成佛). La pratica Chan consiste quindi innanzitutto nell'esercitare la mente ad uscire dai suoi processi razionali ordinari; nelle scene dei *gong'an*, il maestro tenta di provocare un corto circuito nella comprensione razionale della realtà da parte del discepolo e/o di 'indicare direttamente la mente' (*zhizhi renxin* 直指人心) o 'nuda coscienza' per permetterle di manifestarsi.

Se l'indagine dei *gong'an* può essere considerata soprattutto come uno strumento didattico, il *kan huatou* è invece una vera e propria tecnica di meditazione, che agisce come una medicina omeopatica o come un veleno per contrastare un veleno.¹⁰ In un primo momento, l'attenzione esclusiva sullo *huatou* permette al praticante di arrestare il flusso spontaneo di pensieri. Una volta raggiunto uno stato mentale di perfetta concentrazione, egli si confronta con l'enigma dello *huatou*, che si presenta più spesso sotto forma di domanda, ad esempio «Da dove vieni al momento della nascita e dove andrai al momento della morte?».¹¹ Di fronte all'impossibilità di comprendere lo *huatou* per mezzo del pensiero concettuale, impossibilità già sottolineata da Dahui, il praticante entra in una condizione di perplessità chiamata 'sensazione di dubbio' (*yiqing* 疑情), che con il progredire

7 Buswell, «The 'Short-Cut' Approach», 347.

8 Nella letteratura autobiografica Chan si trovano diverse descrizioni di tali stati; su questo tema e per una selezione di fonti, cf. Campo, «Raccontare il silenzio».

9 Yu, «Ta-hui Tsung-kao», 224.

10 Buswell, «The 'Short-Cut' Approach», 347-8.

11 Altri due esempi sono «I diecimila *dharma* ritornano all'unità, dove ritorna l'unità?»; «Qual era il mio volto originale prima che i miei genitori mi dessero la vita?»: esempi tratti dal *Changuan cejin* 禪關策進, L'avanzata strategica attraverso la porta del Chan' (T nr. 2024), un'antologia di testi Chan compilata da Yunqi Zhuhong 雲棲株宏 (1535-1615). Per una traduzione inglese di questo testo, cf. Broughton, Watanabe, *The Chan Whip Anthology*.

della pratica si generalizza e lo fa sprofondare in uno stato di stress mentale ed esistenziale. La pressione generata dal dubbio nella mente del meditante aumenta quindi esponenzialmente sino ad ‘esplodere’ (po 破) nell’esperienza del risveglio.¹²

Dopo Dahui, il *kan huatou* continuò a diffondersi in Cina insieme ad altre pratiche buddhiste tra il XIII e il XVI secolo, promosso da noti esponenti Chan quali Gaofeng Yuanmiao 高峰原妙 (1238-95),¹³ Hanshan Deqing 憨山德清 (1546-1623)¹⁴ e Yunqi Zhuhong 雲棲株宏 (1535-1615).¹⁵ Diffusosi in Giappone¹⁶ e in Vietnam, esso rappresenta oggi la principale forma di meditazione in Corea.¹⁷ Diventato predominante anche nella Cina del XX secolo, il *kan huatou* è oggi la tecnica più diffusa nei monasteri Chan che dispongono di una sala di meditazione funzionante.¹⁸ Questo metodo è in effetti associato alla pratica individuale e all’insegnamento dei due più rinomati maestri Chan della Cina moderna e contemporanea, Xuyun 虛雲 (ca. 1864-1959)¹⁹ e Laiguo 來果 (1881-1953),²⁰ ed è a questo metodo che molti degli attori della ricostruzione religiosa intrapresa dopo la fine della Rivoluzione Culturale (1966-76) erano stati formati qualche decennio prima.

12 Cf. Yu, «Ta-hui Tsung-ka», 221-2; Buswell, «The Transformation of Doubt».

13 A Gaofeng Yuanmiao, autore del *Chanyao*, ‘Fondamenti del Chan del maestro Chan Gaofeng Yuanmiao’ (*Gaofeng Yuanmiao chanshi Chanyao* 高峰原妙禪師禪要, X nr. 1401), si deve la sistematizzazione del ‘*kanhua* Chan’ sulla base dei ‘tre fondamentali’ grande fede, grande zelo e grande dubbio; cf. Buswell, «The ‘Short-Cut’ Approach»; «The Transformation of Doubt».

14 Cf. Wu, *Enlightenment in Dispute*, 40-3.

15 Su Yunqi Zhuhong, cf. nota 11.

16 In Giappone, il ‘*kanhua* Chan’ fu adottato dalla scuola Rinzaï (Linji) del Buddhismo Zen e sistematizzato da Hakuin Ekaku (1686-1768) e i suoi discepoli, ma, a differenza che in Cina, esso non si affermò nella scuola Soto (Caodong) e rimase quindi secondario rispetto all’indagine dei *koan* (Schlütter, «Kōan», 428).

17 In Corea, il ‘*kanhua* Chan’ si affermò grazie a Chinul (1158-1210) e venne a dominare la pratica meditativa buddhista: cf. Jin, «Zen Language». Sull’utilizzo e la diffusione di questo metodo nella Corea contemporanea, cf. Joo, «Gradual Experiences»; Senécal, «A Critical Reflection».

18 È il caso, ad esempio, del monastero Shaolin (Henan), il cui abate Shi Yongxin 釋永信 ha scelto il *kan huatou* come metodo principale di meditazione in quanto lo ritiene più accessibile dell’‘illuminazione silenziosa’ (*mozhaō*), soprattutto per i giovani monaci; i monaci di Shaolin devono penetrare lo *huatou* «Chi è che ripete il nome di Buddha?» (Xu, «In the Name»). Al monastero Chan della Montagna d’Oro (Jiangxi), le monache meditano sullo *huatou* «Chi è che parla?»; secondo la badessa, gli *huatou* devono in effetti adattarsi al meglio ai praticanti, e poiché le monache e le laiche affiliate al suo monastero non necessariamente praticano la ripetizione del nome del Buddha, era più opportuno scegliere uno *huatou* che potesse essere pertinente per la maggior parte di loro; su questo monastero, cf. Campo, «Chinese Buddhism».

19 Su Xuyun, cf. Campo, *La construction de la sainteté* e «Chan Master Xuyun».

20 Sull’autobiografia di Laiguo, cf. Campo, «Raccontare il silenzio»; Liu, «Forging Sanctity».

Le autobiografie a vocazione didattica di Xuyun e Laiguo descrivono durante diversi anni ricchi di eventi rocamboleschi due percorsi di formazione religiosa basati sul *kan huatou*. Dopo aver indagato lo *huatou* «Chi è che trascina questo cadavere?» (*tuo sishi shi shei* 拖死屍是誰) durante lunghi ritiri solitari in montagna e all'interno di sale di meditazione specializzate, Xuyun avrebbe conseguito il risveglio grazie al rumore di una tazza da tè frantumata al suolo. Per quanto riguarda Laiguo, la sua realizzazione, provocata da un colpo battuto sul pesce di legno della sala di meditazione, avrebbe coronato diversi anni di pratica intensa sullo *huatou* «Chi è che ripete il nome del Buddha?» (*nianfo shi shei* 念佛是誰).²¹ È questo uno degli *huatou* più conosciuti in Cina, e certamente il più utilizzato nel XX secolo: ciò è dovuto all'ampia diffusione della pratica della ripetizione del nome del Buddha (*nianfo* 念佛, giap. *nembutsu*), pratica specifica alla scuola Jingtu (della Terra Pura) che i maestri Chan hanno inglobato riducendola ad una variante di *huatou*.²²

Xuyun e Laiguo insegnarono entrambi la tecnica del *kan huatou*. Se Laiguo si rivolgeva principalmente a monaci, Xuyun insegnava anche ad un pubblico laico; il ruolo crescente dei devoti laici nel campo buddhista è in effetti una delle novità che caratterizzano l'emergenza del Buddhismo cinese moderno all'inizio del XX secolo.²³ Dahui stesso considerava il *kan huatou* come particolarmente adatto ai laici in quanto tale metodo può essere praticato non soltanto durante la meditazione formale, ma anche nel corso delle attività quotidiane.²⁴ Ciò è oggi confermato dall'esperienza di numerosi praticanti occidentali, alcuni dei quali hanno fornito vivide testimonianze sull'efficacia di questo metodo.²⁵

Le istruzioni religiose (*kaishi* 開示) che Laiguo impartì su base quotidiana durante dieci settimane di meditazione nel 1942 al monastero Gaomin,²⁶ di cui fu abate per più di trent'anni a partire dal 1919, attestano la continuità e l'importanza della tecnica dello *huatou* nel-

21 I due *huatou* sopraccitati compaiono nel *Changuan cejin*.

22 Cf. Jones, «Toward a Typology», 232-3.

23 Se, da una parte, i devoti laici partecipano sempre più spesso ai ritiri di meditazione organizzati all'interno di alcuni grandi monasteri, dall'altra i maestri stessi iniziano a dispensare istruzioni religiose all'interno di una grande varietà di nuove organizzazioni laiche, dove conducono rituali di consacrazione, e ritiri di meditazione e di recitazione del nome di Buddha.

24 Cf. Levering, *Ch'an Enlightenment for Laymen*.

25 Per una descrizione esaustiva da parte di un praticante occidentale all'epoca contemporanea sia della pratica che degli stati mentali a cui essa può condurre, cf. Lachs, «Hua-t'ou». Per un esempio dell'importanza di questa tecnica anche al di fuori della Cina continentale, cf. Sheng, *Shattering the Great Doubt*.

26 Monastero situato nella provincia del Jiangsu e celebre per il rigore con cui veniva portata avanti la pratica della meditazione; è qui che, secondo la sua autobiografia, Xuyun avrebbe conseguito il risveglio.

la Cina moderna, e rappresentano un documento straordinariamente coerente e completo su questo metodo. Basandosi sulla propria esperienza, di cui racconta qua e là alcuni episodi, Laiguo guida i praticanti in modo progressivo attraverso le diverse tappe del processo di meditazione, dettagliando gli ostacoli e i successivi stati mentali che possono presentarsi.

L'interesse delle istruzioni di Laiguo mi sembra risiedere anche nel loro stile incisivo e vernacolare. Se è vero che la trascrizione di insegnamenti orali ha una lunga tradizione nella letteratura buddhista cinese, e che il genere moderno dei *kaishi* segna in questa letteratura il passaggio dal cinese classico al *baihua* 白話,²⁷ le istruzioni per la meditazione di Laiguo presentano un tono di trasmissione orale particolarmente marcato. Tale stile vernacolare, caratterizzato da frasi corte e spezzate, ripetizioni, domande retoriche, esclamazioni ed espressioni colloquiali e dialettali, che ho cercato di riprodurre il più fedelmente possibile, fa eco ai tratti espressivi che costituiscono una delle specificità della letteratura Chan²⁸ - letteratura e stile per i quali Alfredo mi ha trasmesso la sua passione.

27 Il nuovo registro della lingua scritta formulato a partire dal cinese parlato, che si affermò in Cina a partire dagli anni Venti del Novecento.

28 Cf. Wang, *Linguistic Strategies*.

十月二十四日開示 (貳七第二日)

Istruzioni del 24° giorno del 10° mese lunare

(secondo giorno della seconda settimana di meditazione)²⁹

初發心的人, 用功怕妄想; 久坐的人怕昏沉。我說你們這一種人, 不能用功, 了生死沒有你的份。何以呢? 因為, 你們不知道妄想的範圍, 亦不知道昏沉的出身處。要曉得: 無量劫來, 上天堂也是它, 下地獄也是它, 變牛馬也是它; 今天要辦道也是它, 要了生脫死也是它, 要成佛作祖也是它。要曉得: 上至成佛, 下至地獄, 一切蠢動含靈, 都是它作主。

Quando si inizia a meditare,³⁰ si teme [il sorgere] dei pensieri illusori durante l'applicazione;³¹ quando si sta meditando già da un po',³² si teme [il sopraggiungere del] torpore.³³ Io dico che quelli come voi non sono in grado di applicarsi: non avrete la vostra parte di *nirvāṇa*.³⁴ Perché? Perché voi non conoscete la portata dei pensieri illusori, né sapete dove nasce il torpore. Dovete capirlo: da eoni incommensurabili³⁵ è a causa loro (dei pensieri illusori) che si sale ai paradisi, ancora a causa loro che si discende agli inferi, e sempre a causa loro che si rinasce bestie da soma; oggi sono loro che vi spingono a praticare, ancora loro che vi spingono a liberarvi dal *samsāra*,³⁶ e sempre loro che vi spingono a diventa-

29 *Laiguo chanshi guanglu*, 587-9. Le istruzioni di Laiguo furono trascritte dai discepoli.

30 L'espressione *chu fa (puti) xin* 初發 (菩提) 心, che indica la determinazione iniziale a perseguire la realizzazione, è qui impiegata in riferimento al primo momento della pratica.

31 Il termine *wangxiang* 妄想, 'pensieri illusori', si riferisce ai processi mentali ordinari di concettualizzazione, discriminazione e razionalizzazione basati sul punto di vista dell'ego individuale (alla concettualizzazione o discriminazione, soprattutto di ciò che non è reale, secondo il *Digital Dictionary of Buddhism*: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%A6%84%E6%83%B3>).

32 *Zuochan* 坐禪, *dazuo* 打坐: 'sedersi in meditazione, meditare'.

33 Se questa prima frase del testo sembrerebbe identificare due diverse categorie di persone (i praticanti principianti e i praticanti avanzati), dalle istruzioni che seguono e da altre istruzioni durante le dieci settimane si evince trattarsi invece di due momenti successivi del percorso di meditazione di cui tutti i praticanti fanno l'esperienza. Ad esempio, nelle istruzioni del 18° giorno dell'11° mese (quinto giorno della quinta settimana), Laiguo formula così la stessa idea: «Quando si inizia ad applicarsi, si teme [il sorgere] dei pensieri illusori; quando ci si sta applicando già da un po', si teme [il sopraggiungere del] torpore» (初發心用功, 怕妄想; 功夫用久, 怕昏沈).

34 Il *nirvāṇa* è l'estinzione del ciclo di rinascite o trasmigrazione (*shengsi* 生死, san. *samsāra*).

35 Traduco con 'eone' il termine *jie* 劫 (*jiebo* 劫波, san. *kalpa*), misura di tempo incommensurabilmente lunga.

36 Si veda nota 34.

re Buddha o patriarca.³⁷ Dovete capirlo: in alto sino alla buddhità e in basso sino agli inferi, su tutte le creature animate e senzienti, sono sempre loro a farla da padrone.

它的力量大得很，你要怕它，必須要離開它；你要離開它，你有多大的力量？它的力量，灑水不進；你的力量，在它灑水不進的當中，祇有一滴水進去那麼大。你們想想：你這麼一點小力，怎麼可以離開它那麼大的妄想力呢？你一定是怕它；離又離不開它；離不開它，更怕它；有一天離不開，總是怕它，越怕它越離不開；三年五載如是想離，如是怕，直至一輩子也是想離它、怕它。你們想想：還能用功嗎？既不能用功，了生死還有你的份嗎？所以你們怕妄想，怕昏沉，是不對的。

Il loro potere è molto grande, dovete temerli, dovete assolutamente liberarvene; dal momento che volete liberarvene, quanto è grande la vostra forza? Il loro potere [è tale che anche] aspergendoli, l'acqua non riuscirebbe a penetrarli; la vostra forza è pari soltanto ad una goccia di quell'acqua che vorrebbe, senza riuscirci, penetrarli. Pensateci un attimo: con una forza talmente minuscola, come potreste liberarvi dal potere così grande dei pensieri illusori? Certo che li temete, né riuscite a liberarvene; dal momento che non riuscite a liberarvene, ancor più li temete; se ad un certo punto non riuscite a liberarvene li temerete sempre, e più li temerete meno riuscite a liberarvene; in questo modo vorrete liberarvene, e in questo modo li temerete, per tre anni, cinque anni, sino a volervene liberare e temerli per tutta la vita. Pensateci un attimo: sarete ancora in grado di applicarvi? E dato che non ne sarete più in grado, avrete ancora la vostra parte di *nirvāṇa*? Ecco perché è sbagliato che temiate i pensieri illusori e il torpore.

再則，妄想怎麼會離的呢？根本你整個的在妄想裏。因為，你的心是妄想心，身亦是妄想身，世界也是妄想，虛空裏是妄想，虛空外亦是妄想；舉心動念、動轉施為，一切處都是一個妄想。我問你們：離了妄想，你在甚麼地方？離了妄想，你是一個甚麼人？你們仔細研究一下子，還能領會一點嗎？

E poi, come potreste liberarvi dai pensieri illusori? Ci siete fondamentalmente dentro sino al collo. Questo perché la vostra mente è una mente illusoria, il vostro corpo è un corpo illusorio, e anche il mondo è illusorio; all'interno dello spazio è solo illusione e anche all'esterno non è che illusione; i pensieri che sorgono e si agitano nella mente, il movimento incessante e l'azione - dappertutto non è che un unico pensiero illusorio. Ora vi chiedo: una volta liberati dai pensieri illusori, in che luogo vi trovate? Una volta li-

37 L'illusione governa il destino degli esseri in quanto rappresenta la motivazione che li spinge ad agire.

berati dai pensieri illusori, che persona siete? Verificate lo subito attentamente: riuscite a cogliere qualcosa?³⁸

那麼，要怎麼樣纔能用功呢？妄想再多，不要怕它；不怕它，要愛它嗎？亦不可以愛它。不怕它，不以它為惡友；不愛它，不以它為良朋。你假使愛它，那麼倒又要下地獄了。因為，你愛它，就要隨順它；順它就要破戒，破戒不是要下地獄麼？所以，怕也怕不得，愛也愛不得；祇要將這個‘念佛是誰’——是那一個？提起來審問、追究，但是追究，祇許你追‘念佛是誰’，究竟是誰，到底是誰。若要以‘念佛是誰’的是誰，追究的又是誰；這樣子不但不是追究，反到又回過頭來了，這是識神邊事，不名參禪，不能了生死。

Ma allora, in che modo è possibile applicarsi? Per quanto numerosi siano i pensieri illusori, non si deve temerli; se non li si teme, si dovrebbe quindi amarli? Non li si può nemmeno amare. Non temerli [significa] non reputarli cattivi amici; non amarli [significa] non reputarli buoni amici. Al contrario, se li amate scenderete agli inferi. Questo perché, se li amate, dovrete assecondarli; per assecondarli dovrete infrangere i precetti,³⁹ e infrangendo i precetti non si scende agli inferi? Perciò non bisogna temerli e non bisogna neppure amarli; si deve solo far sorgere questo *nian fo shi shei* – [questo ‘shei’], qual è?⁴⁰ – per investigarlo e indagarlo; ma per indagarlo, basta soltanto cercare «chi è che ripete il nome del Buddha?», chi è in fin dei conti, chi è in fondo. Se si indagasse «chi è che ripete il nome del Buddha» e poi anche chi è che indaga, allora non soltanto non si starebbe indagando, ma si ritornerebbe al punto di partenza; sarebbe una faccenda dello spirito,⁴¹ non la si potrebbe definire pratica Chan e non sarebbe possibile liberarsi dal *saṃsāra*.

那麼，怎麼參呢？我今天告訴你們：直捷路頭，就在‘念佛是誰’是那一個？不曉得；究竟是誰？也是不明白；到底是誰？還是不曉得，不明白；除此以外，絲毫的思量、卜度也沒有。你們在這個地方審實一下子，看還有妄想嗎？還有昏沉嗎？仔細研究一下子，不是小事體。

Ma allora, come praticare? Oggi vi dico: la scorciatoia risiede pro-

38 Con queste domande, Laiguo ‘indica direttamente la mente’ (*zhizhi renxin* 直指人心) per invitare i praticanti a rivolgere l’attenzione alla loro natura fondamentale.

39 I precetti monastici del Vinaya includono le regole *prātimokṣa* (250 regole essenziali per i monaci e 348 per le monache, secondo la tradizione del Dharmaguptaka Vinaya praticata in Asia orientale) e i precetti del Bodhisattva (dieci precetti maggiori e 48 minori, secondo il *Sūtra della rete di Brahmā*, il testo apocrifo cinese del V secolo più influente in Cina: *Fanwang jing* 梵網經, T 1484).

40 Si veda nota 38.

41 Il termine *shishen* 識神 indica la ‘coscienza-con-spirito’ che permane dopo la morte fisica (san. *vijñāna*); cf. *Digital Dictionary of Buddhism*: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E8%AD%98%E7%A5%9E>.

prio in qual è colui «che ripete il nome del Buddha»? Non si sa; in fin dei conti, chi è? Di nuovo non si capisce; in fondo, chi è? Ancora non si sa, non si capisce; al di là di ciò, non dev'esserci il minimo ragionamento o considerazione. Appuratelo subito qui, vi sembra ci siano ancora pensieri illusori, ci sia ancora torpore? Verificate-lo subito attentamente, non è una cosa da poco.

你們參禪時抽解，打過小圓，坐腿子；坐好了，沒有止靜，還要等一下子；三板、一鍾止過靜，纔思量‘念佛是誰’，提起來，妄想來了，討厭！把妄想離掉，一離，離不掉；再離，昏沉又來了；打不開，隨它去了。開靜，又沒得事了，跑香就跑香，大概都是這個樣子。可憐！這樣下去，盡未來際，還是沒有了期。

Quando è il momento di praticare il Chan andate in bagno, e dopo aver urinato vi sedete in posizione del loto; vi siete ben seduti, ma la sessione di meditazione non è ancora iniziata,⁴² si deve aspettare ancora un attimo; tre colpi di tavoletta e uno di campana⁴³ e inizia la meditazione, ma non appena considerato il *nian fo shi shei*, non appena fattolo sorgere, ecco che arrivano i pensieri illusori. Che fastidio! Vi liberate dei pensieri illusori, ma in realtà non se ne vanno; ve ne liberate di nuovo, ed ecco che arriva il torpore; non riuscite a meditare⁴⁴ e allora lasciate perdere.⁴⁵ La sessione di meditazione finisce⁴⁶ e ancora una volta non avete conseguito nulla, [si finisce] come previsto con la meditazione di corsa,⁴⁷ ed è praticamente sempre così. Poveracci! Continuerete così, eternamente, non ci sarà mai fine.

你們要見到生死的苦，三惡道的苦，轉眼就下去，好怕！好怕！惟願你們徹底的認識，趕緊把一個‘念佛是誰’站到這裏就參通了，生死沒得你的份，六道輪迴那裏來呢？
各人發起心來——參！

⁴² *Zhijing* 止靜: iniziare una sessione di meditazione formale collettiva.

⁴³ I colpi in questione, che, seguiti da tre colpetti sul pesce di legno, sanciscono l'inizio formale della sessione di meditazione collettiva, sono battuti su uno strumento (*zhongban* 鍾板) che si trova all'interno della sala di meditazione e consiste in una campana cui è appesa una tavoletta di legno. Lo svolgimento delle sessioni di meditazione all'interno dei monasteri Chan è precisamente regolato e codificato da segnali sonori su vari strumenti.

⁴⁴ *Dabukai* 打不開: si veda nota 32.

⁴⁵ *Sui ta qu le* 隨它去了: un esempio di espressione colloquiale nel discorso di Laiguo.

⁴⁶ *Kaijing* 開靜 (lett. 'rompere il silenzio'): terminare una sessione di meditazione formale collettiva.

⁴⁷ Le sessioni di meditazione iniziano e finiscono con la meditazione di corsa (*paoxiang* 跑香), effettuata dal gruppo di praticanti intorno alla statua del Buddha posta al centro della sala.

Dovete realizzare la sofferenza del *samsāra*, la sofferenza delle tre vie inferiori di rinascita,⁴⁸ ci si discende in un batter d'occhio: è terrificante, terrificante! Spero solo che ne abbiate pienamente coscienza, e che impostato qui al più presto il *nian fo shi shei* lo penetriate; così il *samsāra* farà a meno di voi, e come potrebbero presentarsi allora le sei vie di rinascita?⁴⁹
Che ciascuno faccia sorgere la mente: indagate!

Bibliografia

- Broughton, J.L.; Watanabe, E. (transl.). *The Chan Whip Anthology. A Companion to Zen Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Buswell, R.E. «The 'Short-Cut' Approach of K'an-hua Meditation. The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism». Gregory, P.N. (ed.), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987, 321-77.
- Buswell, R.E. «The Transformation of Doubt (*Yiqing* 疑情) into a Positive Emotion in Chinese Buddhist Meditation». Halvor, E. (ed.), *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*. Leiden: Brill, 2004, 225-36. https://doi.org/10.1163/9789047412311_007.
- Campo, D. *La construction de la sainteté dans la Chine moderne. La vie du maître bouddhiste Xuyun*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- Campo, D. «Chan Master Xuyun. The Embodiment of an Ideal, the Transmission of a Model». Ownby, D.; Goossaert, V.; Ji, Z. (eds), *Making Saints in Modern China*. New York: Oxford University Press, 2016, 99-136. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190494568.003.0004>.
- Campo, D. «Raccontare il silenzio. Lo spazio interiore descritto dai monaci buddhisti cinesi». Bianchi E.; Sbardella F. (a cura di), «Il silenzio nelle religioni del mondo. Una riflessione diacronica, multidisciplinare e transculturale», num. monogr., *Humanitas*, 74(4), 2019, 612-25.
- Campo, D. «Chinese Buddhism in the Post-Mao Era. Preserving and Reinventing the Received Tradition». Feuchtwang, S. (ed.), *Handbook on Religion in China*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2020, 255-80.
- Cleary, J.C. (transl.). *Swampland Flowers. The Letters and Lectures of Zen Master Ta-Hui*. Boston (MA): Shambhala, 2006.
- Foulk, G.T. «The Form and Function of Koan Literature. A Historical Overview». Heine, S.; Wright, D.S. (eds), *The Koan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 15-45.
- Jin, YP. «Zen Language in Our Time. The Case of Pojo Chinul's *Huatou* Meditation». *Philosophy East and West*, 55(1), 2005, 80-98.

48 Le tre vie inferiori di rinascita (*san e'dao* 三惡道) consistono nel rinascere agli inferi, oppure in quanto spirito famelico o in quanto animale.

49 Le sei vie di rinascita (*liudao* 六道) consistono nel rinascere agli inferi (*diyu* 地獄), nel rinascere in quanto spirito famelico (*e'gui* 餓鬼), in quanto animale, in quanto spirito malevolo della natura (*axiuluo* 阿修羅, san. *asura*), in quanto essere umano, e in quanto divinità (*tian* 天, san. *deva*).

- Jones, C.B. «Toward a Typology of Nian-fo. A Study in Methods of Buddha-In-vocation in Chinese Pure Land Buddhism». *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 3rd series, 3, 2001, 219-39.
- Joo, R.B. «Gradual Experiences of Sudden Enlightenment. The Varieties of Gan-hwa Seon Teachings in Contemporary Korea». Paper presented at the Association for Asian Studies Annual Meeting, 2011. <https://terebess.hu/zen/mesterek/Contemporary-Hwadu-Practice.pdf>.
- Lachs, S. «Hua-t'ou. A Method of Zen Meditation». https://www.thezensite.com/ZenTeachings/HuaTou_Lachs.pdf.
- Laiguo chanshi guanglu* 來果禪師廣錄. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2006.
- Levering, M.L. *Ch'an Enlightenment for Laymen. Ta-hui and the New Religious Culture of the Sung* [PhD Dissertation]. Cambridge (MA): Harvard University, 1978.
- Levering, M.L. «Miao-tao and Her Teacher Ta-hui». Gregory, P.N.; Getz, D.A. (eds), *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999, 188-219.
- Liu, Y. «Forging Sanctity. The Way Laiguo Became a Saint». *Studies in Chinese Religions*, 6(4), 2020, 386-406. <https://doi.org/10.1080/23729988.2020.1854593>.
- Poceski, M. *The Records of Mazu and the Making of Classical Chan Literature*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Schlütter, M. «Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung-Dynasty Ch'an». Gregory P.N.; Getz, D.A. (eds), *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999, 109-47.
- Schlütter, M. «Kōan». Buswell, R.E. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference, 2004, 426-9.
- Senécal, B. «A Critical Reflection on the Chogye Order's Campaign for the Worldwide Propagation of Kanhwa Sŏn 看話禪». *Journal of Korean Religions*, 2(1), 2011, 75-105.
- Sheng, Y. *Shattering the Great Doubt. The Chan Practice of Huatou*. Boston (MA); London: Shambhala Publications, 2009.
- Wang, Y. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism. The Other Way of Speaking*. London: Routledge, 2003.
- Welter, A. *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy. The Development of Chan's Records of Sayings Literature*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Wu, J. *Enlightenment in Dispute. The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Xu, L. «In the Name of 'Wushu Chan'. Reinventing Han Buddhist Meditative Traditions in Contemporary Songshan Shaolin Temple» (presentazione al convegno *The Metamorphosis of Buddhism in New Era China*, Inalco, Paris, 22-23 March 2019).
- Yu, C.-F. «Ta-hui Tsung-kao and Kung-an Ch'an». *Journal of Chinese Philosophy*, 6, 1979, 211-35.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

La separazione di Terra e Cielo

Traduzione commentata di *Guoyu* 國語 18.1

Riccardo Fracasso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

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

Keywords China. Guoyu. Mythology. Spirits. Shamanism.

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

1 La fonte

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ D'Hormon, Mathieu, *Guo yu*, 29.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 La narrazione

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

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

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

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

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

16 Levi, *Les fonctionnaires divins*, 220.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Il testo

昭王問於觀射父曰：

周書所謂重黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？

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

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

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

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

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

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

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

[B] La risposta fu:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

不然，夫天地成而不變，何比之有？

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

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

Bibliografia

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

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

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

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

I diciannove *Canti per calcare il vuoto* (*buxuci* 步虛詞) di Wei Qumou 韋渠牟 (749-801)

Franco Gatti

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The essay aims to present part of the poetic work of the Tang dynasty 唐朝 (618-907) poet Wei Qumou 韋渠牟 (749-801). Nineteen poems of the *buxu* 步虛 genre are translated here, representing almost entirely what has been handed down to us of his poetic production. This kind of poetry is distinguished by the theme: a description of the poet's journey beyond the world of mortals, which ends by visiting the deities that reside in the constellation of Ursa Major, thanks to meditation, alchemical practices and knowledge of sacred texts.

Keywords Wei Qumou (749-801). Tang dynasty. Poetry. Daoism. Chinese literature.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Breve ritratto biografico di Wei Qumou. – 3 Antecedenti rituali del genere poetico *buxu* 步虛. – 4 I diciannove canti di Wei Qumou.

1 Introduzione

Le diciannove poesie del genere *buxu* 步虛 rappresentano quasi per intero ciò che ci è stato tramandato della produzione poetica del letterato e funzionario di epoca Tang 唐 (618-907) Wei Qumou 韋渠牟 (749-801). Questo genere di poesia si distingue per il tema: una descrizione del viaggio del poeta al di là del mondo dei mortali, che si conclude visitando le divinità che risiedono nella costellazione dell'Orsa Maggiore, grazie alla meditazione, alle pratiche alchemiche e alla conoscenza dei testi sacri. Si è tradotta l'espressione *buxu* con 'calcare il vuoto', alludendo al verbo latino *calcāre*, nei suoi significati di 'premere con il piede; calcare; calpestare', ma anche, per estensione, 'percorrere'.¹

2 Breve ritratto biografico di Wei Qumou

Wei Qumou nacque nel 749 d.C. nella prefettura metropolitana di Chang'an 長安 (Jingzhao fu 京兆府), nei pressi dell'odierna Xi'an 西安. Vantava una lunga sequela di antenati illustri e uno zio noto e potente: Wei Shu 韋述 (m. 757).² La prefazione al suo epitaffio, composta da Quan Deyu 權德輿 (759-818), ci informa che fin dall'epoca Han 漢 (202 a.C.-220 d.C.) i suoi antenati avevano ricoperto con onore cariche importanti nell'amministrazione dell'Impero.³ Le fonti biografiche concordano, come di consueto, nell'attribuirgli una genialità precoce:

Questo articolo nasce dal nucleo centrale della mia tesi di laurea, difesa nel lontano 1988, redatta sotto la guida paziente e amichevole di un giovanissimo Alfredo Cadonna non ancora docente universitario. Tornare a scrivere di questo argomento mi ricorda i giorni passati insieme presso l'allora Seminario di Cinese di Ca' Foscari e nelle sale della biblioteca della Fondazione Giorgio Cini, dove aveva sede la Fondazione Venezia e l'Oriente, di cui Alfredo fu prima appassionato animatore, e poi Segretario. In quelle sale, ispirati dalle sue conoscenze e dalla sua disponibilità, si raccoglievano intorno a lui studenti giovanissimi per imparare a conoscere la letteratura e la lingua di epoca Tang, il Taoismo e il Buddhismo. Ero uno di quei fortunati: prima di Internet condivideva con noi le preziose fotocopie degli articoli più recenti di cui, a volte fortunatamente, veniva in possesso. Ci faceva conoscere e commentava la produzione degli studiosi più importanti di quel periodo, che, come lui, hanno lasciato un vuoto in tutti noi: Edward Schafer, Isabelle Robinet, Kristopher Schipper e molti altri. Non fui mai all'altezza dei suoi insegnamenti, ma quel poco che ho imparato, per me, è tutto.

1 Castiglioni, Mariotti, *Il vocabolario della lingua latina*, s.v. «calcare».

2 Biografia in *Jiu Tangshu* (d'ora in poi abbreviato in JTS), *juan* 102, 3183-5 e *Xin Tangshu* (d'ora in poi abbreviato in XTS), *juan* 132, 4529-4531.

3 *Quan Tang wen* (d'ora in poi abbreviato in QTW), *juan* 506, 5145.

All'età di dodici anni era esperto nel comporre versi e nella prosa.⁴

Da piccolo era di acuta intelligenza e abile nel comporre poesie. Li Bai 李白 lo ritenne speciale e lo istruì nel comporre in stile antico dell'Ufficio della musica (*Gu yuefu* 古樂府).⁵

Da bambino, all'età di undici anni stava componendo una poesia in quattro versi sul tema 'La terrazza dell'uccello di bronzo' quando Li Bai, che ricopriva la carica di Funzionario del Segretariato imperiale incaricato di riassumere le dimenticanze,⁶ lo vide e ne rimase grandemente stupito. Per questo motivo lo istruì nel comporre nello stile antico dello *Yefu*. Fu proprio un poeta insuperabile [come Li Bai] a istruirlo!⁷

Non aveva ancora raggiunto i vent'anni e possedeva già una vasta conoscenza delle cose antiche e moderne. Ancor più era portato per la storia.⁸

Non abbiamo altre notizie fino all'epoca della raggiunta maturità, se non che prima fu ordinato come taoista (*daoshi* 道士) e quindi monaco buddhista (*sengren* 僧人).⁹ La sua carriera di funzionario subì un ritardo tra gli anni 766 e 780 a causa della morte dei genitori e dell'osservanza del lutto, infatti «[...] giunse al punto di costruirsi una capanna a lato della tomba e dimorarvi per il periodo prescritto».¹⁰

La documentazione della sua carriera inizia nel 784, quando superò gli esami imperiali e ottenne la carica di segretario addetto ai diari imperiali nella Biblioteca di Palazzo. Qualche anno più tardi assunse il titolo di Erudito delle quattro porte. Ciò che avrebbe dato una spinta fondamentale alla sua carriera avvenne in occasione della celebrazione del compleanno dell'imperatore Dezhong 德宗 (r. 779-805):

[L'Imperatore] convocò Xu Dai 徐岱, gran segretario del Dipartimento della cancelleria imperiale, Zhao Xu 趙需, direttore dell'Ufficio per l'assegnazione delle cariche militari, Xu Mengrong 許孟

⁴ QTW, *juan* 506, 5146.

⁵ XTS, *juan* 167, 5110.

⁶ Per la traduzione delle cariche amministrative si fa riferimento a Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, ma viene spesso considerata la resa in francese di Robert des Rotours, riportata nello stesso volume con la sigla RR.

⁷ QTW, *juan* 490, 5000.

⁸ QTW, *juan* 506, 5146.

⁹ JTS, *juan* 135, 3728.

¹⁰ QTW, *juan* 506, 5146. Di norma il periodo di lutto prescritto per la morte dei genitori prevedeva la durata di tre anni.

容, direttore dell'Ufficio dei riti e Wei Qumou per dibattere dei tre insegnamenti - confuciano, taoista e buddhista - con il maestro del Dao (*daoshi* 道士) Wan Cancheng 萬參成, il monaco (*shamen* 沙門) Tanyan 譚延 e altre dodici persone.¹¹

In quella circostanza gli interventi di Wei Qumou suscitarono un grande interesse nell'Imperatore. Trascorsi alcuni giorni, ottenne la carica di Segretario della Biblioteca di Palazzo, presentò al Trono una composizione in settanta versi e, in capo a quindici giorni, fu promosso alla carica di Rettificatore delle omissioni, Ausiliario del Segretariato imperiale, una mansione che precedentemente non era contemplata.¹²

Il suo potere, grazie alla considerazione e alla fiducia di cui godeva presso l'Imperatore, aumentava di giorno in giorno:

Quando nella sala Yanying 延英 molte persone con incarichi speciali si incontravano con i Gran ministri, [l'Imperatore] convocava [Wei] Qumou perché prendesse posto tra loro. I colleghi iniziarono perciò a prestargli attenzione. Alla fine dell'anno divenne Consigliere censore dell'Imperatore. Quando [l'Imperatore] nella sala Yanying incontrava i funzionari incaricati della gestione del governo, l'indice dell'orologio ad acqua di norma scendeva di due o tre tacche, ma quando era [Wei] Qumou a presentare la sua relazione al Trono, [l'Imperatore] lasciava che l'indice scendesse di cinque o sei tacche. L'Imperatore rideva delle sue arguzie e spesso, ponendogli delle domande, lo stimolava a parlare di altri argomenti.¹³

Un altro avvenimento contribuì ad accrescere il suo potere, che nella pratica era maggiore di quello attribuitogli ufficialmente dalla carica che ricopriva:

Da quando Lu Zhi 陸贄 (754-805) fu dimesso dalla carica di Gran ministro, l'Imperatore manteneva l'attività politica esclusivamente nelle proprie mani: non delegava alcun potere ai Gran ministri, si limitava a impartire gli ordini agli impiegati e stilare gli editti nella sala del trono. A eccezione di quanto era di competenza degli

¹¹ JTS, *juan* 139, 3728.

¹² Quest'ultima carica (*Youbuque neigongfeng* 右補闕內供奉) era di estrema importanza, in quanto il Rettificatore delle omissioni agiva come revisore e censore delle iniziative e dei documenti dell'imperatore stesso. Il termine 'ausiliario' (*neigongfeng*), oltre a indicare che il funzionario occupava una posizione aggiuntiva rispetto al numero di membri previsto, secondo des Rotours, significava che egli doveva garantire la propria presenza all'imperatore all'interno del palazzo. Cf. Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 348; 391-2.

¹³ JTS, *juan* 139, 3728.

amministratori territoriali e dei censori, tutto era stilato dall'Imperatore in persona. Per questo motivo, coloro ai quali era permesso frequentare le parti più interne del Palazzo e che divertendolo attiravano la [sua] fiducia – Pei Yanling 裴延齡, Li Qilian 李齊連, Wang Zhao 王昭, Li Shi 李實, Wei Zhiyi 韋執誼 e Qumou – avevano un potere pari a un consiglio di Gran ministri.¹⁴

Wei Qumou, poiché rientrava da poco tempo nel gruppo dei potenti, godeva di una fama ancora inalterata:

Utilizzava il potere che gli veniva dall'essere nelle grazie dell'Imperatore per muovere ogni cosa a suo piacimento. Chiamò Cui Yu 崔芋 alla [direzione dei templi del] Maoshan 茅山, convocò il semplice cittadino Zheng Sui 鄭隨 a ricoprire la carica di Rettificatore delle omissioni, fece ascendere Feng Kang 馮伉, magistrato distrettuale di Liquan 醴泉, alle cariche di Gran segretario di dipartimento della Cancelleria imperiale e Precettore del principe ereditario.¹⁵

Tuttavia, nelle fonti esaminate, la rapida carriera e la predilezione dell'Imperatore paiono essere il frutto di alcuni tratti negativi del personaggio: gli storici riportarono anche alcuni aspetti riprovevoli della sua personalità. In occasione del compleanno dell'imperatore Dezong, la discussione con i maestri impegnati nel dibattito sui tre insegnamenti rivelò infatti che Qumou:

Aveva una grande capacità dialettica e, sebbene non avesse una preparazione completa nei tre insegnamenti, le sue risposte erano acute e originali. [...] Qumou era di natura superficiale. Era ispirato da principi poco profondi, poiché non affondavano le loro radici nella Via (*dao* 道), nella Virtù (*de* 德), nella benevolenza (*ren* 仁) e nella giustizia (*yi* 義). Era grazie alla sua inconsueta abilità dialettica che attirava l'interesse dell'Imperatore. L'Imperatore era incline a fidarsi delle sue parole. Il torrente di nobiluomini che disputava per entrare dalla sua porta, [per ricevere i favori di Wei Qumou, era tale che] solo lottando, e a stento, si riusciva poi a guadagnare l'uscita. Evidentemente il suo potere e la sua arroganza erano tali da destare preoccupazione.¹⁶

Assunse la carica di Presidente della corte per i sacrifici imperiali, che tenne per breve tempo. Morì pochi mesi dopo. Gli verrà attribui-

¹⁴ JTS, *juan* 139, 3729.

¹⁵ XTS, *juan* 167, 5110.

¹⁶ XTS, *juan* 167, 5110.

ita la carica *post mortem* di Ministro della giustizia e il nome postumo di Zhong 忠, il Leale:

Il giorno *yiyou* 已由 del settimo mese del diciassettesimo anno dell'era Zhenyuan 貞元 (6 settembre 801), il ciambellano duca Wei, Wei Qumou, all'età di cinquantadue anni, morì di morte naturale nel quartiere di Jinggong 靖恭. Il giorno *wuzi* 午子 (9 settembre) giunse l'editto imperiale che gli conferì il sigillo di Ministro della giustizia (*dasikou* 大司寇). I suoi orfani, Bogu 博古 e Jingu 近古 e altri levarono un pianto straziante per la sua scomparsa. Il giorno *jiazi* 甲子 dell'undicesimo mese (14 dicembre), la divinazione con gli steli di achillea stabilì che fosse sepolto in questa valle. L'emblema che sorge sulla tomba è in accordo con le direttive dell'Imperatore. La semplicità [del rito] fu conforme ai precetti degli antichi.¹⁷

3 Antecedenti rituali del genere poetico *buxu* 步虛

Il genere poetico *buxu* ha origini molto antiche legate a rituali sciamanici e in seguito alla liturgia taoista. Il rituale più antico ad esso legato è noto con la denominazione di Yubu 禹步, 'passo di Yu'. L'origine sciamanica si rivela indirettamente dalla sua altra denominazione, *wubu* 巫步, 'passo dello sciamano', che fa riferimento a un rituale tuttora praticato dalle sciamane nel Sud della Cina. Forse originato a imitazione dell'andatura claudicante dell'orso in un culto totemico, la sua invenzione viene attribuita al mitico imperatore Yu 禹 della dinastia Xia 夏 (2195-1675 a.C.) che lo avrebbe utilizzato come pratica magica nella sua opera di controllo delle acque.¹⁸ Questa danza venne assorbita all'interno delle liturgia taoista, come documenta il *Baopu zi* 抱朴子,¹⁹ ma, ancora più significativo, le sue origini e i movimenti della danza sono descritti con grande precisione nel *Dongshen badi yuanbian jing* 洞神八帝元變經 (DZ 1202), testo dell'VIII o IX secolo contenuto nel Canone taoista.²⁰

Il passo di Yu si fuse quindi con le pratiche relative ai viaggi estatici e alla meditazione che contemplava le divinità stellari. Nelle scritture della rivelazione Shangqing 上清 troviamo il primo testo interamente dedicato a un metodo qui denominato 'marciare sul reticolo

¹⁷ QTW, *juan* 506, 5145-6.

¹⁸ Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 238-9, basato su studi di Marcel Granet e Wolfram Eberhard.

¹⁹ Pregadio, *Ko Hung*, 80.

²⁰ Sezione 4, 11a-13a. Cf. Schipper, Verellen, *The Taoist Canon*, 502. Il testo, per la sua importanza nella descrizione della funzione rituale del passo di Yu, è già citato in Chen, *Daozang yuanliu kao*, 280.

celeste', *bu tiangang* 步天綱: si tratta del *Dongzhen Shangqing Taiwei-diju bu tiangang fei diji jinjian yuzi shangjing* 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經 (DZ 1316).²¹ Sempre nei testi di questa corrente, troviamo il primo esempio di una 'aria per calcare il vuoto', *buxu zhi qu* 步虛之曲. È il poema *Jinzhen zhi shi* 金真之詩, conservato nel *Dongzhen taishang shenhu yinwen* 洞真太上神虎隱文 (DZ 1334: 5b 4-7a.4), un lungo poema di 62 versi di 5 caratteri i cui versi descrivono

a journey into space, during which the Perfected, piloting heavenly dragons and mounted on a chariot of flying phosphors visits the landmarks of Great Tenuity and the Heaven of Highest Clarity, driving demons before him by the force of his spiritual power.²²

Lo *Shanqing wushang jinyuan yuqing jinzhen feiyuan buxu yuzhang* 上清無上金元玉清金真飛元步虛玉章 (DZ 1375: 1a.3-6a.10) contiene un ciclo di quattordici canti che presentano tra loro notevoli diversità formali in quanto a numero di versi e di caratteri per ogni verso.²³

I testi della rivelazione *Lingbao* 靈寶 comprendono una sola serie di dieci canti *buxu* che appare nel *Dongxuan Lingbao yujingshan buxu jing* 洞玄靈寶玉京山步虛經 (DZ 1439: 3b-5b). Lo stesso ciclo appare successivamente in testi più tardi con commenti, minime varianti e occasionalmente con notazione dell'aria musicale.²⁴

Ma le composizioni poetiche che narrano di viaggi nello spazio, e che sembrano nascere da un'elaborazione letteraria di testi di origine rituale, attraversano più momenti della storia della poesia cinese. L'antologia *Chuci* 楚辭 (*Raccolta di poesie nello stile elegiaco dello stato di Chu*), conserva gli esempi più antichi di tale tradizione. In questa collezione compilata e commentata da Wang Yi 王逸 (ca. 89-158), Qu Yuan 屈原 (ca. 340-278 a.C.), nella sua composizione più nota, *Li sao* 離騷 (Incontro al dolore), un lungo poema in 187 distici, narra di un viaggio che, senza limitazioni di sorta, porta la sua immaginazione ad attraversare cieli e terre in cerca di un sovrano virtuoso e della donna ideale. Il viaggio termina sul mitico monte Kunlun. Nella stessa antologia, un'altra sezione testimonia una relazione ancora più stretta con il rituale sciamanico. È la sezione *Jiuge* 九歌 (I nove canti) in cui, con uno stile decisamente letterario e colto, vengono descritti i riti di purificazione dello sciamano che si appresta a compiere, in trance, un volo che lo porterà a congiungersi con una divinità femminile.

²¹ Cf. Andersen, «The Practice of Bugang»; «Bugang».

²² Bokenkamp, *The "Pacing the Void" Stanzas*, 9-10.

²³ Per un'ampia visione degli aspetti liturgici della pratica del *buxu* si veda Schipper, «A Study of Buxu».

²⁴ Per un elenco dettagliato cf. Bokenkamp, *The "Pacing the Void" Stanzas*, 139-40.

Un'altra sezione dei *Chuci*, che probabilmente risale all'inizio del I secolo a.C., è intitolata *Youyuan* 遊遠 e descrive, come il *Li sao*, i viaggi estatici dell'autore. In questo caso sugli elementi sciamanici prevale la visione taoista dell'universo di epoca Han.

Da un punto di vista formale, il *Li sao* contribuì alla nascita del genere *fu* 賦. Sebbene il genere poi tratti il più delle volte temi politici, descrizioni di paesaggi, fino ad assumere la forma di un vero trattato filosofico o di una narrazione, in alcune composizioni dei grandi maestri di questo genere, possiamo ancora trovare l'elemento del viaggio astrale. Un esempio è il *Si xuan fu* 思玄賦 (Meditazione sull'oscuro), dove Zhang Heng 張衡 (78-139), sulle orme del *Li sao*, descrive un viaggio immaginario tra terra e cielo.

Un altro percorso che ci porta ai *Canti per calcare il vuoto* segue il genere letterario della poesia raccolta originariamente dall'Ufficio della musica di epoca Han. Poeti colti, noti collettivamente con il nome del periodo di regno Jian'an 建安 (196-220), trasformarono la poesia popolare e liturgica in un genere altamente raffinato. Alcune poesie erano cantate come parte di esecuzioni di rituali, altre contenevano riferimenti sparsi ad una classe di esseri trascendenti denominati *xian* 仙. Questi temi vennero sviluppati dai poeti dell'era Jian'an nel genere denominato *youxian* 遊仙, 'vagare tra gli esseri trascendenti', il cui interprete più rappresentativo è Cao Zhi 曹植 (192-232).²⁵

Allo stesso modo, i *Canti per calcare il vuoto* che troviamo raccolti nello *Yuefu shiji* 樂府詩集 di Guo Maoqian 郭茂倩 (attivo dal 1084?) testimoniano il passaggio di questo genere poetico dalla sfera rituale a quella letteraria.²⁶ Il genere poetico è importante per comprendere come la tradizione orale e rituale possa essere servita da stimolo alla creazione di nuove forme poetiche, e come forme popolari o rituali possano modificarsi per rispondere alle esigenze dello stile letterario. Nello *Yuefu shiji* troviamo un'ampia collezione di poemi di questo genere, rappresentata, oltre che da Wei Qumou, da diversi autori: Yu Xin 庾信 (513-81); Yang Kuang 楊廣 (569-618);²⁷ Wu Yun 吳筠 (?-778); Jiao Ran 皎然 (730-99 o 720-803); Gu Kuang 顧況 (ca. 725-814); Liu Yuxi 劉禹錫 (772-842); Chen Yu 陳羽 (fl. 806); Chen Tao 陳陶 (fl. 841); Gao Pian 高駢 (821-87); Xu Xuan 徐鉉 (916-91).

²⁵ L'opera poetica completa di Cao Zhi è pubblicata in Cutter, Kroll, *The Poetry of Cao Zhi*.

²⁶ Guo et al., *Yuefu shiji* 樂府詩集.

²⁷ L'imperatore Yangdi 煬帝 della dinastia Sui 隋 (581-618).

4 I diciannove canti di Wei Qumou²⁸

I

玉簡真人降，金書道篆通。
 煙霞方蔽日，雲雨已生風。
 四極威儀異，三天使命同。
 那將人世戀，不去上清宮。

Grazie alle tavolette di giada scendono gli Esseri perfetti,²⁹
 grazie al libro d'oro comprendo i registri del Dao.³⁰
 La foschia rosa aurorale sta oscurando il sole,
 le nubi e la pioggia hanno già fatto alzare il vento.
 La maestà dei Quattro poli è prodigiosa,³¹

²⁸ Il testo dei canti è tratto da Guo et al., *Yuefu shiji*, 1103-5.

²⁹ Gli 'Esseri perfetti' (*zhen ren* 真人), o letteralmente 'uomini veri', fanno parte della gerarchia degli immortali. Si ricorre volentieri alla descrizione che ne dà Robinet: «I *zhen ren* sono spesso definiti come privi di corpo o dotati di un corpo sottile. Tra essi non si fa distinzione formale tra coloro che hanno acquisito questa dignità a partire dalla condizione umana, grazie alle loro pratiche e al loro sapere, e le entità naturali e spirituali, essenze primordiali e divine nate dal vuoto ancor prima della formazione del mondo che sono *zhen ren* per natura. Alcuni testi dividono i *zhen ren* in tre categorie, la cui dignità, più o meno elevata, è segnata dagli attributi esteriori di maestà che li accompagna, dal numero di ragazzi e ragazze di giada che li circondano, dalle fenici, dai draghi e dai musicisti celesti che aprono e chiudono il loro cammino, o dai loro emblemi. I *zhen ren* sono abitanti dei cieli, dove svolgono funzioni di governo sia del cielo che della terra e controllano il bene e il male compiuto dagli uomini. Molto spesso appaiono agli uomini per dar loro una rivelazione» (Robinet, *La meditazione taoista*, 58). Le 'tavolette di giada' (*yujian* 玉簡) riportano iscrizioni utilizzate per scopi rituali, che consistono principalmente nei nomi delle divinità a cui ci si rivolge e sono spesso legate a luoghi particolari, fiumi e montagne. Sono i prototipi delle Scritture già rivelate o da rivelare a coloro che si sono mostrati degni di riceverle.

³⁰ L'espressione 'libri d'oro' (*jinshu* 金書), o 'libri d'oro dai caratteri segreti' (*jinshu mizi* 金書秘字), indica i testi rivelati, stilati su tavolette d'oro, che in questo caso permettono all'adepto di comprendere i 'registri del Dao' (*Daolu* 道錄). Tali registri, di origine divina, sono una licenza ufficiale che certifica che il possessore è un iniziato, assegnandogli una posizione nell'amministrazione celeste o, sulla terra, all'interno della corrente o scuola a cui appartiene. Cf. Schipper, *L'empereur Wou des Han*, 104, 111. Si tratta di un documento di ordinazione di cui vengono redatti diversi tipi per i diversi gradi conseguiti. In genere consiste nell'elenco di divinità che l'adepto è in grado di invocare, richiamandole dalla vastità dello spazio o dall'interno del proprio corpo. Il registro può essere assegnato ad un iniziato solo da un maestro accreditato, durante una trasmissione rituale. Cf. Wei, *Suishu*, *juan* 35, 1092, tradotto in Kroll, «Li Po's Transcendent Diction», 108.

³¹ L'espressione 'Quattro poli' (*Siji* 四極) indica le quattro direzioni, o i loro punti più lontani. Il verso, in opposizione al verso seguente, limita spazialmente alla terra, e alle manifestazioni straordinarie che vi avvengono, lo scenario dell'ascesa dell'adepto.

il volere dei Tre cieli è unanime.³²
 Come rimanere legati al mondo degli uomini
 e non recarsi presso il Palazzo della Suprema purezza?

II

羽駕正翩翩，雲鴻最自然。
 霞冠將月曉，珠珮與星連。
 鏤玉留新訣，雕金得舊編。
 不知飛鸞鶴，更有幾人仙。

Il tiro piumato è di una perfetta leggiadria,
 i cigni selvatici tra le nubi sono la manifestazione dell'estrema
 Spontaneità.
 La corona rosa aurorale risplende della stessa luce della
 luna,³³
 l'ornamento di perle alla cintura si unisce con le stelle.³⁴
 La giada intagliata conserva nuove istruzioni,³⁵
 nell'oro scolpito ottengo antichi testi.
 Senza conoscere il volo di simurghi e gru,³⁶
 quanti uomini trascendenti vi sono?³⁷

32 Il concetto di 'Tre cieli' (*Santian* 三天) originariamente non descriveva il cosmo ma era riferito a tre differenti dottrine tradizionali sulla forma generale del cielo: se dovesse essere inteso come esteso all'infinito, come una semisfera o una sfera. Solo più tardi venne ad assumere il significato inteso in questi versi, quando la dottrina taoista dividerà il cielo in tre zone sovrapposte e tre regni, abitati da divinità diverse per natura e grado. I Tre cieli (*Qingwei tian* 清微天, *Yuyu tian* 禹餘天, *Dachi tian* 大赤天) consistevano in tre regioni dette *Sanqing* (三清), da cui i Tre cieli potevano anche essere denominati 'Cielo della purezza di giada' (*Yuqing tian* 玉清天), 'Cielo della purezza suprema' (*Shangqing tian* 上清天), 'Cielo della grande purezza' (*Taiqing tian* 太清天). È appunto nel secondo dei tre cieli che si trova il 'Palazzo della Suprema purezza' del verso seguente.

33 La 'corona rosa aurorale' (*xiaguan* 霞冠) è un copricapo, probabilmente, in questo contesto, la 'corona per vagare in luoghi lontani' (*yuanyouguan* 遠遊冠), che si supponeva potesse trasportare in volo chi la indossava. Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 236.

34 È legittimo supporre che l'ornamento di perle' (*zhupei* 珠珮) fosse un pendaglio portato alla cintura nel quale le perle erano disposte in modo da riprodurre l'immagine dell'Orsa Maggiore. Il verbo *lian* 連, qui tradotto con 'si unisce', suggerisce l'idea di linee di forza o raggi luminosi che esercitano un'attrazione, ideale o reale, tra la costellazione e la sua preziosa immagine. Questa ipotesi sembra essere confermata dal confronto con il dodicesimo verso del primo canto di Yang Guang: «La cintura adorna si unisce ai cinque pianeti» (*peidai wuxing lian* 佩帶五星連). Guo et al., *Yuefu shiji*, 1100.

35 'Giada intagliata' è un termine generico per indicare i testi sacri, così come 'oro scolpito' nel verso seguente.

36 Si traduce con 'simurgo' un uccello straordinario (*luan* 鸞) simile alla fenice, così come ormai è invalso l'uso del termine 'fenice' per *feng* 鳳.

37 'Ottenere la trascendenza', ovvero divenire un essere trascendente. Con 'trascendente' ci si può riferire alla definizione data da Schafer: «transcendent, sylph, (a being

III

上帝求仙使，真符取玉郎。
三才開布象，二景鬱生光。
騎吏排龍虎，笙歌走鳳凰。
天高人不見，暗入白雲鄉。

Il Supremo tearca cerca un messo trascendente,³⁸
il perfetto talismano elegge un gentiluomo di giada.³⁹
Le Tre potenze distanziate dispongono le icone,⁴⁰
i due fosfori fitti emettono i loro raggi.⁴¹
L'ufficiale a cavallo allinea draghi e tigri,
con lo *sheng* e con il canto guida la fenice.
Il cielo è alto, nessuno giunge a vedermi,
segretamente entro nel Distretto della bianca nube.⁴²

who, though alchemical, gymnastic and other disciplines, has achieved a refined and perhaps immortal body, able to fly like a bird beyond the trammels of the base material world into the relays of aether, and nourish himself on air and dew)» (Schafer, «Thoughts about a Students' Dictionary», 204).

38 Il 'messo trascendente' è inviato dalle divinità celesti per comunicare con l'adepto. Cf. Ouyang et al., *Yiwen leiju*, 572.

39 Il 'gentiluomo di giada' può essere così definito: «A 'Jade Esquire' is a divine youth relatively high in the Taoist hierarchy of transcendents. The title seems to be reserved for sylphlike lordlings who rejoice in a distinct personality or special function, and even a recognizable identity represented by a name or title. Many might be regarded as young knights attendant on the great lord of the celestial courts» (Schafer, *Sinological Papers*, 11).

40 'Le Tre potenze' traduce *Sancai* 三才: il cielo, la terra e l'uomo. Qui evidentemente sono viste nel loro dispiegarsi come forze divine o cosmiche.

41 Si è tradotto *er jing* 二景 come 'i due fosfori', seguendo l'esempio di Schafer: «'Phosphor' stands for *jing* 景, a spectacular and auspicious light in the sky. Hence *er jing* 二景 'the two phosphors': the sun and the moon in their noumenal aspect. These are examples of the 'external phosphors' (*waijing* 外景), other-identities of the material concentrations of spiritual energy in the microcosm - the 'internal phosphors' (*neijing* 內景) of the human body» (Schafer, «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"», 393, nota 66).

42 Il Distretto della bianca nube è uno dei luoghi i cui risiedono i trascendenti: «Usually the divine mansions are represented as uncertainly placed in the blue depths of the sky, or floating serenely on banks of clouds, encircled by colored mists» (Schafer, *Pacing the Void*, 248).

IV

鸞鶴共裴回，仙官使者催。
香花三洞啓，風雨百神來。
鳳篆文初定，龍泥印已開。
何須生羽翼，始得上瑤臺。

Simurghi e gru volteggiano insieme,
il messaggero dei funzionari trascendenti mi sollecita.
Tra i fiori profumati si aprono le tre grotte,⁴³
nel vento e nella pioggia giungono le cento divinità.
Comprendo gli scritti in caratteri 'sigillo della fenice',⁴⁴
già si è aperto il 'sigillo di creta del drago'.⁴⁵
A che serve farsi crescere ali?⁴⁶
inizio ad ascendere alla Torre superiore di giada preziosa.⁴⁷

V

羽節忽排煙，蘇君已得仙。
命風驅日月，縮地走山川。
幾處留丹竈，何時種玉田。
一朝騎白虎，直上紫微天。

43 L'espressione 'Tre grotte' (*sandong* 三洞) fa riferimento alle montagne sacre che racchiudevano al loro interno grotte nelle quali si trovavano interi universi o paradisi. Le grotte conservavano i testi sacri nella loro perfezione non rivelata, vi crescevano erbe e funghi dai poteri straordinari, vi si trovavano anche i minerali necessari alle preparazioni alchemiche.

44 I caratteri 'sigillo della fenice' (*fengzhuan* 鳳篆, detti anche *yunzhuan* 雲篆, 'sigillo delle nubi'; *fengwen* 鳳文, 'scrittura della fenice') indicano il testo in forma di scrittura 'autentica', non ancora rivelata e incomprensibile all'uomo.

45 'Sigillo di creta del drago' (*longni yin* 龍泥印) è da interpretare come un nome poetico per *liuyini* 六一泥 «a sealing compound, comprising seven substances, used for sealing the reaction-vessel to render it airtight» (Ho, Chye, Parker, «Po Chū-I Poems on Immortality», 170). Nel *Baopu zi*, descrivendo le tecniche di preparazione dell'elisir denominato *danhua* 丹華, si elencano le sostanze necessarie alla preparazione di questa sostanza. Cf. Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, 74. Questo verso e quello precedente indicano che il processo alchemico si è concluso.

46 Il verso 'A che serve farsi crescere ali?' si può interpretare alla luce del *Baopu zi*: «L'elisir che ha subito nove cicli si chiama *huandan* 還丹. Ingerendone la quantità di un coltello rituale di giada si ottiene la trascendenza in cento giorni. Il Ragazzo trascendente e la Donna trascendente giungono in qualità di aiutanti. Il volo avviene con leggerezza, non occorrono ali» (Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, 75).

47 La 'Torre superiore di giada preziosa' (*shangyaotai* 上瑤臺) indica poeticamente la più elevata di un gruppo di tre stelle che sono parte dell'Orsa Maggiore (*santai* 三臺).

Gli standardi piumati all'improvviso hanno aperto un varco nella
foschia,⁴⁸

il signor Su ha già ottenuto la trascendenza.⁴⁹

Comanda il vento e conduce il sole e la luna,

praticando la 'contrazione delle terre', percorre monti e fiumi.⁵⁰

Dove installare il mio athanor?

In che stagione seminare i campi di giada?

Così che un mattino, cavalcando la tigre bianca,

direttamente io salga al Cielo della tenuità purpurea.

VI

靜發降靈香，思神意智長。

虎存時促步，龍想更成章。

扣齒風雷響，挑燈日月光。

仙雲在何處，彷彿滿空堂。

Esteriorizzando gli spiriti nella quiete, faccio discendere aromi

numinosi,

concentrandomi sulle divinità intento e intuizione si accrescono.

Una volta che ho visualizzato la tigre, al momento opportuno

accelero il passo,

ma è solo dopo che ho visualizzato il drago che giungo al

compimento dell'opera.

Percuoto i denti e risuonano come il vento e il tuono,⁵¹

48 Questo canto è già stato tradotto e commentato in Schafer, «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"», 391.

49 'Il signor Su' potrebbe riferirsi a Su Xiangong 蘇仙公, che ottenne l'immortalità in epoca Han (cf. TPGJ, *juan* 12, 90-2), oppure a Su Lin 蘇林, personaggio legato alla rivelazione Shangqing. Una biografia è contenuta nel capitolo 104 della summa taoista di epoca Song *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (Le sette tavolette di bambù della scatola per libri delle nubi). Si veda Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, 4-5, dove si sottolinea il legame tra questo maestro e la pratica meditativa nota come 'metodo per la conservazione del tre uno' (*shou sanyi* 守三一).

50 La 'contrazione delle terre' è una tecnica di annullamento delle distanze in cui non è il soggetto meditante che si sposta, bensì è la terra stessa che rimpicciolisce. Un riferimento a tale pratica appare nel *Baopu zi* (Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, *juan* 12, 228).

51 Sulla percussione dei denti si veda quanto scrive Robinet: «Prima e dopo gli esercizi e prima di ogni invocazione, viene quasi sempre ingiunto di stridere i denti. Esistono diversi modi per farlo. A seconda che si stridano i denti di sinistra o quelli di destra, si fa risuonare la 'campana celeste' o la 'pietra musicale celeste'; queste due pratiche sono destinate ad allontanare le influenze malvagie. Far risuonare il 'tamburo celeste' sbattendo i denti superiori contro quelli inferiori serve, invece, per convocare gli spiriti divini. È questo l'esercizio a cui si ricorre all'inizio e alla fine della meditazione, accompagnandolo all'ingestione della saliva» (Robinet, *La meditazione taoista*, 48).

muovo i luminari e risplendono come il sole e la luna.⁵²

Dove sono le nubi dei trascendenti?
È come se riempissero la sala vuota.

VII

幾度遊三洞，何方召百神。
風雲皆守一，龍虎亦全真。
執節仙童小，燒香玉女春。
應須絕巖內，委曲問皇人。

Quante volte vagare per le tre grotte?
In che luogo convocare le cento divinità?
Nel vento e nella pioggia è possibile 'custodire l'uno',⁵³
per mezzo del drago e della tigre raggiungere la completa
perfezione.⁵⁴
È in tenera età il ragazzo trascendente che regge le insegne,
è giovane la fanciulla di giada che brucia l'incenso.⁵⁵
È necessario abbandonare questa grotta
e in volo sinuoso fare visita all'Augusto imperatore della
perfezione celeste.⁵⁶

52 I 'luminari' sono gli occhi dell'adepto, che corrispondono ai due astri: l'occhio destro (*yin* 陰) alla luna e quello sinistro (*yang* 陽) al sole.

53 'Custodire l'uno': si veda a questo proposito Schipper: «Per il maestro taoista, il vero pantheon si trova all'interno di sé. Il pantheon è quello del 'Cielo Anteriore', del bambino prima della nascita, essere autentico detto l'Uno, o anche Venerabile Celeste dell'Inizio Primordiale. Realizzare questo mistero del corpo è una maternità: 'Custodire l'Uno'. Questo termine non designa semplicemente un'esperienza mistica, ma anche una pratica concreta del corpo» (Schipper, *Il corpo taoista*, 160). Inoltre: «The term *shouyi*, which appears in Taoist literature from an early period, indicates a form of concentrative meditation that focuses all attention upon one point or god in the body. The purpose of this practice is to attain total absorption in the object and thus perceive the oneness of being» (Kohn, «Shouyi», 902).

54 Il drago e la tigre simboleggiano il processo alchemico.

55 Le fanciulle di giada sono le giovani al seguito della Xi Wangmu 西王母. Di bellezza straordinaria svolgono la funzione di messaggere, come nel caso dell'iniziazione dell'imperatore Wu della dinastia Han. Fu una fanciulla di giada ad annunciargli che si era finalmente reso degno dell'iniziazione e che dopo un digiuno purificatore di cento giorni sarebbe stato visitato dalla Xi Wangmu. Il verso, alla luce di questo episodio, acquista un significato di buon auspicio per una prossima iniziazione per mano divina. Cf. Schipper, *L'empereur Wou des Han*, 162.

56 Probabilmente 'Huangren' 真人 fa riferimento all'Augusto imperatore della perfezione celeste' Tianzhen huangren 天真真人. Cf. Bokenkamp, «Duren jing».

VIII

上法杳無營，玄修似有情。
道宮瓊作想，真帝玉爲名。
召嶽馳旌節，驅雷發吏兵。
雲車降何處，齋室有仙卿。

Sebbene il metodo superiore sia oscuro e al di là di ogni aspirazione, coltivare il mistero pare abbia a che fare con le emozioni.⁵⁷ Il Palazzo del Dao viene visualizzato come una gemma rossa, e si ricorre alla giada per dare un nome al Perfetto tearca.⁵⁸ Convocando le divinità dei picchi sacri si fanno avanzare le insegne,⁵⁹ cavalcando il tuono si lanciano avanti ufficiali e soldati. In che luogo scenderà il carro di nubi? Nella mia sala di meditazione appaiono i funzionari trascendenti.

IX

羽衛一何鮮，香雲起暮煙。
方朝太素帝，更向玉清天。
鳳曲凝猶吹，龍驂儼欲前。
真文幾時降，知在永和年。

Le guardie alate, fresche e vigorose, le nubi profumate alzano una foschia serale. Sono in udienza dal Tearca della Grande Semplicità,⁶⁰ mi dirigo quindi verso il Cielo della Purezza di Giada. Il volo a spirale della fenice si condensa in un soffio di vento, il tiro di draghi freme per procedere. Quando scenderanno dal Cielo le scritture autentiche? Io so che sarà nell'Era della perpetua armonia.

57 Probabilmente qui l'autore allude a Zhuangzi: «Huizi chiese a Zhuangzi: "Può un uomo non avere emozioni?" Zhuangzi rispose: "È così"». *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, *juan* 2 *xia*, 220.

58 Può trattarsi di un riferimento alla divinità denominata Yuhuang 玉皇, 'Imperatore di giada', che possiede diversi titoli: Yuhuang shangdi 玉皇上帝 o Yuhuang dadi 玉皇大帝. Risiede nel Cielo della Purezza di giada (*Yuqing tian* 玉清天). Cf. Clart, «Yuhuang».

59 I 'picchi sacri' (*yue* 嶽) sono le cinque montagne sacre: Taishan 泰山 a Est, Hengshan 衡山 a Sud, Songshan 嵩山 al centro, Huashan 華山 a Ovest, Hengshan 恒山 a Nord.

60 Il 'Tearca della Grande semplicità', secondo il *Wushang biyao*, risiede nel Palazzo celeste della Grande purezza (*Taiqingtian* 太清天). Cf. Lagerwey, *Wu-Shang Pi-Yao*, 102.

X

大道何年學，真符此日催。
還持金作印，未要玉爲臺。
羽節分明授，霞衣整頓裁。
應緣五雲使，教上列仙來。

Per quanti anni studiare il grande Dao?
Il talismano perfetto oggi mi sollecita.
Già posseggo un sigillo d'oro,⁶¹
non occorre costruire una torre di giada.
Distintamente sono conferiti gli stendardi piumati,
l'abito color rosa aurorale è di fattura perfetta.
Mi affido al messaggero delle cinque nubi,⁶²
che guidi le schiere dei trascendenti.

XI

獨自授金書，蕭條詠紫虛。
龍行還當馬，雲起自成車。
九轉風煙合，千年井竈餘。
參差從太一，壽等混元初。

Contando sulle mie forze ho ricevuto la scrittura d'oro,
desolato canto il Vuoto purpureo.⁶³
Il drago avanza e diviene il mio cavallo,
le nubi si alzano e si trasformano nel mio carro.
Nebbie e vapori dopo nove cicli si fondono,⁶⁴
la fornace dopo mille anni trabocca.⁶⁵
Con moto ineguale seguo il Grande uno,⁶⁶
longevo quanto l'inizio dell'Origine caotica.⁶⁷

61 'Imprimere un sigillo' fa riferimento all'esecuzione del talismano perfetto del verso precedente.

62 Per 'cinque nubi' si intendono le nubi dei cinque colori.

63 Il 'Vuoto purpureo' è il Cielo della tenuità purpurea (*Ziweitian* 紫微天), nel quale, secondo la divisione dello spazio in tre cieli, si trovano l'Orsa Maggiore e la Stella Polare.

64 I 'nove cicli' fanno riferimento alla fabbricazione dell'elisir 'nove volte trasmutato', che appare nel *Baopu zi*. Si veda ad esempio Schipper, *Il corpo taoista*, 210-11.

65 Il verso indica che l'elisir è ormai pronto.

66 Il 'Grande uno' è identificabile con il Dao, l'unità, la Grande monade. Cf. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, *juan 10 xia*, 1023.

67 L'Origine caotica' è una fase della cosmogonia che si estende per miriadi di *kalpa*. Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 28.

XII

道學已通神，香花會女真。
霞牀珠斗帳，金薦玉輿輪。
一室心偏靜，三天夜正春。
靈官竟誰降，仙相有夫人。

Grazie allo studio del Dao già comunico con le divinità,
tra i fiori profumati incontro la Donna perfetta.
Il letto è rosa aurorale, la cortina è adorna di perle,⁶⁸
la stuoia è d'oro intessuto, le ruote del carro di giada.
Nella stanza il cuore inclina alla tranquillità,
nei tre cieli è la prima notte di primavera.
Tra i funzionari numinosi alla fine chi scenderà?
I trascendenti hanno una consorte.

XIII

上界有黃房，仙家道路長。
神來知位次，樂變葉宮商。
競把琉璃盞，都傾白玉漿。
霞衣最芬馥，蘇合是靈香。

Nel mondo superiore vi è un padiglione giallo,⁶⁹
lunga è la via dalla dimora dei trascendenti.
Quando giungono le divinità, io conosco la loro posizione nella
gerarchia,
la musica varia armonizzando le note *gong* e *shang*.
Competono per afferrare le tazze di vetro smaltato,
chi verserà pozione di berillo?
L'abito rosa aurorale è di estrema fragranza,
il suo profumo numinoso è l'essenza di storace.

68 'La cortina adorna di perle'. Schafer traduce «an auroral pink touch, curtained with the Dipper in pearl» ma pare una forzatura, poiché il termine *douzhang* 斗帳 viene solitamente utilizzato per indicare qualsiasi copertura di stoffa a forma di cappa, anche in contesti che non hanno attinenza con l'Orsa Maggiore. Cf. Schafer, «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"», 391, ma anche Ouyang et al., *Yiwen leiju*, 1: *juan* 32, 564: «Il fumo del braciere penetra tra le cortine, il paravento nasconde il tavolo da toletta».

69 Questo canto è tradotto anche in Cadonna, «'Astronauti' taoisti», 90.

XIV

珠佩紫霞纓，夫人會八靈。
太霄猶有觀，絕宅豈無形。
暮雨裴回降，仙歌宛轉聽。
誰逢玉妃輦，應檢九真經。

Adorna di un pendaglio di perle e di un nastro color porpora
aurorale,

la gentildonna incontra gli Otto numinosi.⁷⁰

Nel Grande empireo vi è un monastero,
è in muratura, come può non avere consistenza?

La pioggia serale scende incerta,
s'odono i canti suadenti dei trascendenti.

Chi incontra la Concubina di Giada
deve studiare il *Canone delle Nove Verità*.⁷¹

XV

西海辭金母，東方拜木公。
雲行疑帶雨，星步欲凌風。
羽袖揮丹鳳，霞巾曳彩虹。
飄飄九霄外，下視望仙宮。

Nel Mare occidentale lascio la Madre del Metallo,⁷²
a oriente mi inchino al Duca del legno.⁷³

Le nubi incerte portano pioggia,
ma il passo delle stelle richiede un cielo terso.⁷⁴

Con le maniche piumate dirigo la fenice,
il copricapo rosa aurorale trascina un variegato arcobaleno.
Sospinto dal vento supero i nove empirei,
dall'alto guardo e vedo il palazzo dei trascendenti.

70 Gli 'Otto numinosi' sono le divinità delle otto direzioni.

71 Il '*Canone delle nove verità*' potrebbe fare riferimento al *Jiuzhen zhongjing* 九真中經, conservato nel Canone taoista (*Shangqing taishang dijun jiuzhen zhongjing* 上清太上帝君九真中經, DZ 1376). Si tratta di un testo rivelato della corrente Shangqing. Si veda Robinet, «Introduction».

72 'Madre del metallo', *Jinmu* 金母, è uno degli appellativi della Xi Wangmu 西王母 all'interno del pantheon del Taoismo Shangqing.

73 'Duca del legno', *Mugong* 木公, è uno dei titoli del Padre re dell'Oriente, Dong Wangfu 東王父. Si veda anche TPGJ, *juan* 1, 5, in particolare le colonne 4-5.

74 'Passo delle stelle' indica la stessa pratica della marcia sulle stelle dell'Orsa Maggiore, nota come 'bu tiangang' 步天綱, 'marciare sul reticolo celeste' o *buxu*.

XVI

玉樹雜金花，天河織女家。
月邀丹鳳寫，風送紫鸞車。
霧縠籠綃帶，雲屏列錦霞。
瑤臺千萬裏，不覺往來賒。

L'albero di giada è costellato di fiori d'oro,
accanto al Fiume del cielo dimora la Tessitrice.⁷⁵
La luna invita i calzari della fenice-cinabro,
il vento accompagna il carro del simurgo purpureo.
Un velo di nebbia mi avvolge come una cintura di seta grezza,
uno schermo di nubi si dispone come un broccato color rosa
aurorale.

La torre di gemma azzurra è alta diecimila *li*,
inconsapevole vado e torno coprendo lunghe distanze.

XVII

舞鳳凌天出，歌麟入夜聽。
雲容衣眇眇，風韻曲泠泠。
扣齒端金簡，焚香檢玉經。
仙宮知不遠，只近太微星。

La fenice danzando appare nel cielo terso,
al calar della notte s'ode cantare l'unicorno.
L'aspetto delle nubi: abiti impalpabili,
il suono del vento: un fresco turbino.
Percuoto i denti, porgo le tavolette d'oro,
brucio profumi, esamino il *Classico di giada*.⁷⁶
So di non essere lontano dal palazzo degli immortali,
direttamente mi avvicino alla costellazione della Grande tenuità.⁷⁷

75 'La Tessitrice', Zhinù 織女, è una costellazione in corrispondenza di Vega che solo una volta all'anno può ricongiungersi alla costellazione del Bovaro, che si trova al lato opposto della Via lattea, in corrispondenza di Altair.

76 Il '*Classico di giada*' fa probabilmente riferimento al *Huangting neijingjing* 黃庭內景經 (DZ 263), uno dei principali testi di meditazione del Taoismo. Cf. Robinet, *Méditation Taoïste*, cap. 2.

77 La 'Grande tenuità', Taiwei 太微, è una costellazione il cui nome ricorda quello della Tenuità purpurea, sede del Polo settentrionale; ne costituiva gli antipodi, essendo sede del Polo meridionale. Cf. Schafer, *Pacing the Void*, 52.

XVIII

紫府與玄洲，誰來物外遊。
無煩騎白鹿，不用駕青牛。
金化顏應駐，雲飛鬢不秋。
仍聞碧海上，更用玉爲樓。

Il Distretto purpureo e l'Isola misteriosa,⁷⁸
chi vi giunge viaggia al di là del mondo degli uomini.
Non ci si deve affannare a cavalcare il cervo bianco,⁷⁹
non occorre montare il bufalo nero.⁸⁰
Salnitro! e il volto non conosce mutamenti,
erba cannella! e i capelli alle tempie non conoscono autunno.⁸¹
Ancora odo che sul Mare di smeraldo⁸²
si costruiscono palazzi con la giada.

78 Il 'Distretto purpureo', Zifu 紫府, è una delle località in cui alloggiano gli immortali. Nel *Baopu zi* appare descritto come un palazzo: «Raggiunto il Cielo superammo un palazzo con letti d'oro e tavoli di giada, splendente e luminoso» (Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, *juan* 20, 350). L'Isola oscura', Xuanzhou 玄洲, è situata a nord-est, nell'Oceano settentrionale. È l'isola-continente in cui si trova la Capitale misteriosa, Xuandu 玄都 ed è, sempre secondo il *Baopu zi*, uno dei paradisi degli immortali. Cf. Wang, *Baopu zi neipian jiaoshi*, *juan* 10, 189.

79 Il 'cervo bianco' nel culto taoista è considerato tra le cavalcature ideali di santi e divinità. Si veda ad esempio Ge, *Shenxian zhuan* 神仙傳, *juan* 2, 5a, dove l'immortale Wei Shuqing 衛叔卿 si reca in visita all'imperatore Wudi 武帝 della dinastia Han a cavallo di un cervo bianco.

80 Il 'bufalo nero' è tradizionalmente la cavalcatura di Laozi.

81 L'erba cannella', *yunfei* 雲飛, è una pianta palustre della famiglia delle ombrelifere utilizzata anche nella medicina popolare in Europa. Viene citata nello *Han Wudi neizhuan* 漢武帝內傳 tra le medicine inferiori enumerate dalla Xi Wangmu all'Imperatore Wu. Alla fine dell'elencazione la Xi Wangmu commenta: «Les espèces végétales sont très nombreuses, et leur plusieurs milliers de termes. Si tu acquiers et absorbes ces drogues, tu peux prolonger ta vie. Bien que tu ne puisses pas avoir une existence longue e sans limite, néanmoins ces drogues rendront ton corps lumineux, *feront revenir tes cheveux* (corso nostro), et te donneront un visage d'adolescent; elles te permettront de commander à tour lei démons et de devenir un immortel terrestre» (Schipper, *L'empereur Wou des Han*, 89-90).

82 Il 'Mare di smeraldo', Bihai 碧海, noto anche come Canghai 滄海, è l'Oceano orientale, dove sorgono le tre isole degli immortali: Penglai 蓬萊, Yingzhou 瀛洲 e Fangzhang 方丈. Cf. *Hainei shizhou ji* 海內十洲記 «A Est c'è anche il Mare di smeraldo, [...] le sue acque non sono salate, sono esattamente del colore dello smeraldo, hanno un dolce profumo e un buon sapore» (*Hainei shizhou ji*, 11b).

XIX

響鶴復驂鸞，全家去不難。
 雞聲隨羽化，犬影入雲看。
 釀玉當成酒，燒金且轉丹。
 何妨五色綬，次第給仙官。

Le gru imbrigliate adiuvano i simurghi in tiro doppio,
 non è difficile che tutta la famiglia parta.
 Il canto del gallo accompagna la trasmutazione in essere
 piumato,
 l'ombra del cane entrando tra le nubi presenza.⁸³
 La giada fermentata è il nostro vino,
 l'oro raffinato si trasforma in cinabro.
 Che cosa ostacola [che mi venga conferito] il nastro a cinque
 colori⁸⁴
 e mi si offra un ruolo tra i funzionari trascendenti?

83 I versi alludono a Liu An 劉安 (179-122 a.C.), principe di Huainan 淮南, sotto il cui patrocinio fu scritto il *Huainan zi* 淮南子. Si suicidò dopo un fallito colpo di stato, ma, in quanto ritenuto esperto nelle tecniche dell'immortalità, venne incluso dalla tradizione taoista tra coloro che scelsero di sciogliere i legami con la vita terrena. Venne quindi divinizzato con il nome di 'Essere perfetto del Polo celeste' (*Tianji Zhenren* 天極真人). Quando ottenne l'immortalità anche il cane e il gallo, che facevano parte del suo patrimonio domestico, la ottennero con lui per aver leccato parte della pozione alchemica che aveva preparato. L'iconografia tradizionale, infatti, lo rappresenta mentre viaggia nello spazio in compagnia dei due animali. La trasformazione in essere piumato allude all'ottenimento dell'immortalità, in quanto gli immortali venivano spesso immaginati e descritti come esseri alati. La vicenda è narrata in TPGJ, *juan* 8, 53 e Ge, *Shenxian zhuan* 神仙傳, *juan* 6, 1a.

84 Il 'nastro a cinque colori' è indossato per simboleggiare il dominio sulle cinque fasi (*wuxing* 五行), nella corrispondenza tra colori e fasi della cosmologia tradizionale: bianco per il metallo, nero per l'acqua, verde per il legno, rosso per il fuoco, giallo per la terra. Il nastro a cinque colori appare nella biografia dell'immortale Wang Yuan 王遠. Si veda Ge, *Shenxian zhuan* 神仙傳, *juan* 3, 8b.

Abbreviazioni

- DZ *Zhengtong daoze* 正統道藏 (Canone taoista dell'era Zhengtong). Numerazione secondo Schipper, K. *Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1975.
- JTS Liu Xu 劉詢 et al. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Antica storia dei Tang). Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- QTW Dong Gao 董誥 et al. *Quan Tang wen* 全唐文 (Raccolta completa della prosa Tang). Beijing: Zhonghua shuju, 1983.
- XTS Ouyang Xiu 歐陽修 et al. *Xin Tang shu* 新唐書 (Nuova storia dei Tang). Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- TPGJ Li Fang 李昉 et al. *Taiping guangji* 太平廣記 (Vaste memorie dell'era Taiping). Beijing: Zhonghua shuju, 1961.

Bibliografia

- Andersen, P. «The Practice of Bugang». *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5, 1989-90, 15-53. <https://doi.org/10.3406/asie.1989.942>.
- Andersen, P. *The Method of Holding the Three Ones. A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.* London: Curzon Press, 1989.
- Andersen, P. «Bugang». Pregadio (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2011, 1: 237-40.
- Bokenkamp, S.R. *The "Pacing the Void" Stanzas of the Ling-Pao Scriptures* [MA Dissertation]. Berkeley (CA): University of California, 1981.
- Bokenkamp, S.R. «Duren jing». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, vol. 1. London: Routledge, 2011, 396.
- Cadonna, A. «'Astronauti' taoisti da Chang'an alla luna (note sul manoscritto di Dunhuang S 6836 alla luce di alcuni lavori di Edward H. Schafer)». *Orientalia Venetiana*, 1, 1985, 69-132.
- Castiglioni, L.; Mariotti, S. *Il vocabolario della lingua latina*. Torino: Loescher, 2007.
- Chen Guofu 陳國符. *Daoze yuanliu kao* 道藏源流考 (Origine ed evoluzione del Canone taoista). Beijing: Zhonghua shuju, 1963.
- Clart, P. «Yuhuang». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, vol. 2. London: Routledge, 2011, 1197.
- Cutter, R.J.; Kroll, P.W. *The Poetry of Cao Zhi*. Boston (MA); Berlin: De Gruyter Mouton, 2021. <http://doi.org/10.1515/9781501507038>.
- Ge Hong 葛洪. *Shenxian zhuan* 神仙傳 (Biografie di divinità e immortali). Edizione *Sibu congkan*.
- Guo Maoqian 郭茂倩 et al. *Yuefu shiji* 樂府詩集. Beijing: Zhonghua shuju, 1979.
- Hainei shizhou ji* 海內十洲記 (Memorie dei dieci continenti). Edizione *Siku quanshu*.
- Hucker, C.O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford (CA): Stanford University Press, 1985.
- Ho, P.Y.; Chye, T.G.; Parker, D. «Po Chü-I Poems on Immortality». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 34, 1974, 163-86. <https://doi.org/10.2307/2718698>.
- Kohn, L. «Shouyi». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*, vol. 2. London: Routledge, 2011, 902.
- Kroll, P.W. «Li Po's Transcendent Diction». *Journal of the American Oriental Society*, 106(1), 1986, 99-117. <https://doi.org/10.2307/602366>.

- Lagerwey, J. *Wu-Shang Pi-Yao. Somme taoïste du VI^e siècle*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1981.
- Ouyang Xun 歐陽詢 et al. *Yiwen leiju* 藝文類聚 (Collezione per temi di testi letterari). Shanghai: Shanghai guji shudian, 1965.
- Pregadio, F. *Ko Hung. Le Medicine Della Grande Purezza*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1987.
- Pregadio, F. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. 2 vols. London: Routledge, 2011.
- Robinet, I. «Introduction au Kieou-Tchen Tchong-King». *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin*, 7, 1979, 24-45.
- Robinet, I. *Méditation taoïste*. Paris: Dervy livres, 1979.
- Robinet, I. *La meditazione taoista*. Roma: Ubaldini, 1984.
- Schafer, E.H. «Thoughts about a Students' Dictionary of Classical Chinese». *Monumenta Serica*, 25, 1966, 197-206.
- Schafer, E.H. *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley (CA); Los Angeles; London: University of California Press, 1977.
- Schafer, E.H. «Wu Yün's "Cantos on Pacing the Void"». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41(2), 1981, 377-415. <https://doi.org/10.2307/2719049>.
- Schafer, E.H. *Sinological Papers*. 32, Berkeley (CA), 1985.
- Schipper, K.M. *L'empereur Wou des Han dans la légende Taoïste. Han Wou-ti nei tchouan*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1965.
- Schipper, K.M. *Il corpo taoista*. Roma: Ubaldini, 1983.
- Schipper, K.M. «A Study of Buxu (步虛). Taoist Liturgical Hymn and Dance». Tsao, P.-y. et al. (eds), *Studies of Taoist Ritual and Music of Today*. Hong Kong: The Society for Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989, 110-20.
- Schipper, K.M.; Verellen, F. *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*. Chicago (IL); London: The University of Chicago Press, 2004.
- Wang Ming 王明. *Baopu zi neipian jiaoshi* 抱朴子內篇校釋 (Edizione critica dei capitoli esoterici del Maestro che abbraccia la semplicità). Beijing: Zhonghua shuju, 1985.
- Wei Zheng 魏徵 et al. *Suishu* 隋書 (Storia dei Sui). Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Raccolta dei commentari al Zhuangzi). Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Longevità e trascendenza con le droghe naturali

Tiziana Lippiello

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This contribution introduces the Daoist tradition of natural drugs known as *zhi* 芝, on which those who practice *dao* 道 feed. The topic is explained through selected passages drawn from different texts. The *Taishang Lingbao zhicao pin* 太上靈寶芝草品 (Catalogue of *Zhi*, a Taishang Lingbao Scripture) – an anonymous work accompanied by illustrations in the canonical version – describes form, size, habitat, properties, therapeutic effects, and other aspects of these *zhi*. The essay continues with excerpts from Ge Hong's 葛洪 (283-343) *Baopuzi* 抱樸子 (Master Who Embraces Simplicity), and places the *zhi* tradition in the broader context of Daoist alchemy.

Keywords Zhi. Longevity. Immortality. Daoist alchemy. Ge Hong.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Droghe, longevità e immortalità nel *Taishang Lingbao zhicao pin*. – 3 I *zhi* secondo Ge Hong 葛洪. – 4 Conclusioni.

1 Introduzione

Uno dei testi che ha sempre appassionato Alfredo Cadonna è il *Taishang Lingbao zhicao pin* 太上靈寶芝草品 (Catalogo di *zhi*, una scrittura Taishang Lingbao), un testo del Canone taoista relativamente semplice e per taluni versi enigmatico, un'opera anonima e priva di indicazioni sulla data di composizione. Il prof. Cadonna me lo propose come testo di studio per la tesi di laurea nel 1985. Così lo descriveva nel 2004:



Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Lippiello | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/006

«Catalog of mushrooms of immortality». This work contains illustrations, with short descriptive texts, of 127 mushrooms or herbs of Long Life. Neither the anonymous preface nor the text give any indication of the provenance or date of the work. The *zhi* 芝 fungus plays an important role in the Shangqing tradition (five kinds of *zhi*-mushrooms were said to grow on the Maoshan 茅山) as well as in the Lingbao tradition.¹

2 Droghe, longevità e immortalità nel *Taishang Lingbao zhicao pin*

Publicato nel *Canone taoista* (*Daozang* 道藏), il *Taishang Lingbao zhicao pin* è corredato da illustrazioni (probabilmente di epoca più tarda rispetto al testo originale), che aiutano a visualizzare la forma, le dimensioni, l'habitat naturale, le proprietà, le modalità di raccolta e di assunzione e gli effetti terapeutici di escrescenze della natura denominate *zhi*. Sono raffigurate come funghi straordinari che crescono, singolarmente o raggruppati, all'interno di scorci di paesaggio montano, a volte affiancati da animali o esseri umani che li proteggono e spesso si presentano sovrastati da nubi generate dalla condensazione degli effluvi benefici che li compongono. I loro nomi evocano il loro aspetto e qualche caratteristica peculiare, come appare evidente dall'illustrazione e dalla descrizione che la accompagna. Ad esempio, il '*zhi* Fiamma Ardente' (*huoyangzhi* 火錫芝) cresce accanto ad un grande albero sulle pendici meridionali delle Montagne Sacre, è rosso, assomiglia ad una fiamma che tende verso l'alto, è di sapore dolce-amaro. Lo si raccoglie d'estate, chi lo ingerisce vivrà a lungo e infine riuscirà a conseguire la condizione di Immortale [figs 1-2].²

Leggendo le pagine del catalogo e osservando le illustrazioni, quel che colpisce è la percezione di una certa permeabilità fra i vari domini della natura: celeste, terrestre, animale, vegetale. Il carattere straordinario di queste sostanze, derivanti dall'«essudazione» della natura, è dato dal processo di trasmutazione da un dominio all'altro: così ad esempio, il '*Chi Songzi zhi*', che porta il nome dell'Immortale Chi Songzi 赤松子, assume le sembianze di un uomo ed è di legno: lo si consuma dopo averlo fatto essiccare all'ombra per cento giorni. In un testo più antico si afferma che Chi Songzi si cibava del '*zhi* del Fuoco' (*huozhi* 火芝) e conseguentemente poté recarsi al cospetto del-

¹ Cadonna (*Taishang lingbao*) ipotizza che il testo possa risalire alla dinastia Song (960-1279); la riproduzione del testo e delle illustrazioni è una ristampa dell'epoca Ming del 1598.

² DZ 1406: 15a. Un altro *zhi* a forma di fiamma è il *Chijingzhi* 赤精芝 (*Zhi* Essenza del Rosso). Cf. Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, 118, 173.



Figure 1 Zhi Fiamma Ardente
(huoyangzhi, DZ 1406, p. 15a)



Figure 2 Zhi Essenza del Rosso
(chijingzhi, DZ 1406, p. 42b)

la Regina Madre d'Occidente, divinità e regina del Paradiso Occidentale, salire e scendere con il vento, andare e venire da est a ovest, e infine divenire eterno come Cielo e Terra [fig. 3].³

Dall'aspetto umano sono anche il 'zhi che allontana gli influssi' (*pijingzhi pi* 辟精芝), di colore verde, e il 'zhi del Gelo celeste' (*tianhanzhi* 天寒芝), di colore giallo. Il 'zhi purpureo' (*zizhi* 紫芝) è simile alla testa di un uomo e conferisce a chi lo assume perspicacia e leggerezza, nonché la facoltà di non morire (*bu si* 不死) [figs 4-6].⁴

Ma cosa sono veramente i *zhi*? Sono innanzitutto droghe naturali di cui si nutrono coloro che praticano il *dao*. Molti sono simili a funghi, altri hanno aspetti diversi: uomini, carri, palazzi, animali. Sono il prodotto delle escrescenze o 'essudazioni' di rocce, piante, erbe e piante, animali ecc. Sono straordinari perché valicano i confini tassonomici delle specie che apparentemente rappresentano: escrescenze dei vari regni della natura, fondamentalmente vegetale e minerale, che assumono l'aspetto di uomini, fiamme, carri, draghi ecc. Di seguito alcuni esempi.

³ Xianren cai zhi tu 仙人採芝圖 (Illustrazioni per raccogliere i *zhi*, per gli Immortali), cit. in *Taiping yulan* 太平御覽 (Enciclopedia Imperiale dell'epoca Taiping), cap. 986, 3b-5a, cit. in Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, 119, 237.

⁴ Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, 168, 199, 200.

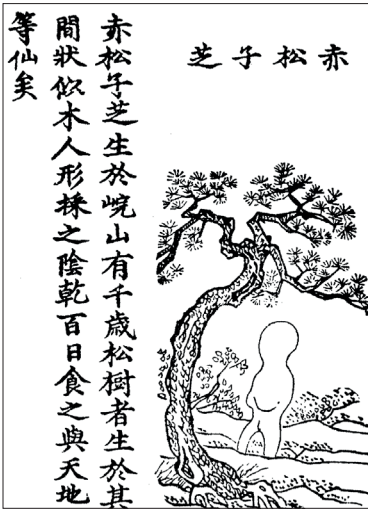


Figure 3 Zhi Chi Songzi
(chi songzi zhi, DZ 1406, p. 15b)

Figure 4 Zhi che allontana gli influssi
(pijingzhi, DZ 1406, p. 55b)

Figure 5 Zhi del Gelo celeste
(tianhanzhi, DZ 1406, p. 56a)

Figure 6 Zhi purpureo
(zizhi, DZ 1406, p. 40a)

茯苓芝。茯苓芝以冬至日生兔絲下狀似牛蹄黑色味甘食之令人千里外見物壽萬年仙矣。

Il *Pachyma cocos* (*fuling* 茯苓) cresce al solstizio d'inverno sotto un albero di *Cuscuta Japonica* e ha l'aspetto di due zoccoli di bovino. È di colore nero e di sapore dolce. Chi lo mangia potrà sviluppare la vista e vedere fino a una distanza di mille *li*; otterrà una longevità di diecimila anni e infine diverrà un Immortale. [fig. 7]

金精芝。金精芝味甘木刀採食之千歲仙矣陰乾百日食之五段似火焰起朱色一朱蓋朱莖一蓋如初生月經青色。

Il 'zhi Essenza del Metallo' (*jinjingzhi* 金精芝) è dolce e si presenta come un gruppo di sette funghi: cinque simili a fiamme di colore vermiglio, due simili a funghi (uno rosso e uno con il cappello verde dalla forma di luna crescente). [fig. 8]

左神芝。左神芝黑蓋反向天白莖有女人守之飲中露二千年生於名山之中。

Il 'zhi dello Spirito di sinistra' (*zuoshen zhi* 左神芝) cresce nel cuore delle Montagne sacre, ha il cappello nero rivolto verso il cielo e il gambo bianco, a sinistra è affiancato da una donna che lo custodisce. Chi beve la rugiada che esso contiene vivrà duemila anni. [fig. 9]⁵

Chi si nutre di queste sostanze diviene leggero e riesce a vivere a lungo e infine, in taluni casi, a volare sino alle nuvole divenendo un Immortale divino (*shenxian* 神仙).

3 I zhi secondo Ge Hong 葛洪

In voga, secondo la tradizione, già all'inizio del III sec. a.C., queste teorie furono discusse e criticate da Wang Chong 王充 (25-100), uno dei pensatori più originali della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.). A suo dire le teorie secondo cui la quiete interiore e l'assenza di desiderio, unite all'assunzione di energia naturale (*qi* 氣) e di droghe naturali, conducevano all'immortalità, erano prive di fondamento giacché l'essere umano, così come animali e piante, vive e muore prescindendo da stato d'animo e desideri. Quanto all'assunzione di energia vitale (*qi*) e di droghe naturali, essi non nutrono il corpo, ma posso-

⁵ DZ 1406: 21b, 30a, 62a; vedi Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, 131, 148, 212. Le immagini sono riprodotte in Cadonna, «Taishang lingbao», 770, dalla ristampa del *Daozang* del 1598 (courtesy of the Bibliothèque nationale de France, Chinois 9546/1378).



Figure 7 *Pachyma cocos*
(*fuling*, DZ 1406, p. 21b)



Figure 8 Zhi Essenza del Metallo
(*Jinjingzhi*, DZ 1406, p. 62a)



Figure 9 Zhi dello Spirito di sinistra
(*Zuoshenzhi*, DZ 1406, p. 30a)

no produrre effetti devastanti, come intossicazione e allucinazione. Tuttavia, Wang non confutava gli effetti benefici di un'assunzione moderata di erbe e sostanze medicinali nel curare le malattie e ristabilire uno stato di benessere naturale, sostenendo che con l'assunzione di droghe naturali si allontanano le centinaia di malattie; di conseguenza, il corpo diviene leggero e il suo *qi* si fortifica, proprio com'è nella natura originaria dell'uomo. Se l'uomo assume queste sostanze naturali, secondo Wang Chong, sicuramente otterrà effetti benefici e il suo corpo diverrà leggero, ma le teorie relative all'immortalità sono irrazionali.⁶

In realtà tali teorie erano molto popolari presso i circoli letterari taoisti e, nel corso dei secoli, furono sistematizzate, in particolare a partire dal IV secolo, da un letterato del regno Wu, nella Cina meridionale. Nato a Jurong 句容, nell'attuale provincia del Jiangsu, Ge Hong 葛洪 (283-343/63) era un erudito della dinastia Jin orientale (317-420), un membro di una famiglia aristocratica del regno di Wu. Suo prozio, Ge Xuan 葛玄, era Maestro di arti esoteriche, aveva ricevuto i testi rivelati della tradizione Shangqing. Suo padre, Ge Ti 葛悌, ricoprì cariche importanti sotto il Regno di Wu e in seguito anche della dinastia Jin. Avendo studiato sotto la guida del Maestro Zheng Yin 鄭隱, un letterato specializzato nei classici e nelle arti esoteriche, un maestro del *dao*, era versato nella storia e nella filosofia, scriveva poesie e composizioni letterarie. Zheng Yin consentiva il graduale accesso alle scritture sacre solo dopo aver testato l'affidabilità dei suoi allievi. Da lui Ge Hong ricevette la trasmissione di testi importanti quali le scritture alchemiche della tradizione della Grande purezza e *Le scritture esoteriche dei Tre Sovrani* (*Sanhuang wen* 三皇文).

Ebbe così accesso ai testi sacri relativi alla longevità e all'immortalità, si dedicò all'astronomia e all'astrologia, alla matematica e alla divinazione. Il suo spirito eclettico è evidente nella sua opera: a suo dire, una condizione necessaria per conseguire l'immortalità è una condotta ispirata a virtù cardinali confuciane quali lealtà (*zhong* 忠), pietà filiale (*xiao* 孝), umanità (*ren* 仁) e fiducia (*xin* 信).⁷ L'opera principale a lui attribuita, *Il Maestro che abbraccia la semplicità* (*Baopuzi* 抱樸子), in particolare i capitoli interni (*neipian* 內篇), sono una fonte essenziale per lo studio di pratiche, concetti, credenze della tradizione taoista.⁸

Il fulcro delle riflessioni e degli insegnamenti di Ge Hong sono le pratiche dietetiche, ovvero, nella definizione di Robert F. Campany,

⁶ *Lunheng jiaoshi*, cap. 2, 59-66.

⁷ *Baopuzi xinyi*, cap. 3, 80.

⁸ Sul concetto di immortalità nel *Baopuzi* si veda Pregadio, «Seeking Immortality». Sul significato politico dei capitoli interni e sull'interlocuzione con un ipotetico interlocutore confuciano, si veda anche Puett, «Human, Spirits and Sages».

«salvation by ingestion», laddove *ingestion* si riferisce all'assunzione di tutto ciò che viene assorbito dal corpo, tenendo in considerazione anche ciò che va evitato. Ciò che deve essere ingerito, attraverso un'alimentazione a base di sostanze del regno vegetale, minerale e talvolta animale, è sostanzialmente l'energia vitale che possiamo trovare in tre stati: a) in sostanze in cui si trova già in uno stato concentrato e raffinato, come ad esempio in alcune piante e minerali; b) in prodotti in cui viene raffinata, come in composti preparati dall'adepto; c) nello stesso respiro che fluisce dentro di noi, che si raffina e concentra nel nostro corpo.⁹

In sintesi, si tratta dell'assunzione di sostanze che sono frutto ed essenza della trasformazione ciclica e raffinamento dell'energia vitale che si trova in natura: tale assunzione produce effetti benefici su di noi sino ad allungare la vita e, infine, se lo desideriamo, a trasformarci in Immortali.

Ge Hong non esorta a sospendere necessariamente il nutrimento ordinario a base di cereali (*duangu* 斷穀), nondimeno ritiene che l'assunzione di sostanze vegetali e minerali - erano ammessi anche alcuni ingredienti del regno animale - produca effetti benefici. Le proprietà straordinarie di molte sostanze naturali sono attribuibili ad origini mitologiche, animistiche e cosmologiche, come ad esempio il collegamento con l'essenza delle costellazioni. Lo pneuma di alcune piante sale verso il cielo della Grande Purezza, lì si raffina e produce un'essenza che, trasformata in pura armonia, si coagula con la brezza e la rugiada, si diffonde e penetra nelle nuvole e attraverso le nuvole raggiunge i monti dove viene custodito.

Le principali sostanze che conferiscono l'immortalità sono l'oro e il cinabro, o, più precisamente, il Liquore d'oro (*jinye* 金液) e l'Elisir della trasformazione ciclica (*huandan* 還丹). Nell'antichità soltanto gli Immortali erano in grado di preparare sublimi elisir, per i quali era fondamentale seguire le istruzioni dei *Libri degli Immortali* e disporre di ingenti risorse economiche per acquistare gli ingredienti necessari. Chi, come Ge Hong, pur avendo i testi non possedeva i mezzi per acquistare tali ingredienti, si sarebbe potuto dedicare alle droghe di ordine minore, anche se i benefici sarebbero stati inferiori, efficaci per ottenere benessere e per la longevità corporea.

Le decine di migliaia di droghe naturali (*wanyao* 萬藥), se ingerite, conferiscono una longevità plurisecolare, ma non consentono di ascendere al cielo e divenire Immortali. Soltanto alcuni *zhi*, quelli che crescono sulle rocce o lungo i pendii delle Montagne Sacre, consentono di raggiungere la condizione di Immortale. Ingerendoli dopo averli essiccati all'ombra, ci si nutre di sostanze che rendono Immortali, come l'oro, il cinabro e il realgàr. Ge Hong annoverava gli Eli-

⁹ Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth*, 21-4.

sir ottenuti dall'oro e dal cinabro come droghe per eccellenza e, fra quelle di tipo superiore, i cinque tipi di *zhi* (*wuzhi* 五芝), il cinabro, la giada bianca, la malachite, il realgàr, l'orpimento, la mica e l'ematite. Le droghe naturali di tipo superiore, infatti, conferiscono al corpo tranquillità, estendono la durata della vita, consentono di levarsi in volo come divinità celesti (*tianshen* 天神), di vagare ovunque e di assoggettare le migliaia di numi (*wanling* 萬靈).¹⁰

I cinque tipi di *zhi*, spiega Ge Hong, corrispondono a cinque categorie distinte: quelli che hanno l'aspetto di pietra, quelli che hanno l'aspetto di alberi, quelli che hanno l'aspetto di piante, quelli che hanno l'aspetto di animali e quelli che hanno l'aspetto di funghi. Ciascun tipo comprende un centinaio di specie diverse:

石芝者，石象芝生於海隅名山及島嶼之注，有積石者。其狀如肉象，有頭尾四足者，良似生物也。附於大石，喜在高岫險峻之地。

Tra le escrescenze che hanno l'aspetto di pietra, quella che ha il nome di Elefante di pietra nasce sulle montagne famose nei pressi del mare, o lungo le coste delle isole su cui si trovano formazioni rocciose. Ha una forma simile a un vero elefante, con la testa, la coda e le quattro zampe, ed è davvero simile a un essere vivente. Si attacca alle grandi rocce e preferisce le zone elevate e impervie.¹¹

Queste escrescenze straordinarie della natura si rendono visibili solo a chi avrà compiuto i riti di purificazione e avrà utilizzato i 'Cinque talismani del Tesoro sublime di Laozi per il ritiro sulle montagne' (*Laozi ru shan Lingbao wufu* 老子入山靈寶五符).

Crescono spontaneamente ma, come possiamo leggere in un testo che illustra i metodi di coltivazione dei *zhi*, possono anche essere piantate nel terreno. Seguendo i riti legati al ciclo delle stagioni si piantano nel terreno il cinabro, l'oro, la malachite e il realgàr; in seguito avviene la combustione da cui si sprigionano 'gli effluvi puri del cielo e della terra' (*tiandi zhi shunqi* 天地之淳氣). Le migliaia di droghe naturali, se ingerite, possono conferire la longevità fino a parecchie centinaia d'anni, ma non consentono di diventare Immortali, ovvero esseri straordinari capaci di salire in cielo e unirsi agli spiriti celesti. I 'funghi' *zhi* crescono presso pure acque sorgive e ai piedi di alberi e rocce delle Montagne Sacre, sono pregni delle essenze dei monti, dei fiumi, delle piante e della terra, sono superiori alle erbe comuni.

¹⁰ *Baopuzi xinyi*, cap. 11, 263-4.

¹¹ *Baopuzi xinyi*, cap. 11, 267, trad. in Pregadio, *Le medicine della grande purezza*, 59-60.

A proposito dei 'funghi' zhi, recita il *Baopuzi*:

菌芝，或生深山之中，或生大木之下，或生泉水之側。其狀或如宮室，或如車馬，或如龍虎，或如人形，或如飛鳥，五色無常。亦百二十種，自有圖也。皆當禹步往采取之。刻以骨刀，陰乾末服方寸匕，令人昇仙。中者數千歲。

Le escrescenze che hanno aspetto di funghi crescono nelle profondità delle montagne, oppure ai piedi dei grandi alberi, o ai margini di sorgenti d'acqua. Possono essere di forma simile a palazzi e case, a carri tirati da cavalli, a draghi e a tigri, a esseri umani e ad uccelli. Ve ne sono di tutti i Cinque colori. Ne esistono centoventi tipi, di ognuno dei quali vi sono illustrazioni. Queste escrescenze devono essere raccolte procedendo sul passo di Yu, e vanno staccate con un coltello d'osso. Lasciandole essiccare all'ombra, polverizzandole e ingerendone un cucchiaino esse faranno ascendere al Cielo come Immortali. Ingerendo quelle di tipo intermedio si otterranno molte migliaia di anni di vita.¹²

Questo brano, tratto dal capitolo undicesimo de *Il maestro che abbraccia la semplicità*, evoca il *Catalogo di zhi, una scrittura Taishang Lingbao*, che descrive nelle pagine iniziali proprio i zhi dei Cinque Colori, dei Cinque Imperatori e delle Cinque Direzioni corrispondenti ai Cinque Elementi o Cinque Fasi (*wuxing* 五行). Come abbiamo visto, l'opera include una raccolta di 127 illustrazioni, ognuna corredata da un breve testo. Il testo è caratterizzato da formule relative alle proprietà dei zhi, ai luoghi in cui crescono, alle modalità e alle qualità di assunzione, agli effetti prodotti dalla loro assunzione, la longevità e la condizione di immortale.

Chi li ingerisce, secondo Ge Hong, non necessariamente diventa un Immortale; soltanto quelli che derivano dalla condensazione in superficie di cinabro, oro, malachite e realgà, consentono di ottenere lo stato di Immortale, una condizione raggiungibile solo da chi avrà sviluppato il potere che permea la sfera divina (*zhi de gan shen* 至德感神). A cosa si riferiva Ge Hong? Qual era questo potere e come ottenerlo?

Il potere degli Immortali consiste innanzitutto nella possibilità di trasformarsi in esseri e oggetti diversi, essere privi di segni d'invecchiamento, possedere doti straordinarie, come la capacità di convogliare e utilizzare le energie della natura per controllare persone, oggetti, animali, nonché la capacità di curare le malattie e di prevedere il futuro. Tutto ciò deriva innanzitutto dall'agire sulla propria persona, trasformandosi e rinnovandosi continuamente, raffinando costantemen-

¹² *Baopuzi xinyi*, cap. 11, 278.

te se stessi e rendendosi longevi.¹³ Come suggestivamente illustrato da Fabrizio Pregadio, le fonti derivanti dalle varie tradizioni taoiste dimostrano come in effetti gli adepti taoisti non ambivano a raggiungere l'immortalità nel proprio corpo fisico ma, al contrario, cercavano di utilizzare il proprio corpo per generare un nuovo essere (*shen* 身) non vulnerabile alla realtà della morte.¹⁴ Il segreto dell'immortalità si basava proprio sul potere della trasformazione ciclica, come se il corpo fosse una fornace alchemica che si rigenera continuamente.

Gli uomini che non avranno raggiunto questa condizione potranno anche calpestarli ma non li vedranno, o se li vedranno non riusciranno a raccogliergli e a cibarsene. I *zhi* derivanti da queste sostanze minerali sono: il *zhi* verde che proviene dalla malachite, il *zhi* rosso che proviene dal cinabro, il *zhi* giallo che proviene dall'oro e infine il *zhi* purpureo che proviene dal realgàr.

I poteri per divenire Immortali si ottengono seguendo le prescrizioni rituali per ottenere la virtù divina, ma anche quando, dopo averli raccolti, trattati e ingeriti, li si interiorizzerà elaborandoli come in una fornace alchemica: le essenze vitali dentro di noi saliranno verso l'alto e se ne trarrà un gran beneficio.¹⁵

Ad esempio il '*zhi* purpureo' (*zizhi* 紫芝) nasce per opera della combustione del realgàr piantato nel terreno nonché per effetto dell'unione di un soffio purpureo con una nube nera che si manifesta in corrispondenza del luogo in cui è stato piantato il realgàr. Gli effetti benefici dell'assunzione del fungo purpureo sono molteplici: i vecchi torneranno ad essere bambini, le donne potranno mangiare questo fungo, divenire longeve e diventare eterne come il cielo e la terra. Se saranno colpite con un pugnale, la lama non penetrerà nel loro corpo, il fuoco non le brucerà e l'acqua non le bagnerà.¹⁶

Il *zhi* purpureo è descritto e raffigurato nel *Catalogo dei zhi* come simile alla testa di un uomo, dal sapore piccante: conferisce perspicacia, leggerezza e immortalità (*busi* 不死); in un altro caso, come un fungo dal cappello e il gambo bianchi e l'interno giallo, simile alla luna: conferisce luminosità e il dono della trascendenza (*xian* 仙).¹⁷ Sono il prodotto dell'opera umana, frutto dell'unione alchemica di essenze ed effluvi della natura, del cielo e della terra [fig. 10].

Sull'opera umana per ottenere le droghe dell'immortalità si era espresso Ge Hong nel terzo capitolo del *Baopuzi*. A suo dire:

13 Pregadio, «Which is the Daoist Immortal Body?», 385; Penny, «Immortality and Transcendence».

14 Pregadio, «Which is the Daoist Immortal Body?», 386.

15 *Zhong zhicao fa* 種芝草法 (Metodi di coltivazione dei *zhi*), DZ 933: 1-5.

16 DZ 933; cf. Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, 245.

17 DZ 1406: 40a, 44a; vedi Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, 168, 176. Altri *zhi* purpurei sono descritti nel testo, DZ 1406: 47, 48, 49.



Figure 10 Zhi purpureo (Zizhi, DZ 1406, p. 44a)

夫陶冶造化，莫靈於人。故達其淺者，則能役用萬物，得其深者，則能長生久視。知上藥之延命，故服其藥物以求仙。

Nel forgiare, creare, trasformare, nulla è più illuminato dell'essere umano, pertanto se egli riesce a utilizzare l'ingegno umano a un livello superficiale potrà sfruttare le diecimila manifestazioni della natura a proprio beneficio, se invece riesce a sfruttarlo a un livello più profondo, potrà ottenere longevità e chiaroveggenza. Se conosce le migliori droghe per allungare la vita, le assumerà per ottenere il dono della trascendenza (服其藥物以求仙).¹⁸

Secondo Ge Hong non vi è nulla di naturale nella longevità degli esseri umani, la longevità è frutto dell'artificio di coloro che sono riusciti ad appropriarsi di conoscenze, tecniche e sostanze che consentono di allungare la vita. Ad esempio, essi hanno scoperto che alcune sostanze naturali allungano la vita, pertanto hanno iniziato ad assumerle, alla ricerca dell'immortalità. Oppure, sapendo che la tartaruga e la gru sono longeve, hanno iniziato ad imitare i loro movimenti per aumentare gli anni della loro vita. Gli uomini dotati di saggezza e lungimiranza, possono praticare le arti di Peng Zu 彭祖 e di Laozi 老子 e conseguire così i medesimi risultati. Anche Peng Zu e Laozi erano uomini normali, non appartenevano ad una categoria speciale, né erano dotati di poteri straordinari, ottennero la longevità con la pratica. Ge Hong sostiene che, oltre alla tartaruga e alla gru, vi sono molte altre creature longeve dotate di sagacia, tuttavia queste si nascondono in luoghi arcani, raramente si vedono. Queste creature possono conseguire una longevità di centinaia e migliaia di anni. Alcune assomigliano a buoi, capre, cani, altre ad esseri umani. Dopo centinaia di anni possono subire una metamorfosi e diventare animali diversi, uccelli o animali divini.¹⁹

Inoltre, se raccolte e assunte secondo precise prescrizioni, consentono di diventare eterni e infine diventare un Immortale.

4 Conclusioni

L'immortalità può essere raggiunta da chiunque in questo mondo attraverso una longevità di migliaia di anni oppure con la trascendenza, astraendosi dalla vita quotidiana e acquisendo i poteri straordinari degli Immortali. Sta all'adepto decidere quale via perseguire. Per visualizzare i *zhi* è opportuno compiere sacrifici con carne essicata e vino per propiziarsi le divinità, emulare il passo del sovrano mitologico Yu, trattenere il respiro per visualizzare i *zhi* e gli spiri-

¹⁸ *Baopuzi xinyi*, cap. 3, 57.

¹⁹ *Baopuzi xinyi*, cap. 3, 58-60.

ti che li proteggono. Secondo Michael Strickmann all'origine di questa pratica vi era un uso rituale di alcune specie allucinogene, legato all'assunzione delle sostanze tossiche che contenevano. Da stati di alterazione psicofisica prodotti da esercizi respiratori e dall'assunzione di tali sostanze discendevano anche le fantastiche e irreali raffigurazioni dell'iconografia taoista.²⁰

Così, seguendo le orme della saggezza taoista, il prof. Cadonna mi indirizzava a tali studi e riflessioni, avendo colto e trasmesso ai suoi allievi il senso più arcano e profondo di testi semplici nei contenuti ma pregni di saggezza, creatività, immaginazione e sacralità.

Abbreviazioni

DZ *Daozang* 道藏. Numerazione secondo Schipper, K.M.; Verellen, F. (eds). *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 2004.

Bibliografia

- Baopuzi xinyi* 抱樸子新譯 (Nuova traduzione del *Baopuzi*). Taipei: Sanmin, 2001.
- Cadonna, A. «Taishang lingbao zhicao pin 太上靈寶芝草品». Schipper, K.M.; Verellen, F. (eds), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, vol. 2. Chicago (IL): The University of Chicago Press, 2004, 770-1.
- Campany, R.F. *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley (CA): University of California Press, 2002.
- Lippiello, T. *Le droghe dell'immortalità nell'antichità cinese e il Taishang Lingbao zhicao pin 太上靈寶芝草品*. Venezia: Cafoscarina, 2007.
- Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 (Collazione e note del *Lunheng*). Beijing: Zhonghua shuju, 1990.
- Penny, B. «Immortality and Transcendence». Kohn, L. (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, 109-33.
- Pregadio, F. *Le medicine della grande purezza. Dal "Pao-p'u tzu nei p'ien"*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1987.
- Pregadio, F. «Seeking Immortality in Ge Hong's Baopuzi Neipian». Chai, D. (ed.), *Dao Companion to Xuanxue* 玄學. Cham: Springer Nature Switzerland, 2020, 427-56.
- Pregadio, F. «Which Is the Daoist Immortal Body?». *Micrologus*, 26, 2018, 385-407.
- Puett, M. «Human, Spirits and Sages in Chinese Late Antiquity. Ge Hong's Master Who Embraces Simplicity (*Baopuzi*)». *Extrême Orient-Extrême Occident*, 29, 2007, 37-70.
- Strickmann, M. «Notes on Mushroom Cult in Ancient China». Paper presented at the fourth *Journée des Orientalistes Belges*. Gent: Rijkuniversiteit, 1996.

²⁰ Strickmann, «Notes on Mushroom Cult».

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Come in alto, così in basso. La corrispondenza tra paesaggio e stelle dell'Orsa Maggiore nei primi due capitoli dello *Hanlongjing* 撼龍經

Maurizio Paolillo

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia

Abstract This contribution is focused on a translation of the first two chapters of *Hanlongjing* 撼龍經, one of the *fengshui* classical texts belonging to the School of Forms, attributed to Yang Yunsong and dating back to the 10th century. The first part of this short study tries to shed some light on some interesting features of this source: the notion of dragon *qi* 氣 veins shaping on large scale the topography of China, and defining on little scale the *fengshui* nature of a site; and the correspondence between mountainous reliefs forms and the stars of Ursa Major's Northern Dipper (*Beidou* 北斗).

Keywords Fengshui. Geography. Astronomy. Hanlongjing. Northern Dipper. Beidou. Yang Yunsong.

Sommario 1 La fonte e il suo presunto autore. – 2 Il contenuto. Il paesaggio-drago e la correlazione con gli astri. – 3 Il testo.

在天成象，在地成形。
In Cielo si compiono le Immagini, in Terra si compiono le Forme (*Zhouyi*).¹

1 La fonte e il suo presunto autore

La geomanzia cinese (*fengshui* 風水) si formò gradualmente nel periodo compreso tra l'inizio del periodo imperiale (221 a.C.) e la dinastia Tang (619-907), sulla base di un complesso di teorie e di pratiche fondate sulla cosmologia correlativa e sul *qi* 氣, energia sottile che percorre e vivifica il paesaggio. Suo obiettivo era l'individuazione di siti ideali per l'edificazione di un'architettura dei vivi (dimore Yang, *yangzhai* 陽宅) o dei defunti (dimore Yin, *yingzhai* 陰宅).²

Il testo noto a partire almeno dalla fine dell'epoca Ming (1368-1644) come *Hanlongjing* 撼龍經 (Scrittura del Drago in movimento; in seguito indicato come HLJ) costituisce una delle principali fonti di riferimento della corrente di *fengshui* nota come *Xingshi jia* 形勢家 (Scuola delle Forme e delle Configurazioni), o *Jiangxi zhi fa* 江西之法 (Metodo del Jiangxi).³ La diffusione regionale della Scuola è supportata da diversi riferimenti testuali, ed è databile al periodo compreso tra le Cinque Dinastie (907-960) e l'inizio della dinastia Bei Song (960-1127), quindi al X secolo; l'altra tradizione geomantica, denominata *Fangwei jia* 方位家 (Scuola delle Direzioni), o *Zongmiao zhi fa* 宗廟之法 (Metodo del Tempio Ancestrale), sarebbe emersa in epoca successiva, nell'XI secolo.⁴

Nello HLJ appaiono per la prima volta due aspetti rilevanti, esposti nelle prime due sezioni dell'opera, che sono oggetto della traduzione che segue: la lettura del paesaggio attraverso il riconoscimento delle venature del Drago (*longmai* 龍脈), e il rapporto simbolico tra le forme dei rilievi e le stelle dell'Orsa Maggiore (detta Moggio del Nord, *Beidou* 北斗).

1 Questo contributo riprende una ricerca da me svolta nel 1992-93 sullo *Hanlongjing*, nel quadro di un corso DEA diretto da Catherine Despeux all'INALCO di Parigi. Il *fengshui* era stato oggetto nel 1990 della mia tesi di laurea, diretta da Alfredo Cadonna, il quale mi incitò successivamente a intraprendere la via della ricerca, favorendo i contatti con l'istituzione parigina attraverso Monica Esposito, sinologa e amica scomparsa nel 2011. Riprendere questo testo classico è davvero un ritorno alla fonte di quella passione per la ricerca, per la quale sarò sempre debitore ad Alfredo.

2 Sull'evoluzione storica del *fengshui*, cf. Paolillo, *Il fengshui*. Il termine *zhai* 宅 sembra apparire in ambito geomantico per la prima volta con lo *Huangdi zhaijing* 黃帝宅經, testo probabilmente del tardo periodo Tang, in cui ricopre il duplice significato di 'abitazione' e di 'sito'.

3 L'edizione più antica dello HLJ oggi esistente appare essere quella presente nella raccolta di testi geomantici *Dili daquan* 地理大全, curata da Li Guomu 李國木 nell'era Chongzhen (1628-44) della dinastia Ming.

4 Cf. Paolillo, «Il problema delle fonti»; *La lingua delle montagne e delle acque*.

Entrambe le scuole di *fengshui* sono sempre state ricollegate ad un testo capostipite: lo *Zangshu* 葬書 (Libro delle Sepolture), attribuito a Guo Pu 郭璞 (276-324), erudito esperto in arti cosmologiche, filologo e poeta.

Allo *Zangshu* chi scrive ha dedicato uno studio specifico;⁵ qui basterà sottolineare che il testo, dall'attribuzione peraltro probabilmente spuria, in realtà presenta un quadro teorico del tutto in linea con i contenuti della Scuola del Jiangxi. In effetti, secondo alcune fonti, esso avrebbe fatto parte dei 'testi segreti' che il fondatore della Scuola, Yang Yunsong 楊筠松, avrebbe sottratto alla capitale Chang'an, per poi servirsene presumibilmente quando fondò nel Jiangxi la linea di trasmissione del suo insegnamento. Una delle edizioni dello *Zangshu* sarebbe appartenuta alla famiglia di Liu Jiangdong 劉江東, personaggio citato nelle cronache locali del Jiangxi, il quale farebbe parte dei primi discepoli di Yang Yunsong.⁶

La lettura e l'interpretazione del paesaggio nello *Zangshu* sono evidenti in questo brano:

陰陽之氣。噫而為風。升而為雲。降而為雨。行乎地中。而為生氣。夫土者。氣之體。有土。斯有氣。氣者。水之母。有氣。斯有水。[...] 夫。氣行乎地中。其行也。因地之勢。其聚也。因勢之止。[...] 地勢原脈。山勢原骨。委蛇東西。或為南北。千尺為勢。百尺為形。勢來形止。是謂全氣。全氣之地。當葬其止。

Il *qi* Yin e Yang eruttando produce il vento, ascendendo produce le nubi; discendendo produce la pioggia, scorrendo nella terra produce il *qi* vitale. Il terreno è la struttura materiale del *qi*. Se c'è il terreno, allora ci sarà il *qi*. Il *qi* è la madre dell'acqua; se c'è il *qi*, allora ci sarà l'acqua [...]. Infatti, il *qi* fluisce nella Terra: quando scorre, esso si conforma alle configurazioni della Terra; quando si raccoglie, esso si conforma all'arresto delle configurazioni [...]. Le configurazioni della terra (qui intesa nel senso generico di forme non rocciose) hanno come origine le venature, le configurazioni delle montagne hanno come origine l'ossatura. Esse si contorcono serpeggiando da est a ovest, o da sud a nord. Ciò che è a mille piedi è una configurazione, ciò che è a cento piedi è una forma. Laddove le configurazioni giungono e le forme si arrestano, questo è detto il *qi* completo. In un sito dal *qi* completo, si dovrà seppellire in questo [punto di] arresto.⁷

5 Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*.

6 Considerazioni sull'attribuzione a Guo Pu e sulla storia editoriale del testo sono esposte in Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 73-6, 105-8.

7 Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 115-18.

Una buona parte del vocabolario 'tecnico' presente nel passo citato si ritrova nello HLJ, il cui presunto autore Yang Yunsong è una figura storicamente nebulosa, dagli insufficienti riferimenti storiografici. Yang sarebbe nato a Douzhou, nell'attuale provincia del Guangdong; il suo nome personale era Yi 益. Durante il regno dell'imperatore Xizong (periodo di regno: 873-88), avrebbe avuto alla capitale Chang'an la responsabilità delle osservazioni celesti e geomantiche (*zhang ling-tai dili* 掌靈臺地理), giungendo come funzionario alla carica di Gran Maestro di Palazzo dal Sigillo d'Oro e dal Nastro Purpureo (*guan zhi jinzi guanglu dafu* 官至金紫光祿大夫). Fuggito durante i tumulti causati dalla ribellione di Huang Chao nell'881, dopo essersi sottoposto alla tonsura si sarebbe rifugiato sul mitico Monte Kunlun, per poi giungere a Qianzhou (sito noto oggi come Ganzhou), nel Jiangxi, 'marciando sul Drago' (*duan fa ru Kunlun shan bu long hou zhi Qianzhou* 斷髮入崑崙山步龍後至虔州). Nella regione avrebbe comunicato ad alcuni discepoli la sua sapienza, forse affidandosi unicamente alla trasmissione orale. Sarebbe infine morto a Yudu, intorno al 900, e i posteri lo avrebbero ricordato come Yang Jiupin 杨救贫, *Jiupin xianren* 救贫仙人, o Yang Gong 杨公.⁸

Sull'origine del testo, alla fine del periodo Qing il letterato Li Wentian 李文田 (1834-95) espose le sue considerazioni nell'introduzione all'edizione dello HLJ contenuta nel *Zhifu zhai congshu* 知服齋叢書, che chi scrive ha adottato per la traduzione che segue. Egli rilevò che, nel trattato bibliografico *Zhizhai shulu jieti* 直齋書錄解題, opera di Chen Zhensun 陳振孫 (1179-ca 1261) composta durante i Nan Song (1127-1279), comparivano senza attribuzione due opere: lo *Yilongjing*

⁸ Esistono due versioni della storia di Yang Yunsong: la prima è riportata nel *Dili zhengzong* 地理正宗, opera oggi scomparsa (presente nella sezione bibliografica del *Mingshi* 明史, 2444), ma con numerosi brani citati nell'enciclopedia imperiale Qing *Qinding gujin tushu jicheng* 欽定古今圖書集成 (s.v. *kanyu* 堪輿). La seconda compare nella gazzetta locale del Jiangxi (*Jiangxi tongzhi* 江西通志), tarda raccolta di epoca Qing che, per la parte relativa a Yang, riprende gli accenni della gazzetta locale di Ganzhou 贛州, risalente alla prima metà del XVI secolo. La disparità più rilevante tra le due fonti è rappresentata dal fatto che la prima attribuisce a Yang la composizione di alcune opere, tra cui lo HLJ, mentre la seconda sottolinea che egli si sarebbe affidato unicamente alla trasmissione orale per diffondere il suo insegnamento. La storicità di Yang sembra essere rafforzata da alcuni riferimenti alla sua figura presenti in fonti Song, come il *Quyì shuo* 祛疑說 di Chu Yong 儲泳 (ca 1101-65); cf. Paolillo, «Il problema delle fonti», 90-1. Il particolare della tonsura a cui si sottopone Yang, e la presenza nello HLJ del monte Sumeru come origine del Drago che forma il paesaggio cinese, rimandano alla presenza almeno dai Tang di monaci buddhisti esperti in *fengshui*, o nel *dili* 地理, le 'venature della terra': tra essi, il più famoso è Yi Xing 一行 (683-727), noto matematico e astronomo, nonché autore di una teoria topografica che divide la Cina in due domini (*liangjie* 兩戒), sviluppando l'antica teoria della suddivisione delle lande (*fenye* 分野). Si veda Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 38-9. Un'edizione dello HLJ del 1814 (*Yueyatang congshu xuzi* 粵雅堂叢書續集) presenta un commento secondo il quale la teoria del Drago che si dirama dal monte Sumeru ha origine nella concezione indiana che vede il mondo umano come continente-isola meridionale, posta a sud della vetta sacra (san. *Jambudvipa*): cf. Paolillo, «"Vaghe stelle dell'Orsa..."», 133 nota 63.

疑龍經, testo poi attribuito a Yang Yunsong, e il *Bianlongjing* 辨龍經, in cui il carattere *bian* 辨 a suo parere corrispondeva nel significato allo *han* 撼 dello HLJ.⁹

Attraverso la citazione di altre fonti, come il *Faweilun* 法微論 di Cai Yuanding 蔡元定 (1135-98), in cui compare un accenno allo 'HLJ del Duca Yang', e una frase sul 'Drago in movimento' (*hanlong* 撼龍) che oggi si ritrova nello *Yilongjing*, l'erudito Qing giunse alla conclusione che lo HLJ era stato rimaneggiato dopo il periodo Song:

In origine, il *Bianlong* (*jing*) e lo *Yilong* (*jing*) erano divisi in due capitoli. Forse sotto i Song se ne fece un unico testo, che fu chiamato *Hanlong* (*jing*). Dopodiché, la prima parte fu denominata *Hanlong* (*jing*), e la seconda di nuovo *Yilong* (*jing*).¹⁰

Attraverso la terminologia topografica e amministrativa presente nello HLJ, Li Wentian respinse infine la teoria corrente su una sua composizione in epoca Tang, indicando i Tang posteriori (923-37) come periodo in cui l'opera aveva iniziato a circolare.¹¹

2 Il contenuto. Il paesaggio-drago e la correlazione con gli astri

Nello HLJ, i maestri di *fengshui* (*fengshui xiansheng* 風水先生) vengono definiti come 'esperti del Drago' (*longjia* 龍家).¹² Come si può rilevare dalla traduzione, nella prima sezione del testo il territorio cinese è rappresentato come animato da un immenso drago, la cui origine è individuata nel Xumi shan, il monte Sumeru, *axis mundi* tradizionale del mondo indiano, che qui sostituisce il monte Kunlun, indice forse di un'influenza della cultura buddhista.¹³ La presenza sottile nel paesaggio della figura del drago, sia pure non su scala così vasta, è peraltro attestata non solo nel già citato *Zangshu* (la cui datazione e l'eventuale anteriorità rispetto allo HLJ costituiscono però un punto dibattuto), ma anche nella biografia del suo presunto autore, Guo Pu.¹⁴

⁹ Lo *Zhizhai shulu jieti* attribuisce peraltro ad uno Yang salvatore dei poveri due testi geomantici, dal titolo non corrispondente ad alcuna opera esistente.

¹⁰ Li Wentian in HLJ, 1b.

¹¹ HLJ, 2a. In Paolillo, «Il problema delle fonti», 94-5, si rileva un passo del testo che attribuisce il titolo di capitale (*jingshi* 京師) a Luoyang. Li Wentian effettuò anche una correzione nell'ordine delle sezioni dello HLJ, premettendo le due parti oggetto della presente traduzione ai capitoli dedicati nello specifico a ciascuno dei nove rilievi corrispondenti alle stelle dell'Orsa.

¹² HLJ, 21b.

¹³ Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*.

¹⁴ Cf. la sua biografia in *Jinshu*, 1909.

Certamente, l'immagine del drago come entità animatrice del paesaggio deve molto alla diffusione capillare di questo simbolo sin dall'epoca pre-imperiale, e può forse in parte essere spiegata attraverso una lettura metaforica, che intravedeva la sua presenza nelle ondulazioni del territorio, segno tangibile del dinamismo universale spesso rappresentato proprio dal drago.¹⁵ In realtà, nello HLJ è palese l'utilizzo di una terminologia 'tecnica', che non si lascia ridurre facilmente nell'ambito di interpretazioni meramente 'fisiche'.

Un esempio è il termine *mai* 脈, definito dal dizionario del I secolo *Shuowen* 說文 come «ciò che distribuisce il sangue attraverso il corpo», e comunemente tradotto come 'vaso sanguigno', o più genericamente 'canale', 'condotto'.¹⁶ La lettura più semplice e immediata, che lo identifica ai corsi d'acqua, è in effetti supportata da riferimenti testuali, dal *Guanzi* 管子 (IV sec. a.C.) al *Bowuzhi* 博物志 (III sec. d.C.).¹⁷

Tuttavia, l'ambiguità di *mai* è ben evidente nella tradizione medica cinese. Nello *Huangdi neijing* 黃帝內經 (II sec. a.C.), i dodici canali cardinali (*shi'er jingmai* 十二經脈) che veicolano il *qi*, e sono collegati ai vari visceri, sono corrispondenti non solo ai dodici fiumi cardinali della Cina (*shi'er jingshui* 十二經水), ma anche alle suddivisioni dell'eclittica e agli asterismi celesti (*duxiu* 度宿).¹⁸ E le fonti classiche ci forniscono altri spunti: dal *Baopuzi* 抱樸子 di Ge Hong 葛洪 (283-343), che cita l'esperto di arti esoteriche Zhang Fang, capace di 'rimpicciolire le venature della Terra' (*suo dimai* 縮地脈), al *Zhengao* 真誥 di Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), in cui un sito è definito infausto per la sepoltura, in quanto presenta le 'venature tagliate' (*duan zang mai* 斷葬脈).¹⁹

Nello HLJ, e in pieno accordo con lo *Zangshu*, si palesa come queste venature non possano essere identificate con i corsi d'acqua: esse sono aspetti essenziali per indagare sia in altura che in piano le vere tracce (*zhenji* 真跡) del drago.

La prima delle due sezioni dello HLJ qui tradotte mostra bene la complessità del vocabolario 'tecnico' del *fengshui*, che troverà ulteriori sviluppi nei testi successivi. Per riconoscere le venature del *qi* celate tra i lineamenti del territorio, essenziali sono qui le configurazioni di rilievi e corsi d'acqua della zona esaminata. Per il testo, il carattere mutevole e cangiante del 'vero drago' non risente tanto degli aspetti quantitativi espressi dalla lontananza dei suoi 'antennati' (i rilievi o catene montuose da cui la venatura ha preso avvio), ma dipende dalle rotture di livello dei lineamenti del paesaggio, dal con-

¹⁵ Su questo punto, cf. Diény, *Le symbolisme du dragon*, 205-51.

¹⁶ Duan, *Shuowen jiezi zhu*, 570a.

¹⁷ Per una rapida rassegna, Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 36.

¹⁸ Ren, *Huangdi neijing zhangju suoyin*, 84, 311-12.

¹⁹ Ge, *Baopuzi*, 67b; *Zhengao jiaoshi*, 541.

tinuo e ritmico ritrarsi e liberarsi (*tuixie* 退卸) della venatura, considerato come un segno di eccellenza e di forza del *qi*.²⁰

Nel punto focale, detto *xue* 穴, 'tana', 'nido', 'cavità', si raccoglie il *qi* vitale: il suo aspetto può essere concavo (al centro del 'palmo della zampa' del drago), o convesso, come un'escrescenza (un 'capezzolo').²¹

Per giungere a identificarlo, più che un'indagine esauriente sui suoi lontani 'antenati' e 'genitori' (*zuzong fumu* 祖宗父母), si rende necessaria un'analisi dell'area circostante, in cui le configurazioni poste ai quattro punti cardinali sono definite Quattro Numi (*sishen* 四神), e corrisponderebbero ai quattro animali cardinali, forme del paesaggio già citate in un passo della biografia di Guan Lu 管輅 (209-55), esperto in tecniche occulte (*fangshi* 方士) del periodo dei Tre Regni.²² Le caratteristiche essenziali del sito ideale sembrano in sintesi essere due: la presenza di un'ininterrotta (ma ricca di elementi mutevoli) linea 'genealogica' di collegamento tra le forme più distanti del territorio e lo scenario paesistico oggetto di analisi ravvicinata, e la necessità di una 'protezione' o 'abbraccio' (questi i termini impiegati) dei rilievi circostanti e delle acque.

Nello HLJ, un secondo aspetto rilevante, senza precedenti testuali attestati, consiste nel rapporto di corrispondenza tra le alture e le stelle del carro dell'Orsa Maggiore (*Beidou* 北斗, 'Moggio del Nord'). Nella parte qui tradotta, si afferma chiaramente: 'attraverso il nome astrale, la vetta acquisisce la propria tipologia' (*feng yi xing ming qu qi lei* 峰以星名取其類). I nove 'picchi-stella' (*xing feng* 星峰) sono definiti con i seguenti nomi:

1. Tanlang 貪狼 (Lupo Avido)
2. Jumen 巨門 (Grande Portale)
3. Lucun 祿存 (Rango preservato)
4. Wenqu 文曲 (Meandro, o Aria, Letterario/a)
5. Lianzhen 廉貞 (Lealtà retta)
6. Wuqu 武曲 (Meandro, o Aria, marziale)
7. Pojun 破軍 (Esercito in rotta)
8. Zuofu 左輔 (Aiutante mancino)
9. Youbi 右弼 (Assistente destro).

Le forme montuose 1, 2, 6, 8 e 9 sono considerate di buon auspicio; quelle 3, 4, 5 e 7 sono infauste. In realtà la tipologia di ogni 'picco-stella' non è monolitica, e la stessa distinzione tra stelle di buono e

²⁰ Un altro termine adottato nello HLJ (16b) è *baohuan* 剝換, 'muta'.

²¹ Secondo studi condotti presso il Mausoleo delle tombe imperiali Qing, lo *xue*, sia pure attraverso le fasi successive di costruzione della camera tombale, mostra questa duplice caratteristica formale di pozzo e di protuberanza. Cf. Paolillo, *Il fengshui*, 77-9. Il termine *xue* indica anche i punti focali del *qi* nell'agopuntura.

²² *Sanguo zhi*, 825.

cattivo auspicio si sfuma nel testo, in cui si sottolinea il rapporto di coesistenza o di derivazione 'genealogica' tra rilievi di natura teoricamente contrapposta.

L'origine della teoria specifica sul rapporto tra tipologie dei rilievi montuosi e le stelle dell'Orsa ci è ignota; i termini che le designano sono peraltro peculiari e piuttosto inusuali, e sembrano collegare il nostro testo a tutta una tradizione più o meno sotterranea, che appare essere espressione degli ambienti misterici dei *fangshi* del periodo medievale, e trova collocazione nell'alveo del Taoismo di epoca Tang, ma anche in una serie di testi contenuti nel canone buddhista cinese, una parte dei quali ha una simile datazione.

Questa serie terminologica è attestata per la prima volta nel grande compendio cosmologico *Wuxing dayi* 五行大義 (inizio del VI secolo).²³ Tra le fonti appena successive, in ambito taoista vanno citati il *Beidou zhifa wuwei jing* 北斗治法武威經 (DZ 870) e il *Tianlao shengguang jing* 天老神光經 (DZ 866), contenuti entrambi nel Canone taoista (DZ) e forse risalenti al VII secolo. Nel Canone buddhista cinese (T) troviamo diversi testi che adottano tale serie di termini, con l'esclusione degli ultimi due, che indicano due stelle 'supplementari', oggetto di particolare attenzione nella tradizione taoista.²⁴

23 Kalinowski, *Cosmologie et divination*, 338-9, 384-5.

24 Tra i testi astrologico-magici, presenti nel canone buddhista, in cui compare la nostra serie stellare, ricordo T nr. 1311, *Fantian huoluo jiuyao* 梵天火羅九曜 (datato alla metà del IX secolo in Kotyk, *Buddhist Astrology*, 202 e attribuito invece all'astronomo Yixing, morto nel 727, in Mollier, *Buddhism and Taoism*, 141) e T nr. 1307, *Beidou qixing yanming jing* 北斗七星延命經 (risalente all'inizio del IX secolo per Kotyk, *Buddhist Astrology*, 203; al periodo Yuan per Franke, «The Taoist Elements», 91-2). Due dei nove nomi attribuiti alle stelle del Moggio nella HLJ sono già presenti nello *Hanshu*, 3168, ma sembrano essere riferiti a un sistema divinatorio senza rapporti con il *fengshui*. La nostra serie terminologica si ritrova anche in manoscritti del tardo periodo Tang ritrovati a Dunhuang; nel manoscritto Pelliot 3810, ad esempio, essa compare in riferimento al concetto di Moggio Yin (*yindou* 隱斗), in un rituale teso ad assicurare l'invisibilità. Si veda Gao, *Zhongguo minsu tanwei*, 136-40. Sulla questione, che sembra collegare la terminologia delle nove stelle ad aspetti di non facile interpretazione della tradizione cosmologica (come i sistemi dei Nove Palazzi *jiugong* 九宮 e del Ciclo Nascosto *dunja* 遁甲), rimando alla trattazione più particolareggiata in Paolillo, «Vaghe stelle dell'Orsa...», in cui si rileva come la più antica allusione testuale ad un *beidou* con nove stelle si trovi in un commento del II secolo allo *Yuanshi* 遠逝, un componimento attribuito a Liu Xiang 劉向 (77-6 a.C.) presente nei *Canti di Chu* (*Chuci* 楚辭). La presenza di un'Orsa con nove stelle potrebbe essere legata a rappresentazioni arcaiche, in cui venivano inclusi due astri, poi allontanati a causa della precessione degli equinozi. La datazione molto remota di tale configurazione stellare (4000-1500 a.C.) potrebbe avere una maggiore credibilità, alla luce di alcune recentissime evidenze archeologiche emerse nel sito di Shuanghuashu (Henan), risalente alla seconda metà del IV millennio a.C., in cui i lineamenti del Carro dell'Orsa sembrano essere evidenziati dalla disposizione di alcuni reperti fittili, e persino la posizione delle due stelle 'supplementari' (a lato della quarta e della sesta stella) si accorda con le fonti di epoca storica. Per una rassegna sul fondamentale ruolo dell'Orsa in ambito taoista, si veda Bianchi, «Le costellazioni dell'Orsa», 141-74.

Da questa congerie di fonti emergono concezioni ben note relative alle stelle dell'Orsa, e al loro ruolo in rituali apotropaiici, o comunque destinati ad assicurare longevità o buona sorte; ma nessun collegamento con le forme del territorio. Fa eccezione solo il già citato *Beidou zhifa wuwei jing*, che oltre a delineare una connessione tra i nostri nomi stellari e le 28 costellazioni *xiu*, stabilisce un legame con le nove province in cui è suddiviso l'ecumene cinese, secondo una tradizione risalente al mitologema che vede protagonista Yu il Grande (*da Yu* 大禹). Riecheggia qui l'antica concezione chiamata *fenye* 分野 (Suddivisione delle Lande), per la quale le nove province in cui Yu aveva suddiviso il territorio cinese nella sua opera di regolamentazione delle acque corrispondevano non solo ai dodici stazionamenti di Giove, ma anche alle stelle dell'Orsa.²⁵

In conclusione, se la correlazione tra parti del territorio e gli astri del Moggio sembra far parte di una tradizione antica, probabilmente antecedente alla sistematizzazione presente nella cosiddetta cosmologia correlativa del periodo dei Regni Combattenti e del primo impero (IV-I secolo a.C.), l'origine del concetto di differenti tipologie di 'picco-stella', legate al *beidou*, resta sconosciuta.²⁶

²⁵ Cf. *Zhouli*, 819b. Il commento al passo rileva che la connessione tra le province e il Moggio appartiene a una tradizione antica. Cf. Pankenier, «Applied Field-Allocation Astrology», 264, in cui si allude a tale correlazione; per considerazioni sulla corrispondenza tra eventi terrestri e configurazioni celesti già dal secondo millennio a.C., Cf. Pankenier, «The Cosmo-Political Background». In Paolillo, «"Vaghe stelle dell'Orsa..."», 135, si sottolinea come nel sistema *fenye* l'accostamento incongruo tra la terza e la quarta stella dell'Orsa e due coppie di province si possa anche spiegare con un'originale serie astrale nonaria.

²⁶ La tradizione geomantica che associa le forme montuose alle nove stelle del Carro dell'Orsa sembra aver convissuto con un'altra correlazione simbolica, che lega cinque tipologie dei rilievi ai cinque pianeti visibili (*wuxing* 五星). Anche nello HLJ ve ne è testimonianza. Tale associazione si estende alle Cinque Fasi (*wuxing* 五行), fondamentale categoria del pensiero cosmologico; ciò permetteva di delineare una genealogia delle forme montuose, attraverso i cosiddetti rapporti di produzione e di prevalenza tra le Fasi, e quindi di determinare l'aspetto fausto o infausto del rilievo specifico in esame.

3 Il testo

總論

Trattazione generale

須彌山是天地骨。中鎮天地為巨物。如人背脊與項梁。生出四肢龍突兀。四肢分出四世界。南北東西為四派。西北崢嶸數萬程。東入三韓隔杳冥。惟有南龍入中國。胎宗孕祖來奇特。

黃河九曲為大腸。川江屈曲為膀胱。分枝擘脈縱橫去。氣血勾連逢水住。大為都邑帝王州。小為郡縣君公侯。其次偏方小鎮市。亦有富貴居其中。

Il Monte Sumeru è l'ossatura del Cielo e della Terra. Stabilizza al centro il Cielo e la Terra, è qualcosa di gigantesco.²⁷

Con spina dorsale e collo collegati come nell'essere umano, il Drago che genera ed estende le sue quattro membra si eleva torreggiante.

Le quattro membra si suddividono e procedono verso i quattro domini; sud, nord, est e ovest costituiscono le quattro diramazioni. A nordovest [giungono al] Kongtong per decine di migliaia di *cheng*, a est fanno ingresso nei San Han, facendo da separazione alle profonde oscurità.²⁸

Solo il Drago Meridionale entra nella Piana Centrale.²⁹ Antenna dell'embrione, avo del feto, fa giungere aspetti straordinari.³⁰

²⁷ Il termine *zhen* 鎮 indicava un piccolo centro urbano, ma qui è sinonimo di 'presare', 'stabilizzare'. Da notare che esso si riferisce in alcune fonti anche alla vetta principale di una regione: concetto già presente nel *Zhouli* 周禮, e perpetuatosi nel tempo. La funzione del Sumeru come *axis mundi*, e al contempo come centro della struttura del cosmo, appartiene tradizionalmente al monte Kunlun, definito come pilastro e centro della Terra in testi della tradizione *chenwei*, come lo *Hetu kuodi xiang* 河圖括地象: cf. Paolillo, «Fiumi, "venature" e stelle», 361.

²⁸ Kongtong 崢嶸 è una vetta situata nella provincia del Gansu, tradizionalmente considerata come il luogo dove avvenne l'incontro tra il mitico Imperatore Giallo (Huangdi 黃帝) e il maestro Guang Chengzi 廣成子. Il carattere *cheng* 程, che di solito indica una misura molto ridotta (un centesimo di pollice *cun*), o è sinonimo di 'distanza', qui pare invece indicativo di una misura ragguardevole. *San Han* 三韓 indicava in origine i tre proto-regni che occupavano la Corea centrale e meridionale tra il I secolo a.C. e il IV d.C.; in seguito fu impiegato per riferirsi ai tre regni di Silla, Baekje e Goguryeo, che si divisero il territorio coreano sino al 668.

²⁹ Il familiare termine *Zhongguo* 中國, sinonimo di Cina, qui è impiegato tradizionalmente in riferimento alla zona geografica corrispondente al medio corso del Fiume Giallo, e alle due capitali storiche, Chang'an e Luoyang.

³⁰ Embrione (*tai* 胎) e Feto (*yun* 孕) si riferiscono a due successivi e finali stati della discesa della venatura di *qi*. Cf. Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 66.

Le nove anse del Fiume Giallo sono le sue interiora, i meandri del Fiume Azzurro nel Sichuan sono la sua vescica.³¹

Si divide in rami e si ripartisce in vene, si dirige in lungo e in largo. Il *qi* e il sangue sono connessi, andando incontro alla residenza delle acque.³²

Quelle grandi costituiscono capitali e capoluoghi, regioni per imperatori e principi; se piccole, costituiscono prefetture e contee, [territori per] signori, duchi e marchesi.

Ad esse inferiori, le aree decentrate, piccoli centri locali; risiedendo lì, nondimeno potranno esserci ricchezza e rango.

大率龍行自有真。星峰磊落是龍身。高山須認星峰起。平地龍行別有名。峰以星名取其類。星辰下照山成形。龍神二字尋山脈。神是精神龍是質。莫道高山方有龍。卻來平地失真蹤。

平地龍從高脈發。高起星峰低落穴。高山既認星峰起。平地兩傍尋水勢。

Come una grande guida procede il Drago, che ha in sé il vero. I picchi-stella in connessione: questi sono il corpo del Drago.

È necessario riconoscere gli alti rilievi; i picchi-stella si elevano. Nelle aree pianeggianti il Drago procede: ha un altro nome.³³

Attraverso il nome astrale, una vetta acquisisce la propria tipologia. Gli astri irradiano luce in basso; le alture prendono forma. Drago e Numinoso sono due termini; si cerchino le venature montuose: il Numinoso è l'essenza spirituale, il Drago è la costituzione sostanziale.³⁴

Non si deve dire che il Drago si trova solo su un'altura elevata e che esso si ritira giungendo a un terreno pianeggiante, facendo perdere le sue vere tracce.

Il drago di pianura segue l'emergere di una venatura elevata; in alto si eleverà il picco-stella, in basso discende il Nido.³⁵

31 Il termine *chuanjiang* 川江 indica il tratto superiore del Fiume Azzurro, che scorre nel territorio del Sichuan e della attuale Municipalità di Chongqing.

32 La coppia *xue* 血 / *qi* 氣, che caratterizza l'essere umano già nello *Huangdi neijing* (sezione *Suwen*), è qui rappresentativa per analogia delle venature del drago che percorre il paesaggio.

33 A giudicare dalle successive parti del testo, sembra che qui si intenda sottolineare la maggiore difficoltà nell'identificare correttamente il Drago nelle zone pianeggianti.

34 Il termine *zhi* 質 indica la sostanza strutturale del territorio, che è interpretabile nei suoi lineamenti.

35 Il Nido *xue* 穴 è il punto terminale in cui si raccoglie il *qi* vitale, caratterizzato da differenti aspetti formali: cf. Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 67-8, 157.

Una volta riconosciuta l'altura elevata, il picco-stella si eleva. Ai due lati dell'area pianeggiante si vada in cerca delle configurazioni delle acque.³⁶

兩水夾處是真龍。枝葉周回中者是。莫令山反枝葉散。山若反兮水散漫。外山百里作羅城。此是平洋龍局段。星峰頓伏落平去。外山隔水來相顧。平中仰掌似凹窠。隱隱微微立丘阜。傾從丘阜覓凹窠。或有勾夾如旋螺。勾夾是案螺是穴。水去明堂聚氣多。

Le due acque giungono al sito: questo è il vero drago. Rami e foglie lo circondano: questo è il centro.³⁷

Non ci sia nulla che faccia volgere indietro la montagna e disperdere rami e foglie. Se la montagna si volgerà indietro, l'acqua si disperderà e scorrerà via.

I rilievi esterni a cento *li* costituiscono il Bastione a Spirale.³⁸ Questa è una parte della disposizione del drago di pianura.

Il picco-stella si inchina discendendo al piano; le alture esterne separano le acque, che giungono osservandosi (= in corrispondenza). Al centro della piana, si volga lo sguardo alla zampa: sarà simile a un nido concavo. Oscuramente e sottilmente, vi si erge un poggio. Si segua obliquamente il poggio per cercare il nido concavo; oppure ci sarà un percorso contorto e [si giungerà] come ad una spirale. Il percorso contorto è il Banco; la spirale è il Nido.³⁹ L'acqua si dirige verso la Sala della Luce, il *qi* che vi si raccoglie è abbondante.⁴⁰

36 Il termine *shi* 勢, 'configurazione' (anche 'aspetto', 'situazione'), indica solitamente una realtà su larga scala, che giunge da lontano nel sito in esame, mentre la 'forma' *xing* 形 è caratterizzata da una scala più ravvicinata e da una certa staticità. Cf. Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 156.

37 Rami e foglie (*zhiye* 枝葉) sono rilievi che sembrano circondare e proteggere il sito.

38 Sul Bastione a Spirale *luocheng* 羅城, alla fine della sezione sul picco-stella *Tanlang* lo HLJ recita: «Il Bastione a Spirale ha proprio l'aspetto delle mura di una città; al suo centro si trova il Drago, e vi si raccoglie il vero *qi*» (羅城恆似城牆勢。龍在城中聚真氣). Il termine, già presente nello *Zangshu*, indica una serie di alture poste di fronte al punto focale *xue*, nel punto di uscita delle acque; sono considerate come mura protettive che mantengono integro il *qi* del sito.

39 Il Banco *an* 案, detto anche *anshan* 案山, è una piccola altura posta di fronte allo *xue*, e funge da supporto alla coagulazione del *qi*. Cf. Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 151.

40 La Sala della Luce *mingtang* 明堂 era secondo le fonti storiche un edificio rituale, costruito sulla base della numerologia tradizionale, e collegato alla figura del sovrano, la cui deambulazione all'interno di esso riproduceva il percorso annuo del Sole. Per le sue realizzazioni storiche, cf. Steinhardt, «The Han Ritual Hall»; Forte, *Mingtang and Buddhist Utopias*; Hwang, *Ming-Tang*. Qui invece il *mingtang* è uno spiazzo posto di fronte (cioè di solito a sud) al punto focale del *qi*, in cui l'acqua si raccoglie senza ristagnare. Cf. Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 154. Se il termine di Sala della Luce può destare perplessità, per i consolidati legami dell'acqua con lo Yin, la sua posizione a sud lega tale configurazione allo Yang. Già nel II secolo a.C. lo *Huainanzi*

四傍繞護如城郭。水繞山還聚一渦。霜降水涸尋不見，春夏水高龍背現。
此是平洋看龍法。過處如絲或如線。高水一寸即是山。低土一寸水回環。
水纏便是山纏樣。纏得真龍如仰掌。
窠心掌里或乳頭。端然有穴明天象。

I quattro lati circondano e proteggono, come una fortificazione esterna; l'acqua circonda, la montagna accerchia, e si raccoglie in un mulinello.⁴¹

Nel periodo della Calata della Brina, l'acqua si esaurisce; se si va alla sua ricerca, non si scorge. In primavera e in estate, l'acqua è alta e il dorso del drago è manifesto.⁴²

Questo è il metodo per osservare il Drago di Pianura. La zona della concavità è come [un filo di] seta o di cotone.

Al di sopra dell'acqua di un pollice, questa sarà allora 'montagna'; al di sotto del terreno di un pollice, vi sarà allora l'acqua che cinge.⁴³

L'avvolgimento delle acque sarà appropriato; l'avvolgimento delle alture sarà dello stesso tipo. L'avvolgimento ottiene il Vero Drago: è come se se ne osservasse la zampa.

Il cuore della tana è all'interno della zampa o è come un capezolo. Sicuramente se ci sarà un Nido, brilleranno i corpi celesti.

水繞山纏在平坡。遠有岡陵近有河。只愛山來抱身體。不愛水返去從他。水抱應知山來抱。水不抱兮山不到。莫道高山龍易識。知到平洋失蹤跡。藕斷絲連正好尋。退卸愈多愈有力。

L'acqua circonda, la montagna avvolge nel piano e nel pendio. Lontano vi sono creste e vette, vicino vi è un corso d'acqua.

Solo se ama la montagna, giunge e ne abbraccia il corpo; se l'acqua non ama, inverte il corso e va a seguire altro.

Se l'acqua abbraccia, di riflesso si comprende che la montagna giunge ad abbracciare; se l'acqua non abbraccia, la montagna non giunge.

Non si dica che il drago di un'altura elevata sia facile da riconoscere;⁴⁴ si sappia che giunti al piano se ne [possono] perdere le tracce.

rileva che l'acqua presenta una luminosità interiore, che indica la sua capacità di celare il *qi* (*Huainanzi*, 3.27).

⁴¹ L'edizione del *Siki quanshu* riporta al posto di 'mulinello' (*wo* 渦) l'omofono *wo* 窩, 'nido'.

⁴² La Calata della Brina *shuangjiang* 霜降 è uno dei 24 *jieqi* 節氣 in cui è diviso l'anno: corrisponde al periodo compreso tra il 23 ottobre e il 6 novembre.

⁴³ Il senso della frase è che tutto ciò che si trova anche minimamente sul livello delle acque appartiene alla categoria *shan* 山, mentre è proprio di *shui* 水 ciò che appare sotto il livello del terreno sia pure solo di un pollice.

⁴⁴ Si è adottata qui la scelta del carattere per drago (*long* 龍) dell'edizione del *Siku quanshu*, al posto di *rong* 容, che forma col carattere successivo il binomio *rongyi* 容易, 'facile'. Il senso della frase resta simile.

Se la radice del loto si spezza, le sue fibre restano assieme: si cerchi correttamente e bene. Più saranno numerosi il ritrarsi e il liberarsi, maggiore sarà la forza.⁴⁵

高龍多下低處藏。四沒神機便尋得。祖宗父母數程遙。誤得時師皆不識。
凡到平地莫問蹤。只觀環繞是真龍。念得龍經無眼力。萬卷真藏也是空。

Spesso il drago di altura si cela nello scendere in basso; è opportuno andare in cerca e ottenere i Quattro Numi nascosti.⁴⁶

Antenati e genitori sono lontani svariati *cheng*; è errato assumerli come maestri del momento. Non tutti saranno riconoscibili.⁴⁷

In genere, giunto in una zona pianeggiante, non si indaghino le tracce. Si osservi solo ciò che circonda: questo sarà il Vero Drago. Se leggi le scritture sul reperimento del Drago, non avrai capacità di visione; in diecimila capitoli, il Vero è celato, e vi sono falsità.

垣局

La disposizione della Barriera⁴⁸

北辰一星天中尊，上相上將居四垣。天乙太乙明堂照，華蓋三台相後先。
此星萬里不得一，此龍不許時人識。識得之時不用藏，留與皇朝鎮家國。

La prima stella del Cronogramma del Nord è il Venerabile del Centro Celeste.⁴⁹ Il Supremo Ministro e il Supremo Generale control-

⁴⁵ Esplicito il commento di Li Wentian al brano: «Il ritrarsi è come il ritrarsi nel bozzolo del baco da seta; il liberarsi è come un uomo che si liberi degli abiti» (HLJ, 6b). Chiara metafora dell'alternarsi di aspetti celati e svelati del Drago.

⁴⁶ I Quattro Numi sarebbero i *sishi* 四勢, le Quattro Configurazioni, già descritte nello *Zangshu*: cf. Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 68-9. Per Li Wentian, «il Nido (*xue*) di alta montagna può essere rintracciato anche per mezzo dei *sishou* [Quattro Animali, altro termine adottato per questo gruppo simbolico]; in pianura i poteri dei quattro numi celati possono essere rintracciati solo attraverso l'accerchiamento dei fiumi e l'avvolgimento delle montagne» (HLJ, 6b-7a).

⁴⁷ Sul termine *cheng* 程, si veda la precedente nota 27.

⁴⁸ Il termine *yuanju* 垣局 si riferisce a ciò che in precedenza lo HLJ ha definito 'Bastione a spirale' (*luocheng* 羅城), una serie di rilievi posti di fronte al punto focale in cui si trova lo *xue*, punto di arrivo del *qi* vitale. Cf. Paolillo, *La lingua delle montagne e delle acque*, 154. In questa sezione si rileva con tutta evidenza la corrispondenza tra le forme del territorio e gli astri.

⁴⁹ L'edizione *Siku quanshu* inverte i caratteri *zhong* 中 e *tian* 天. Il *beichen* 北辰 è definito nel capitolo astronomico del *Jinshu* 晉書 (composto nel VII sec.) come 'il più venerabile' astro del gruppo noto come *beiji* 北極, 'Culmine del Nord': si tratta di σ 1694 Camelopardalis, definito 'Perno del Cielo' (*tianzhi shu* 天之樞) o 'Stella-Nodo' (*niuxing* 紐星), all'epoca più vicino al Polo celeste della nostra attuale Stella Polare (α Ursae Minoris). Cf. *Jinshu*, 289; Schafer, *Pacing the Void*, 44-6.

lano le costellazioni circostanti.⁵⁰

Tianyi, Taiyi e il Mingtang risplendono; la Copertura Fiorita e le Tre Terrazze si trovano rispettivamente dietro e davanti.⁵¹

Di tali stelle non se ne raggiunge una nemmeno a diecimila *li*; tale Drago non permette ai contemporanei di riconoscerlo.

Quando lo si riconosce e lo si ottiene, non adotta nascondigli; si trattiene nella Corte Imperiale, stabilizza la famiglia e lo Stato.

請從垣外論九星，北斗星官系幾名。貪巨武星並輔弼，祿元廉破地中行。
九星人言有三吉，三吉之餘有輔弼。不知星曜定錙銖，禍福之門教君識。

Segui, di grazia, all'esterno delle Barriere, la trattazione sulle Nove Stelle; i Funzionari Stellari del Moggio del Nord sono legati ad alcuni nomi.

Le Stelle Tan, Ju, Wu, insieme a Fu e Bi, Lu, Wen, Lian e Po procedono nella terra.

La gente afferma che delle Nove Stelle ve ne sono tre fauste; oltre ad esse, vi sono Fu e Bi.

Se non si comprende la brillantezza delle Stelle, si metterà da parte una miseria. Insegnerò al signore come riconoscere la porta della calamità e della fortuna.

50 Supremo Ministro (*shangxiang* 上相) e Supremo Generale (*shangjiang* 上將): secondo il *Jinshu*, 292, questi termini sono attribuiti a due coppie di astri circumpolari della costellazione *Taiwei xiyuan* 太微西垣 (Barriera Occidentale della Grande Tenuità) e *Taiwei dongyuan* 太微東垣 (Barriera Orientale della Grande Tenuità). Due precisazioni sulla traduzione: il termine *ju* 居, solitamente sinonimo di 'risiedere', è stato reso nel suo significato attestato di 'controllare'; *siyuan* 四垣 (lett. 'quattro barriere') qui indica le configurazioni astrali a 360 gradi.

51 Su Tianyi 天乙 e Taiyi 太乙, forse remote stelle polari facenti parte della nostra costellazione del Drago, cf. *Jinshu*, 290; Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 3, *Mathematics*, 260-1. Il ruolo centrale di Taiyi nel culto e nel simbolismo astrale antico è sottolineato in Li, Harper, «An Archaeological Study of Taiyi»; Pankenier, *Astrology and Cosmology in Early China*, in particolare 88-90. Per il ruolo di Taiyi nella cosmogonia, cf. Allan, «The Great One, Water, and the Laozi». Sul *mingtang*, si veda la precedente nota 39. Ma il termine indica qui un complesso di tre stelle che, secondo il *Jinshu*, 292, sono poste a sudovest della Grande Tenuità. La Copertura Fiorita (*huagai* 華蓋) è un insieme di nove stelle a nord di α Ursae Minoris (*Jinshu*, 289); le Tre Terrazze *santai* 三臺 sono sei stelle, facenti parte del gruppo della nostra Orsa Maggiore; in *Jinshu*, 293 formano tre coppie di stelle, che presiedono rispettivamente alla longevità, alla sala degli antenati e agli affari militari. Sono anche dette Gradini Celesti (*tianjie* 天階) e costituiscono una sorta di scalinata simbolica percorsa da Taiyi.

Abbreviazioni

- DZ *Daozang* 道藏 (Canone taoista). Numerazione secondo Schipper K.M.; Verellen, F. (eds), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 2004. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226721064.001.0001>.
- HLJ *Hanlongjing* 撼龍經 (Scrittura del Drago in movimento). Long Fengbiao 龍鳳鏢 (a cura di), *Zhifu zhai congshu* 知服齋叢書 (Collectanea dello Studio che conosce il servizio), *han* 4. Shunde: Shunde Longshi, era Guangxu (1875-1908).
- T Takakusu Junjirō 高楠順次郎; Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (a cura di). *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (Canone buddhista dell'Era Taishō). Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-34.

Bibliografia

Fonti

- Beidou qixing yanming jing* 北斗七星延命經 (Scrittura sul prolungamento del destino delle Sette stelle del Moggio) [T nr. 1307].
- Duan Yucai 段玉裁. *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 (Note alla Discussione delle Lettere e Spiegazione dei lemmi). Shanghai: Shanghai shudian chuban, 1992.
- Fantian huoluo jiuyao* 梵天火羅九曜 (Il sistema astrologico *Hora* indiano dei Nove Lumi) [T nr. 1311].
- Ge Hong 葛洪. *Baopuzi* 抱樸子 (Il Maestro che abbraccia la Semplicità). *Siku quanshu. Jinshu* 晉書 (Storia dei Jin). Beijing: Zhonghua shuju, 1974.
- Hanshu* 漢書 (Storia degli Han). Beijing: Zhonghua shuju, 1973.
- Huainanzi* 淮南子 (Maestro di Huainan). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1989.
- Mingshi* 明史 (Storia dei Ming). Beijing: Zhonghua shuju, 1974.
- Ren Yinqiu 任應秋. *Huangdi neijing zhangju suoyin* 黃帝內經章句索引 (Indice delle frasi della Scrittura Interna dell'Imperatore Giallo). Beijing: Renmin weisheng chubanshe, 1986.
- Sanguo zhi* 三國志. Beijing: Zhonghua shuju, 1959.
- Zhengao jiaoshi* 真誥校釋. A cura di Yoshikawa T. e Mugitani K. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2006. Ed. or. *Shinkō Kenkyū Yakuchūhen*. Kyōto: Kyōto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo, 2000.
- Zhouli* 周禮 (Riti degli Zhou). *Shisanjing zhushu* 十三經註疏 (Commento e annotazioni ai Tredici Classici), vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju, 1980.

Studi

- Allan, S. «The Great One, Water, and the Laozi. New Light from Guodian». *T'oung Pao*, 89(4-5), 2003, 237-85. <https://doi.org/10.1163/156853203773644358>.
- Bianchi, E. «Le costellazioni dell'Orsa e il loro ruolo nella letteratura canonica, nel rituale e nell'iconografia taoista». Marchetto, M. (a cura di), *Miti stellari e cosmogonici. Dall'India al Nuovo Mondo*. Rimini: Il Cerchio, 2012, 141-74.
- Diény, J.-P. *Le symbolisme du dragon dans la Chine antique*. Paris: Collège de France; Institut des Hautes Études Chinoises, 1987. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises 27.

- Forte, A. *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of Astronomical Clock. The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*. Rome; Paris: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente; École Française d'Extrême-Orient, 1988.
- Franke, H. «The Taoist Elements in the Great Bear Sūtra (Pei-tou Ching)». *Asia Major*, 3(1), 1990, 75-111.
- Gao Guofan 高国藩. *Zhongguo minsu tanwei. Dunhuang gusu yu minsu liubian* 中國民俗探微. 敦煌古俗与民俗流变 (Un'esplorazione del folklore cinese. Gli sviluppi degli antichi costumi e del folklore di Dunhuang). Nanjing: Hehai daxue chubanshe, 1992.
- Hwang, M.-C. *Ming-Tang. Cosmology, Political Order and Monuments in Early China* [PhD Dissertation]. Cambridge (MA): Harvard University, 1996.
- Kalinowski, M. *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le Compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, VIe siècle)*. Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 1991.
- Kotyk, J. *Buddhist Astrology and Astral Magic in the Tang Dynasty* [PhD Dissertation]. Leiden: Leiden University, 2017.
- Li, L.; Harper, D. «An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship». *Early Medieval China*, 2, 1995-96, 1-39. <https://doi.org/10.1179/152991095788305864>.
- Mollier, C. *Buddhism and Taoism Face to Face. Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998. <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824831691.001.0001>.
- Needham, J. *Science and Civilisation in China*. Vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Pankenier, D.W. «The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate». *Early China*, 20, 1995, 121-76. <https://doi.org/10.1017/s0362502800004466>.
- Pankenier, D.W. «Applied Field-Allocation Astrology in Zhou China. Duke Wen of Jin and the Battle of Chengpu (632 B.C.)». *Journal of the American Oriental Society*, 119(2), 1999, 261-79. <https://doi.org/10.2307/606110>.
- Pankenier, D.W. *Astrology and Cosmology in Early China. Conforming Heart to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139017466>.
- Paolillo, M. «Il problema delle fonti nella geomanzia cinese. Alcuni cenni sulla datazione e l'attribuzione dello *Hanlongjing*». Scarpari, M. (a cura di), *Le fonti per lo studio della civiltà cinese*. Venezia: Cafoscarina, 1995, 89-99.
- Paolillo, M. «“Vaghe stelle dell'Orsa...” Considerazioni sull'origine di una teoria geomantica». *Asiatica Venetiana*, 2, 1997, 117-38.
- Paolillo, M. «Fiumi, “venature” e stelle. Geografia sacra e fengshui nella tradizione cinese». Filippi, G.G. (a cura di), *I fiumi sacri*. Venezia: Cafoscarina, 2009, 355-76. Indoasiatica 6.
- Paolillo, M. *Il fengshui. Origini, storia e attualità*. Roma: Carocci, 2012.
- Paolillo, M. *La lingua delle montagne e delle acque. Il Libro delle Sepolture (Zangshu) e la tradizione della geomanzia cinese (fengshui)*. Treviso: Fondazione Benetton Studi Ricerche; Canova, 2013. Memorie 15.
- Schafer, E.H. *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley (CA); Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Steinhardt, N.S. «The Han Ritual Hall». Steinhardt, N.S. (ed.), *Chinese Traditional Architecture*. New York: China Institute in America; China House Gallery, 1984, 69.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Discriminazioni nella coltivazione della realtà. Brani da un'opera del maestro taoista Liu Yiming **劉一明 (1734-1821)**

Fabrizio Pregadio

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Deutschland

Abstract This contribution consists of selected passages translated from the *Xiuzhen biannan* 修真辨難 (Discriminations in the Cultivation of Reality), a work by the Daoist master Liu Yiming 劉一明 (1734-1821). Written in 1798, the text is framed as a series of questions and answers between Liu Yiming and an imaginary disciple. The selections are concerned with the following subjects: 1) The Dao, Yin and Yang; 2) Nature and Existence (*xing* 性 and *ming* 命); 3) Confucius and Yan Hui; 4) The One Opening of the Mysterious Barrier; 5) Essence, Breath, and Spirit; 6) The Reverted Elixir and the Great Elixir; 7) Superior Virtue and Inferior Virtue.

Keywords Daoism. Neidan. Internal alchemy. Liu Yiming. Human nature.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il Dao, lo Yin e lo Yang. – 3 Natura ed Esistenza. – 4 Confucio e Yan Hui. – 5 L'Apertura Una della Barriera Misteriosa. – 6 Essenza, Soffio, Spirito. – 7 Elisir del Ritorno e Grande Elisir. – 8 Virtù superiore e virtù inferiore.



Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Pregadio | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/008

1 Introduzione

Chi ha conosciuto Alfredo Cadonna sa che uno dei suoi interessi principali è stato il Neidan 內丹, o Alchimia Interna, e sa anche che uno dei suoi maestri e autori preferiti nell'ambito di questa tradizione è stato Liu Yiming 劉一明 (1734-1821). In questo contributo, traduco alcuni brani da una delle sue opere, il *Xiuzhen biannan* 修真辨難 o *Discriminazioni nella coltivazione della realtà*.

Nato nell'odierna provincia dello Shanxi, Liu Yiming fu un maestro di undicesima generazione del lignaggio Longmen 龍門 (Porta del Drago) e il fondatore di uno dei suoi rami nord-occidentali. Dopo essere guarito da una grave malattia in gioventù, intraprese un lungo periodo di viaggi attraverso la Cina settentrionale che lo portò a incontrare i suoi due principali maestri. Nel 1778, si stabilì sul monte Qiyun 棲雲, nell'odierna provincia del Gansu, e dedicò la seconda metà della sua vita principalmente all'insegnamento e alla scrittura. Le sue opere comprendono commentari a testi Neidan, al *Daode jing* 道德經 (Libro della Via e della sua Virtù), allo *Yijing* 易經 (Libro dei Mutamenti) e a testi buddhisti; opere indipendenti sul Neidan; raccolte di poesie e brevi testi e un voluminoso commentario al romanzo del periodo Ming, il *Xiyou ji* 西遊記 (Viaggio in Occidente), letto alla luce del Neidan.

Il *Xiuzhen biannan* è una delle opere contenute nel *Daoshu shi'er zhong* 道書十二種 (Dodici libri sul Dao; in realtà contenente una ventina di testi). Scritto nel 1798, è strutturato in una serie di domande e risposte - circa 120 in tutto - tra Liu Yiming e un immaginario discepolo. Il testo originale non è diviso in sezioni. Nella mia traduzione, ho aggiunto titoli ai brani selezionati. I riferimenti ai numeri di pagina nel testo originale si trovano alla fine del testo cinese di ogni brano.¹

2 Il Dao, lo Yin e lo Yang

I primi dialoghi delle *Discriminazioni* riguardano il Dao e i principi dello Yin e dello Yang nell'ambito preceleste (*xiantian* 先天) e in quello postceleste (*houtian* 後天). Nonostante questa fondamentale distinzione, Liu Yiming precisa che anche all'interno dell'ambito postceleste è possibile recuperare la 'particella' (*dian* 點) di Soffio preceleste e tornare allo stato di Unità.

¹ La traduzione si basa sull'edizione Yihua tang 翼化堂 (1880) del *Daoshu shi'er zhong*, ristampata in *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 8 (1992). Il seguito di questo testo, intitolato *Xiuzhen houbian* 修真後辨 (Ulteriori discriminazioni nella coltivazione della realtà) è stato da me tradotto in inglese con il titolo *Cultivating the Tao. Taoism and Internal Alchemy*. Una introduzione al pensiero di Liu Yiming si trova in Pregadio, «Discriminations in Cultivating the Tao».

問曰：何為道？答曰：道者，先天生物之祖氣。視之不見，聽之不聞，搏之不得。包羅天地，生育萬物。其大無外，其小無內。在儒則名曰太極，在道則名曰金丹，在釋則名曰圓覺。本無名字，強名曰道。擬之則非，議之則失。無形無象，不色不空，不有不無。若著色空有無之象，則非道矣。(2b-3a)

Mi chiese: Cos'è il Dao?

Risposi: Il Dao è il Soffio ancestrale preceleste che genera ogni cosa. «Guardandolo, non lo vedi; ascoltandolo, non lo senti; toccandolo, non lo prendi». ² Avvolge e ricopre Cielo e Terra e dà vita e nutrimento alle diecimila cose. È così grande che nulla è al di fuori di esso, così piccolo che nulla è al suo interno.

I confuciani lo chiamano Grande Culmine (*taiji*), i taoisti lo chiamano Elisir d'Oro (*jindan*), e i buddhisti lo chiamano Illuminazione Completa (*yuanjue*). Fondamentalmente non ha nome o titolo, ma se siamo costretti a dargli un nome, lo chiamiamo Dao. ³

Se viene determinato, si è in errore; se viene discusso, è perduto. Non ha forma né immagine, non è forma e non è vuoto, non è Essere e non è Non-Essere. Se gli vengono attribuite le immagini della forma e del vuoto, dell'Essere e del Non-Essere, non è più il Dao.

問曰：道既無形無象，是渾然一氣，何以【易】曰：「一陰一陽之謂道」？答曰：「一陰一陽之謂道，」是就道之用言。無形無象，是就道之體言。太極未分之時，道包陰陽、太極既分以後，陰陽生道。若無陰陽，道氣不見。惟陰陽迭運其中，道氣長存，歷萬劫而不壞。在先天則為道，在後天則為陰陽。道者，陰陽之根本、陰陽者，道之發揮。所謂太極分而為陰陽，陰陽合而成太極，一而二，二而一也。(3a)

Mi chiese: Se il Dao non ha forma né immagine, se è il Soffio Uno (*yi qi*) incoato, perché il *Libro dei Mutamenti* (*Yijing*) dice: «Uno Yin, uno Yang, questo è il Dao»? ⁴

Risposi: Le parole «uno Yin, uno Yang, questo è il Dao» esprimono l'operazione (*yong*) del Dao. Le parole «non ha forma e non ha immagine» esprimono il fondamento (*ti*) del Dao. Prima che il Grande Culmine si divida [in Yin e Yang], il Dao avvolge lo Yin e lo Yang. Dopo che il Grande Culmine si divide, sono lo Yin e lo Yang a dare vita al Dao.

² *Daode jing* 道德經 (Libro della Via e della sua Virtù), sez. 14.

³ *Daode jing*, sez. 25: «Non conosco il suo nome, ma lo chiamo 'Dao'; se sono costretto a dargli un nome, è 'Grande'» (吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大).

⁴ *Yijing* 易經 (Libro dei Mutamenti), 'Xici' 繫辭 (Detti aggiunti), sez. A.4; vedi Wilhelm, *I-ching or Book of Changes*, 297. Come in altri termini che incontreremo più avanti (per esempio, *zhenyi* 真 - 'vera Unità'; *chunyi* 純 - 'pura Unità' e *yiqiao* 一竅 'apertura una'), la parola *yi* - 'uno' nel termine 'Soffio Uno' si riferisce allo stato precedente l'emergere dello Yin e Yang, o successivo alla loro ricongiunzione.

Senza lo Yin e lo Yang, il Soffio del Dao non sarebbe visibile. È solo nell'alternanza di Yin e Yang che il Soffio del Dao può crescere e mantenersi per innumerevoli kalpa senza essere danneggiato. Nel preceleste vi è il Dao, nel postceleste vi sono lo Yin e lo Yang. Il Dao è la radice dello Yin e dello Yang, lo Yin e lo Yang sono la manifestazione del Dao.

Quando si dice che il Grande Culmine si divide e diviene lo Yin e lo Yang, e che lo Yin e lo Yang si congiungono e formano il Grande Culmine, si intende che è Uno ma sono due, e che sono due ma è Uno.

問曰：先天後天陰陽各有分界，何以又云後天中返先天乎？答曰：先天一破，生出後天陰陽，而後天陰陽，一動一靜，其中又生先天。至人於此後天中，採取所生一點先天之氣，逆而運之，返本還元，復全太極之體，故曰還丹。(3b)

Mi chiese: Lo Yin e lo Yang precelesti e postcelesti hanno ciascuno i propri confini. Come si può dire allora di «ritornare dal postceleste al preceleste»?

Risposi: La frattura (*po*) del preceleste genera lo Yin e lo Yang postcelesti. Tuttavia, nello Yin e nello Yang postcelesti vi sono movimento e quiescenza, e al loro interno il preceleste viene nuovamente generato.

La persona compiuta raccoglie la singola particella (*yidian*) di Soffio preceleste generata all'interno del postceleste, e la mette in movimento invertendone il corso. Ritornando al fondamento e facendo ritorno all'origine, rende di nuovo integro il corpo del Grande Culmine. È per questo che si chiama Elisir del Ritorno (*huandan*).

3 Natura ed Esistenza

Nella visione Neidan, Natura (*xing* 性) ed Esistenza (*ming* 命) sono i due poli principali dell'essere umano. In altre sue opere, Liu Yiming scrive che «Elisir d'Oro è un altro nome per la Natura e l'Esistenza» e che «la Via dell'Elisir d'Oro consiste nella Via della coltivazione di Natura ed Esistenza». ⁵ *Xing* è inteso come 'natura', nel senso di 'natura umana' o 'natura interiore'. *Ming* significa letteralmente 'ordine, comando, mandato', ma indica anche il 'destino' individuale e nel senso più ampio la propria 'esistenza' nel suo insieme. Mentre il *xing* è sovra-individuale, il *ming* è legato all'esistenza personale. Il *xing* è privo di nascita e morte, mentre tutto ciò che esiste nel dominio del

⁵ Per questi e altri enunciati di senso analogo di altri maestri Neidan, vedi Pregadio, «Destiny, Vital Force, or Existence?», 158-60.

ming ha un inizio e una fine. Il *xing* fa capo allo Spirito (*shen* 神) e il *ming* fa capo al Soffio (*qi* 氣), oppure sia all'Essenza (*jing* 精) che al Soffio. Al di là di queste definizioni di base, nel secondo dei due dialoghi che seguono Liu Yiming compie un'importante distinzione tra Natura ed Esistenza nello stato preceleste e in quello postceleste.

Come vedremo in questi e in altri brani tradotti più avanti, Liu Yiming lega anche la coltivazione dell'Esistenza e della Natura rispettivamente alla Medicina Esterna (*waiyao* 外藥) e alla Medicina Interna (*neiyao* 內藥). Per chi pratica la via graduale del Neidan, la Medicina Esterna richiede anzitutto di 'invertire il corso' (*ni* 逆) dell'esistenza ordinaria per risalire al Dao e all'ambito preceleste. A questo segue la composizione della Medicina Interna, attraverso cui si ritorna a 'seguire il corso' (*shun* 順) realizzando l'unità dell'ambito preceleste e di quello postceleste.

問曰：內藥了性，外藥了命，是乃修持性命各有時節矣。『易』曰：「先天而天弗違，後天而奉天時，」則是逆施順運兩不相關矣。何以『入藥鏡』云：「先天氣，後天氣，得之者，常似醉」也？答曰：祖師慈悲，分明說了，爾自不悟。夫內藥了性，即「後天而奉天時」；外藥了命，即「先天而天弗違。」「弗違」者，用逆道，先發制人，所以奪造化而結丹。「奉時」者，用順道，天然火候，所以融五行而脫丹。前後兩段功夫，故曰性命雙修。內外一齊修持，故曰逆順並用。(4b-5a)

Mi chiese: La Medicina Interna porta a compimento la Natura (*xing*), la Medicina Esterna porta a compimento l'Esistenza (*ming*). Quindi la coltivazione della Natura e dell'Esistenza hanno i rispettivi tempi. Il *Libro dei Mutamenti* dice: «Quando egli precede il Cielo, il Cielo non gli si oppone; quando egli segue il Cielo, si atiene ai tempi del Cielo». ⁶ Quindi invertire lo svolgimento e seguire il decorso [della 'creazione e trasformazione', *zaohua* 造化] non sono correlati tra loro. Tuttavia, lo *Specchio per la Composizione della Medicina* (*Ruyao jing*) dice:

Soffio preceleste,
Soffio postceleste:
chi li ottiene
sembra sempre ubriaco.⁷

Qual è il motivo?

Risposi: I nostri maestri ancestrali, guidati da pietà e compassione, hanno spiegato tutto chiaramente. Sei tu che non capisci.

⁶ *Yijing*, «Wenyan» 文言 (Spiegazione delle Frasi) sull'esagramma Qian ☰; vedi Wilhelm, *The I-ching or Book of Changes*, 382-3. Su queste frasi, vedi la nota 8.

⁷ *Ruyao jing* 入藥鏡 (Specchio per la Composizione della Medicina), poesia nr. 1. Questi versi alludono alla congiunzione degli ambiti preceleste e postceleste. Il discepolo chiede perché allora nel Neidan vi sono due aspetti o stadi che riguardano rispettivamente l'ambito postceleste e quello preceleste, l'Esistenza e la Natura.

La Medicina Interna porta a compimento la propria Natura; questo equivale a dire «quando egli segue il Cielo, si attiene ai tempi del Cielo». La Medicina Esterna porta a compimento la propria Esistenza; questo equivale a dire «quando egli precede il Cielo, il Cielo non gli si oppone».⁸

«[Il Cielo] non gli si oppone» significa che, usando la Via dell'inversione del corso (*ni*), si agisce prima degli eventi. In questo modo, si 'ruba la creazione e la trasformazione' e si coagula l'Elisir.⁹ «Si attiene ai tempi [del Cielo]» significa che, usando la Via del seguire il corso (*shun*), si applicano le fasi del Fuoco naturali. In questo modo, si fondono l'uno con l'altro i cinque agenti e si dà alla luce l'Elisir.¹⁰

La prima e la seconda Via sono due fasi della pratica; per questo si parla di 'coltivazione congiunta di Natura ed Esistenza' (*xing-ming shuangxiu*). La [Medicina] Interna ed Esterna sono ugualmente coltivate; per questo si parla di 'duplice operazione di invertire il corso e seguire il corso' (*nishun bingyong*).

問曰：性屬陰，命屬陽，是太極所分之陰陽乎？答曰：此有分別。性有氣質之性，有天賦之性；命有分定之命，有道氣之命。氣質之性、分定之命，後天有形之性命。天賦之性、道氣之命，先天無形之性命。修後天性命者，順其造化；修先天性命者，逆其造化。大修行人，借後天而返先天，修先天而化後天。先天後天混而為一，性命凝結，是謂丹成。性命者，陰陽之體。陰陽者，性命之用。但有真假之分，先後之別，惟在人辯的詳細，認的分明耳。(5a-b)

Mi chiese: La Natura fa capo allo Yin, l'Esistenza fa capo allo Yang. Sono gli stessi Yin e Yang che derivano dalla divisione del Grande Culmine?

Risposi: Sono diversi. Per quanto riguarda la Natura, vi sono la Natura che consiste nel proprio carattere (*qizhi*) e la Natura che consiste in ciò che è conferito dal Cielo.¹¹ Per quanto riguarda l'E-

8 Nello *Yijing*, queste due frasi descrivono la persona che 'si accorda in virtù al Cielo e alla Terra'. Liu Yiming le usa per descrivere i due aspetti o fasi principali della pratica Neidan, che riguardano rispettivamente l'Esistenza e la Natura. Per coltivare la propria Esistenza è necessario 'invertire il corso' e quindi si 'precede il Cielo'; per coltivare la propria Natura è necessario 'seguire il corso' e quindi si 'segue il Cielo'. Il Cielo non si oppone a chi 'inverte il corso', perché questo significa tornare al Dao.

9 Questa espressione deriva dal *Ruyao jing*, poesia nr. 8: «Scippa il Cielo e la Terra, ruba la creazione e trasformazione!» (盜天地，奪造化).

10 Le 'fasi del Fuoco naturali' (*tianran huohou* 天然火候) non seguono una sequenza predeterminata, come è solitamente nel Neidan, ma avvengono spontaneamente. Vedi anche la nota 18.

11 *Qizhi zhi xing* 氣質之性 (lett., la 'natura materiale') denota il 'carattere' o la 'personalità' di ciascuna persona.

sistenza, vi sono l'Esistenza che consiste nel proprio destino e l'Esistenza che consiste nel Soffio del Dao.¹²

La Natura che consiste nel carattere e l'Esistenza che consiste nel destino sono la Natura e l'Esistenza postcelesti, che sono dotate di forma (*xing*). La Natura che consiste in ciò che è conferito dal Cielo e l'Esistenza che consiste nel Soffio del Dao sono la Natura e l'Esistenza precelesti, che sono prive di forma. Per coltivare la Natura e l'Esistenza postcelesti, si segue il corso della creazione e della trasformazione. Per coltivare la Natura e l'Esistenza precelesti, si inverte il corso della creazione e della trasformazione. Chi pratica la grande coltivazione torna al preceleste servendosi del postceleste e trasforma il postceleste coltivando il preceleste. Quando il preceleste e il postceleste si fondono e divengono una sola cosa, quando Natura ed Esistenza si coagulano tra loro, questo è detto 'portare a compimento l'Elisir (*dancheng*)'.

Natura ed Esistenza sono il fondamento dello Yin e dello Yang; lo Yin e lo Yang sono l'operazione di Natura ed Esistenza. Tuttavia, esiste una distinzione tra il vero e il falso, e vi è una differenza tra il preceleste e il postceleste. Comprenderlo dipende dalla sottigliezza della propria discriminazione e dalla chiarezza del proprio discernimento.

問曰：性命必賴陰陽而後凝結，則是有陰不可無陽，有陽不可無陰。何以又有「群陰剝盡丹成熟」之說？到底用陰乎，不用陰乎？答曰：所用者，真陰真陽，不用者，假陰假陽。真陰真陽為先天，假陰假陽為後天。先天成道，後天敗道。（5b）

Mi chiese: Poiché Natura ed Esistenza dipendono necessariamente dallo Yin e dallo Yang per coagulare [tra loro], questo significa che se vi è lo Yin deve esservi lo Yang, e se vi è lo Yang deve esservi lo Yin. Perché si dice anche: «Quando tutto lo Yin viene interamente dissipato, l'Elisir matura»?¹³ In definitiva, si usa lo Yin o non lo si usa?

Risposi: Ciò che si usa sono il Vero Yin e il Vero Yang; ciò che non si usa sono il falso Yin e il falso Yang. Il Vero Yin e il Vero Yang sono quelli precelesti; il falso Yin e il falso Yang sono quelli postcelesti. Quelli precelesti sono una via di realizzazione; quelli postcelesti sono una via di fallimento.

¹² 'L'esistenza consistente nel Soffio del Dao' si riferisce all'incarnazione di una persona all'interno del Soffio Unico (*yiqi*) del Dao, priva di forma e non manifesta nello spazio e nel tempo. Solo secondariamente questo corpo si manifesta come esistenza fisica, soggetta a nascita e morte e ad un 'destino' e una durata di vita particolari per ciascuna persona.

¹³ *Wuzhen pian* 悟真篇 (Risveglio alla Realtà), 'Lüshi' 律詩, poesia nr. 13 (Wang, *Wuzhen pian qianjie*, 22).

4 Confucio e Yan Hui

Nell'ambito della trattazione dei concetti di Natura ed Esistenza (*xing* e *ming*), Liu Yiming discute anche la loro funzione nel Confucianesimo. Secondo Liu Yiming, il *Daxue* 大學 (La Grande Sapienza) e il *Zhongyong* 中庸 (Il Giusto Mezzo), due dei principali testi confuciani, contengono insegnamenti che riguardano entrambi i concetti; lo stesso è per le appendici dello *Yijing* (tradizionalmente attribuite a Confucio), come mostra la loro celebre frase, «indagare sui principi e portare a compimento il *xing*, e in questo modo conseguire il *ming*» (*qiongli jinxing yi zhi yu ming* 窮理盡性以至於命). Non vi è dunque contraddizione e neppure reale differenza tra i principi dello *Yijing* e loro applicazione nell'alchimia. Nel terzo dialogo, Liu Yiming affronta inoltre una questione che ha inquietato molti confuciani: perché Yan Hui 顏回, uno dei più esemplari discepoli di Confucio e un modello di virtù, morì in giovane età e non fu invece ricompensato dal Cielo con una lunga esistenza terrena?

問曰：金丹一乘之道，即中庸之道，何以孔子罕言命乎？答曰：罕言者，未嘗不言，不過不輕言耳。蓋命理幽深，其中有奪造化、轉生死之機，言之起人驚疑，然『大學』『中庸』，俱身心性命之學，其中有大露天機處，特人不自識耳。至於贊『易』『十傳』，無非窮理盡性至命之學。後世不明大理，各爭教門，彼此毀謗。彼烏知道義之門即眾妙之門，亦即不二之門乎？(30a-b)

Mi chiese: La Via del Veicolo Unico dell'Elisir d'Oro è uguale alla Via del *Giusto Mezzo* (*Zhongyong*). Perché Confucio ha parlato raramente dell'Esistenza?

Risposi: Che ne abbia parlato raramente non significa che non ne abbia parlato affatto, ma solo che non ne ha parlato troppo o troppo poco.

Di fatto, il principio dell'Esistenza è profondo e oscuro: al suo interno vi sono «il furto della creazione e trasformazione»¹⁴ e il meccanismo dei cicli di nascita e morte. Parlarne lascia la gente sconcertata. Tuttavia, nella *Grande Sapienza* (*Daxue*) e nel *Giusto Mezzo* vi è la sapienza (*xue*) della Natura e dell'Esistenza di corpo e mente, e al loro interno vi sono punti che rivelano interamente il Meccanismo Celeste (*tianji*). È solo che la gente non li capisce. Per quanto riguarda le *Dieci Ali* a supporto del *Libro dei Mutamenti*,¹⁵ non vi è nulla al loro interno che non riguardi la sa-

¹⁴ Vedi nota 9.

¹⁵ Le *Dieci Ali* (*Shiyi* 十翼) sono i testi in appendice al *Libro dei Mutamenti*. Lo 'Shuogua' 說卦 (Spiegazione dei Trigrammi), citato da Liu Yiming in questa frase, è una di queste appendici.

pienza dell'«indagare sui principi e portare a compimento la Natura e a conseguimento l'Esistenza» (*qiongli jinxing zhiming*).¹⁶ Le generazioni successive non hanno compreso i grandi principi, e le diverse scuole in concorrenza tra loro si sono calunniate a vicenda. Come possono costoro sapere che la «porta della moralità e della rettitudine» è uguale alla «porta di tutte le meraviglie», e che dunque non vi sono due 'porte'?¹⁷

問曰：孔子既言命矣，何不並傳火候？答曰：明卦爻，即是傳火候。其吉凶悔吝之理，即抽添進退之實功，其中天機大露，在人自會之耳。（30b）

Mi chiese: Se Confucio ha parlato dell'Esistenza, perché non ha trasmesso anche le fasi del Fuoco?¹⁸

Risposi: Comprendere i *gua* (trigrammi ed esagrammi) e le loro linee (*yao*) è uguale a mettere in ciclo le fasi del Fuoco. I loro principi di «buona e cattiva sorte» e di «rimpianto e rimorso» sono uguali alla pratica effettiva dell'«estrarre e aumentare» e dell'«avanzare e ritirare». ¹⁹ Al loro interno viene svelato il Meccanismo Celeste, ma questo dipende solo dalla propria comprensione.

問曰：顏子在聖門，居德行之首，「聞一知十」。於夫子之道，「不違如愚，」亦足以發。」夫子深嘉，宜其能了命。何以短命而死乎？答曰：了命不了命，在道理上分別，不在幻形上講究。未了道，雖生如死，能了道，雖死如生。蓋死者幻形，而不死者道。顏子得孔子之道，居「人不堪其憂」之地，

16 *Yijing*, 'Shuogua', sez. 1; Wilhelm, *The I-ching or Book of Changes*, 262. Qui *ming* può anche essere inteso, forse più correttamente, come 'mandato', compreso il proprio destino.

17 'Porta della moralità e della rettitudine' (*daoyi zhi men* 道義之門) si riferisce al Confucianesimo, e 'porta di tutte le meraviglie' (*zhongmiao zhi men* 眾妙之門) si riferisce al Taoismo. La prima espressione deriva dallo *Yijing*, 'Xici', sez. A.5 (Wilhelm, *The I-ching or Book of Changes*, 302-3): «[Il *Libro dei Mutamenti*] porta a compimento la Natura e fa sì che essa continui a mantenersi, ed è la porta di moralità e rettitudine» (成性存存, 道義之門). La seconda espressione deriva dal *Daode jing*, sez. 1: «Mistero e ancora mistero, porta di tutte le meraviglie» (玄之又玄, 眾妙之門).

18 Le fasi del Fuoco (*huohou* 火候) si usano nella prima fase della pratica Neidan. La domanda del discepolo è appropriata perché questa fase riguarda la coltivazione dell'Esistenza (*ming*). L'Essenza (*jing*) viene fatta circolare in senso inverso, prima verso l'alto lungo il canale *dumai* 督脈 nella parte posteriore del corpo e poi verso il basso lungo il canale *renmai* 任脈 nella parte anteriore. Il ciclo è rappresentato dai dodici 'esagrammi sovrani' (*bigua* 辟卦), che rappresentano una sequenza completa di ascesa e discesa del principio Yang, da Fu ☲ sino a Qian ☰ e poi da Gou ䷋ sino a Kun ䷁. La ripetuta circolazione dell'Essenza produce il primo seme dell'Elisir (o dell'embrione alchemico) nel Campo di Cinabro inferiore.

19 Le espressioni 'buona e cattiva sorte' (*jixiong* 吉凶) e 'rimpianto e rimorso' (*huilin* 悔吝) fanno parte della terminologia divinatoria del *Libro dei Mutamenti*. In fasi diverse del Neidan, 'estrarre e aumentare' (*choutian* 抽添) significa estrarre il Mercurio e aumentare il Piombo, o viceversa estrarre il Piombo e aumentare il Mercurio. 'Avanzare e ritirare' (*jintui* 進退) si riferisce di nuovo alle fasi del Fuoco, che nella prima metà del ciclo viene gradualmente aumentato e nella seconda metà viene gradualmente ridotto.

而樂在其中。「得一善，則拳拳服膺，而弗失之。」是已得先天真一之氣，歸根復命，不為陰陽所拘，到得聖人地位。自不愛此幻形，可以死的矣。觀於匡人之厄，對孔子曰：「子在，回何敢死？」亦足以見生死由己不由天。至於孔子，「不幸短命死」之說，是借顏子而勉眾門人之意。果其短命而死，豈有明道而短命者乎？豈有使不短命之人而學短命者乎？言下分明，何得錯悟。(30b-31a)

Mi chiese: Tra i discepoli del Saggio, il Maestro Yan (Yanzi) era il primo nella condotta virtuosa: «sentiva una cosa e ne capiva dieci». ²⁰ Nella Via di Confucio, «egli non ha mai obiettato, come se fosse stupido», ma «è stato in grado di mettere in atto il mio insegnamento». ²¹ Essendo assai elogiato da Confucio, sarebbe stato giusto che portasse a compimento la sua Esistenza. Perché invece morì dopo una breve esistenza?

Risposi: Portare o non portare a compimento la propria Esistenza va distinto secondo i principi del Dao e non va discusso sulla base della forma corporea illusoria (*huanxing*). Chi non porta a compimento il Dao può essere vivo ma è come se fosse morto; chi è in grado di portare a compimento il Dao può essere morto ma è come se fosse vivo. Di fatto, ciò che muore è la forma illusoria, e ciò che non muore è il Dao.

Il Maestro Yan ottenne il Dao di Confucio. Dimorava «dove altri non avrebbero sopportato la pena», e lì si diletta. ²² «Quando trovava qualcosa di buono, lo afferrava e lo stringeva a sé senza lasciarselo sfuggire». ²³ Quindi aveva ottenuto il Soffio preceleste della Vera Unità, era tornato alla radice e aveva fatto ritorno al mandato (*ming*); non era vincolato dallo Yin e dallo Yang e aveva raggiunto il rango di saggio.

Non essendo attaccato a questo corpo illusorio, poteva morire in qualsiasi momento. Guarda bene all'insidia provocata dalla gente di Kuang, quando [Yan Hui] disse a Confucio: «Mentre voi siete

²⁰ *Lunyu* 論語 (Dialoghi di Confucio), 5.9: «Quanto a Hui, sente una cosa e ne capisce dieci» (回也聞一以知十). Cf. Lippiello, *Confucio: Dialoghi*, 45.

²¹ *Lunyu*, 2.9: «Il Maestro disse: Ho parlato con Hui tutto il giorno e lui non ha mai obiettato, come se fosse stupido. Ma quando si è ritirato, ho osservato la sua condotta: è stato in grado di mettere in atto [il mio insegnamento]. Hui non è stupido» (子曰: 吾與回言終日, 不違, 如愚。退而省其私, 亦足以發, 回也不愚). Cf. Lippiello, *Confucio: Dialoghi*, 13.

²² *Lunyu*, 6.11: «Il Maestro disse: Hui era davvero un meritevole! Con un solo piatto di riso e un solo mestolo di brodo, viveva in vicolo angusto dove altri non avrebbero sopportato la pena, ma Hui era immutabile nel suo diletto» (子曰: 賢哉回也! 一簞食, 一瓢飲, 在陋巷, 人不堪其憂, 回也不改其樂). Cf. Lippiello, *Confucio: Dialoghi*, 59.

²³ Questa frase proviene dal *Zhongyong* 中庸 (Il Giusto Mezzo), sez. 8. Vedi Lippiello, *La costante pratica del giusto mezzo*, 59.

vivo, come oserei morire?». ²⁴ Ciò basta per capire che la sua vita e la sua morte dipendevano da egli stesso e non dal Cielo. ²⁵

Quanto alle parole di Confucio, «Purtroppo morì dopo una breve esistenza», ²⁶ significano che scelse Yan Hui [come esempio] al fine esortare tutti i suoi discepoli.

Se davvero [Yan Hui] fosse morto dopo una breve esistenza, come potrebbe chi comprende il Dao avere una breve esistenza? E come potrebbe chi non ha una breve esistenza apprendere mediante lo studio cos'è una breve esistenza? ²⁷

Se capisci queste parole non appena le ascolti, potresti mai fraintenderle?

5 L'Apertura Una della Barriera Misteriosa

Secondo Liu Yiming e altri maestri Neidan, l'Apertura Una della Barriera Misteriosa (*xuanguan yiqiao* 玄關一竅) è il centro non spaziale e non materiale dell'essere umano. Tutti i sinonimi di questo termine elencati da Liu Yiming si riferiscono allo Yin e allo Yang e alla loro congiunzione. L'Apertura Una è anche il luogo in cui, al di là di qualsiasi organo, componente o luogo del corpo fisico, si svolge in realtà l'intera opera alchemica.

問曰：既不在身內，又不在身外。先天之物，果在何處？答曰：在玄關一竅。夫所謂玄關者，乃四大不著之處。非有非無，非色非空，非內非外。又曰：依牝門，曰生殺舍，曰陰陽竅，曰生死關，曰混沌穴，曰龍虎壇，曰龜蛇竅，曰恍惚鄉，曰杳冥地，曰出納戶，曰戊己門。等等異名，總謂玄關竅。在身非心、肝、脾、肺、腎，非眼、耳、鼻、舌、身意，非三百六十骨節，非八萬四千毛孔。古來仙真，不肯分明說破。所以諸多旁門，妄猜私議，皆於一身色象中求之。大錯大錯。吾今與你指出。要知此竅在於六根不著之地，五行不到之處。恍兮惚兮，其中有竅。杳兮冥兮，其內有門，自開自闔。呼之則應，

²⁴ *Lunyu*, 11.23; Lippiello, *Confucio: Dialoghi*, 127. Liu Yiming si riferisce all'episodio accaduto a Kuang, dove Confucio, scambiato per un avversario politico, fu detenuto per alcuni giorni e perse di vista Yan Hui. Quando i due si rincontrarono, Confucio disse: «Pensavo che fossi morto», e Yan Hui rispose con le parole riportate sopra.

²⁵ Per quest'ultima frase, vedi *Wuzhen pian*, 'Jueju' 絕句, poesia nr. 54 (Wang, *Wuzhen pian qianjie*, 118): «Ingerisci il granello di Numinoso Elisir, lascialo entrare nel tuo ventre, e per la prima volta capirai che il tuo destino non dipende dal Cielo» (一粒靈丹吞入腹，始知我命不由天).

²⁶ *Lunyu*, 6.3: «C'era Yan Hui, che amava lo studio: non sfogava su altri la sua collera, non ripeteva mai lo stesso errore. Purtroppo morì dopo una breve esistenza. Ora se n'è andato, e non so chi altro possa amare lo studio come lui» (有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也). Vedi Lippiello, *Confucio: Dialoghi*, 55.

²⁷ In altre parole, secondo alcuni chi ha una breve esistenza non avrebbe compreso il Dao; invece Yan Hui aveva compreso il Dao, quindi la sua esistenza non fu 'breve'. Nessuno può capire cosa sia una 'breve esistenza' per chi ha compreso il Dao.

敲之則靈。明明朗朗，現現成成。迷之則遠隔千里，悟之則近在當前。噫。「神而明之，存乎其人。」非下數十年窮理工夫，不能見此。(7a-b)

Mi chiese: Non solo non è dentro di sé, ma neppure è fuori di sé. Dov'è effettivamente questa cosa preceleste?

Risposi: È nell'Apertura Una della Barriera Misteriosa.²⁸ Ciò che chiamiamo Barriera Misteriosa è il luogo in cui i quattro elementi non fanno presa.²⁹ Non è l'Essere e non è il Non-Essere, non è forma e non è vuoto, non è dentro e non è fuori. È chiamata anche Porta del Misterioso-Femmina,³⁰ Dimora del Dare e del Togliere la Vita, Apertura dello Yin e dello Yang, Barriera della Nascita e della Morte, Cavità dell'Incoato, Altare del Drago e della Tigre, Apertura della Tartaruga e del Serpente, Villaggio del Vago e dell'Indistinto, Territorio del Fioco e dell'Oscuro, Cancelli di Uscita e di Entrata, e Porta di *wu* e *ji*.³¹ Ha molti nomi diversi, ma in generale si chiama Apertura della Barriera Misteriosa.

All'interno della persona non è il cuore, il fegato, la milza, i polmoni o i reni; non è gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua o la mente pensante personale (*shenyi*); non è le 360 ossa e non è gli 84.000 pori. Sin dai tempi antichi, gli immortali e i realizzati non hanno voluto parlarne chiaramente. Pertanto innumerevoli 'porte laterali' (*pangmen*) hanno fatto congetture avventate e hanno avanzato opinioni personali, cercandola all'interno delle caratteristiche fisiche del corpo. Questo è un grande errore, un grande errore.³² Lascia che ti dica una cosa. Devi sapere che questa Apertura è in un territorio in cui le sei radici non fanno presa, in un luogo non raggiunto dai cinque agenti.³³ «Vago e indistinto!». Al suo interno vi è un'apertura. «Fioco e oscuro!» Al suo interno vi è una porta.³⁴

28 Sulla parola *yi* — 'uno' in questo termine vedi sopra la nota 4. Nel testo cinese, 「佺」 è usato per rispettare il divieto dell'uso del carattere 「玄」 (*xuan*) nel periodo Qing.

29 Nel Buddhismo, i quattro elementi (*sida* 四大, 'quattro grandi') sono Terra, Acqua, Fuoco e Vento.

30 Nel Neidan e altrove nel Taoismo, *xuanpin* 玄牝 non è inteso come un composto formato da un aggettivo e un sostantivo (ovvero 'femmina misteriosa'), ma come un composto formato da due sostantivi (ovvero 'Misterioso-Femmina' o 'il Misterioso e la Femmina'). 'Misterioso' indica il Cielo, o il principio Yang, e 'femmina' si riferisce al principio Yin. *Xuanpin* è uno dei nomi del punto di congiunzione di Yin e Yang.

31 *Wu* e *ji* 戊己 sono i due tronchi celesti (*tiangan* 天干), rispettivamente Yang e Yin, associati all'agente Suolo (*tu* 土) e quindi al Centro.

32 'Porte laterali' designa insegnamenti e pratiche che, nella prospettiva del Neidan, sono ritenuti inadeguati o anche dannosi per la vera realizzazione.

33 *Liugen* 六根, 'sei radici' è un altro termine di origine buddhista che denota gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua, il corpo e la mente, e le rispettive attività sensoriali o mentali.

34 Queste frasi si basano su *Daode jing*, sez. 21, dove si riferiscono al Dao: «Vago e indistinto! All'interno vi è qualcosa. Fioco e oscuro! All'interno vi è un'essenza» (恍兮惚兮, 其中有物, 窈兮冥兮, 其中有精).

Si apre e si chiude da sé. Se chiami, risponde; se bussi, reagisce. Luminoso e splendente! Completo e compiuto! Gli illusi sono a mille miglia di distanza; i risvegliati gli stanno di fronte. Ahimè! «Comprenderlo mediante lo Spirito dipende da ciascuna persona». ³⁵ Se non indaghi su questi principi e non pratici per diverse decine di anni, non riuscirai a vederlo.

6 Essenza, Soffio, Spirito

Essenza (*jing* 精), Soffio (*qi* 氣) e Spirito (*shen* 神) sono i tre componenti principali del cosmo e dell'essere umano. Come indica Liu Yiming, sono anche alla base dei tre stadi principali nella pratica graduale del Neidan, che conducono alla produzione di tre Elisir. Al termine della pratica, i tre componenti sono ricondotti al loro stato originale di Unità. Liu Yiming ricorda anche che Essenza, Soffio e Spirito sono usati nel Neidan nel loro stato preceleste; il lavoro alchemico offre però benefici anche ai loro corrispondenti postcelesti.

問曰：上丹中丹下丹，丹有三乎？答曰：總是一丹。分而言之，下丹者，煉精化氣，中丹者，煉氣化神，上丹者，煉神還虛。三丹之名，是就層次而言。到的還虛地位，精氣神混而為一氣，是名金液大還丹。經書三田、三關之說，均是此意。(42b)

Mi chiese: Elisir superiore, Elisir mediano, Elisir inferiore: ci sono tre Elisir?

Risposi: Sono insieme un unico Elisir. Quando vengono discussi separatamente, l'Elisir inferiore è 'raffinare l'Essenza per trasmutarla in Soffio'; l'Elisir mediano è 'raffinare il Soffio per trasmutarlo in Spirito'; l'Elisir superiore è 'raffinare lo Spirito per tornare al Vuoto'. ³⁶

I nomi dei tre Elisir si riferiscono ai livelli [della pratica]. Quando si è raggiunta la stazione (*diwei*) del ritorno al Vuoto, allora Essenza, Soffio e Spirito si fondono nel Soffio Uno, chiamato Grande Elisir del Ritorno del Liquore d'Oro (*jinye da huandan*). ³⁷

Tutti i discorsi sui tre Campi [di Cinabro] e sulle tre Barriere nelle scritture hanno questo significato. ³⁸

³⁵ *Yijing*, «Xici», sez. A.12; cf. Wilhelm, *The I-ching or Book of Changes*, 324.

³⁶ Questi sono i tre stadi principali nella più comune codificazione del Neidan.

³⁷ Il termine *jinye da huandan* è anche inteso in diversi testi Neidan nel senso di Grande Ritorno del Liquore d'Oro al [Campo di] Cinabro.

³⁸ 'Tre Barriere' (*sanguan* 三關) ha due significati principali nel Neidan. Nel primo significato, a cui probabilmente allude qui Liu Yiming, questo termine si riferisce ai tre stadi principali della pratica. Nel secondo significato, le 'tre barriere' sono tre punti situati nella parte posteriore del corpo, approssimativamente all'altezza del coccige, del

問曰：精氣神後天乎，先天乎？答曰：是先天。『心印經』云：「上藥三品，神與氣精。恍恍惚惚，杳杳冥冥，視之不見，聽之不聞。從無守有，頃刻而成。」豈可以後天有形之物視之？故大修行人，煉先天元精，而交感之精自不泄漏，煉先天元氣，而呼吸之氣，自然調和，煉先天元神，而思慮之神，自然靜定。先天成，後天化。學者努力修持，方能有驗。否則，後天且不保，而況先天乎？ (43a)

Mi chiese: Si tratta dell'Essenza, del Soffio e dello Spirito postcelesti o di quelli precelesti?

Risposi: Di quelli precelesti. Il *Libro del Sigillo del Cuore* (*Xinyin jing*) dice:

Le tre medicine superiori
sono Spirito, Soffio ed Essenza.

«Vago e indistinto! Fioco e oscuro!»

«Guardandoli, non li vedi;
ascoltandoli, non li senti».

Dal Non-Essere abbracciano l'Essere
e si formano in un istante.³⁹

Sarebbe mai possibile considerarli qualcosa di postceleste dotato di forma?

Pertanto, coloro che praticano la grande coltivazione raffinano l'Essenza Originale preceleste, e l'essenza della congiunzione sessuale (*jiaogan zhi jing*) spontaneamente non viene emessa; raffinano il Soffio Originale preceleste, e il soffio dell'ispirazione e dell'espiazione (*huxi zhi qi*) spontaneamente si armonizza; e raffinano lo Spirito Originale preceleste, e lo spirito pensante (*silü zhi shen*) spontaneamente è quiescente e stabile.

Quando si consegue il preceleste, il postceleste viene trasformato. Questo può essere verificato solo se uno studente si sforza di coltivare se stesso. Altrimenti, se neppure il postceleste viene prodotto, quanto meno può esserlo il preceleste?

7 Elisir del Ritorno e Grande Elisir

I dialoghi che seguono riguardano ancora una volta i due aspetti o fasi principali del Neidan secondo Liu Yiming. Con l'Elisir del Ritorno (*huandan* 還丹) si risale dall'ambito postceleste a quello preceleste; con il Grande Elisir (*dadan* 大丹) si ritorna dall'ambito preceleste

cuore e della bocca. Come mostra l'espressione *qian santian, hou sanguan* 前三田, 後三關, 'davanti i tre Campi, dietro le tre Barriere', corrispondono ai tre Campi di Cinabro posti nella parte anteriore del corpo.

39 *Xinyin jing* 心印經 (Libro del Sigillo del Cuore), 1a. Le due citazioni provengono dal *Daode jing*, sez. 21 e sez. 14.

ste a quello postcelesti. Il primo stadio è un movimento di ascesa, realizzato 'invertendo il corso'; il secondo stadio - da eseguire dopo il completamento del primo - è un movimento di discesa, realizzato 'seguendo il corso'.⁴⁰ Liu Yiming distingue il significato dei termini Medicina Esterna (*waiyao*) e Medicina Interna (*neiyao*) in base all'Elisir del Ritorno e al Grande Elisir. La Medicina Esterna si riferisce al Piombo e al Mercurio all'interno di Kan ☵ e Li ☲, quando il Piombo conquista il Mercurio per formare l'Elisir; la Medicina Interna si riferisce alla congiunzione di Piombo e Mercurio all'interno della persona, quando il Mercurio temprava il Piombo per eliminare ogni rimanente eccesso del principio Yang.

問曰：還丹、大丹之理如何分別？答曰：還丹者，還其原本，後天中返先天也。大丹者，修其原本，無象中生實象也。蓋人自陽極生陰之後，日復一日，陰剝其陽。先天之氣消化，分數大缺。還者以法追攝，漸採漸收，復其本來原有之數，如物已失而復得，已去而復還。此還丹也。然本數雖足，若不經火鍛煉，不能以無形生有形，以無質生有質。故必於還丹之後，重安爐，復立鼎，以鉛投汞，以汞養鉛。用天然真火，鍛煉成真，變為金剛不壞之物。與天地並久，與日爭光。方能全的一個原本。否則，還丹已就，而不修大丹，雖有原本，必不堅固，終有得而復失之時。(11b-12a)

Mi chiese: Come si distinguono i principi dell'Elisir del Ritorno e del Grande Elisir?

Risposi: L'Elisir del Ritorno consiste nel ritornare al fondamento originale (*yuanben*) e nel fare ritorno dal postcelesti al precelesti. Il Grande Elisir consiste nel coltivare il fondamento originale e nel generare immagini concrete all'interno di ciò che è privo di immagini.

Di fatto, dopo che lo Yang culmina e genera lo Yin nell'essere umano, giorno dopo giorno lo Yin dissipa (*bo*) lo Yang.⁴¹ Il Soffio precelesti svanisce e la sua quantità diviene di molto difettosa. 'Ritornare' significa prenderne possesso mediante un metodo (*fa*): gradualmente lo si raccoglie e lo si accumula, e si ritorna alla quantità originariamente posseduta. È come se si trovasse qualcosa che si era persa, come se ciò che se n'era andato facesse ritorno. Questo è l'Elisir del Ritorno.

⁴⁰ Su queste fasi del processo alchemico vedi Cadonna, «Quali parole vi aspettate che aggiunga?», 128.

⁴¹ Il termine *bo* 剝 denota anche l'omonimo esagramma che nella serie dei dodici 'esagrammi sovrani' (*bigua*) rappresenta il penultimo stadio dell'ascesa del principio Yin, prima della sua completa supremazia rappresentata da Kun ☷. Vedi questo brano dello *Cantong qi* 參同契 (Il Sigillo dell'Unità dei Tre), sez. 51, che descrive le conseguenze di questo stadio sul principio Yang: «Bo ☵ strappa i suoi arti e il suo tronco, estinguendone la forma. Il Soffio vitale è drenato, lo Spirito supremo è dimenticato ed è perduto» (剝爛肢體，消滅其形，化氣既竭，亡失至神; Pregadio, *The Seal of the Unity of the Three*, 99).

Tuttavia, anche se si possiede la quantità completa originale [di Soffio precelestel], se non viene raffinato per mezzo del Fuoco, non è possibile generare ciò che ha forma mediante ciò che è privo di forma e ciò che ha sostanza per mezzo di ciò che è privo di sostanza.⁴² Pertanto, dopo aver ottenuto l'Elisir del Ritorno, è necessario disporre nuovamente la fornace e installare nuovamente il tripode per usare il Piombo al fine di catturare il Mercurio, e il Mercurio al fine di nutrire il Piombo. Usando il Vero Fuoco naturale,⁴³ si raffinano e si ottengono i Veri [Piombo e Mercurio], che si trasformano in qualcosa di indistruttibile come il diamante (*jingang*; *vajra*). La sua longevità è uguale a quella del Cielo e della Terra, e la sua luce compete con quelle del Sole e della Luna. Solo allora è possibile portare a compimento il fondamento originale.

Altrimenti, se hai ottenuto l'Elisir del Ritorno ma non coltivi il Grande Elisir, il fondamento originale può anche essere presente, ma sicuramente non è solido e stabile. Vi saranno sempre momenti in cui dopo averlo raggiunto lo perdi di nuovo.

問曰：還丹、大丹，即內藥外藥乎？答曰：有數說。以丹道終始而論，則延命之術為外藥，了性之道為內藥。非外藥，不能脫幻身，非內藥，不能脫法身。外藥所以結胎，內藥所以脫胎。以還丹而論，坎為外藥，離為內藥。以大丹而論，真鉛為外藥，真汞為內藥。古人之言，各有所指，不得泥文執象。(12a-b)

Mi chiese: L'Elisir del Ritorno e il Grande Elisir sono uguali alla Medicina Interna (*neiyao*) e alla Medicina Esterna (*waiyao*)?

Risposi: Su questo vi sono diversi discorsi. Per quanto riguarda la Via dell'Elisir nel suo insieme, la tecnica (*shu*) per estendere la propria Esistenza è la Medicina Esterna, e la via (*dao*) per portare a compimento la propria Natura è la Medicina Interna.⁴⁴ Senza la Medicina Esterna, non è possibile liberarsi del corpo illusorio (*huanshen*); senza la Medicina Interna, non è possibile dare alla luce il corpo del *dharma* (*fashen*).⁴⁵ Per mezzo della Medicina

⁴² Queste frasi, comuni nel Neidan, si riferiscono al concepimento, alla gestazione, e alla nascita dell'embrione alchemico.

⁴³ Sul 'Fuoco naturale' vedi nota 10.

⁴⁴ I due diversi termini (*shu* 術 'tecnica' e *dao* 道 'via') che Liu Yiming usa per distinguere la coltivazione di Natura ed Esistenza sono significativi. Normalmente, 'estendere l'Esistenza' (*yanming* 延命) significa incrementare la forza vitale e prolungare l'esistenza fisica. In un altro senso, inteso qui da Liu Yiming, significa anche ritornare al proprio vero 'destino', ricollegandolo a ciò che, come abbiamo visto, Liu Yiming chiama l'Esistenza che consiste nel Soffio del Dao'. Cf. Pregadio, «Destiny, Vital Force, or Existence?», 169.

⁴⁵ Nel Buddhismo, il corpo del *dharma* (*dharmakāya*) è il corpo vero e non manifesto del Buddha. Liu Yiming e altri maestri Neidan usano questo termine per indicare il corpo altrettanto vero e non manifesto di ogni persona. Nel prossimo dialogo, Liu Yiming

Esterna si coagula l'embrione; per mezzo della Medicina Interna si dà alla luce l'embrione.

Per quanto riguarda l'Elisir del Ritorno, Kan ☵ è la Medicina Esterna e Li ☲ è la Medicina Interna. Per quanto riguarda il Grande Elisir, il Vero Piombo è la Medicina Esterna e il Vero Mercurio è la Medicina Interna.

Ogni parola degli antichi ha un significato. Non devi impantanarti nelle parole e non devi attaccarti alle immagini.

問曰：真鉛在坎，真汞在離。還丹已結，鉛汞相投矣。何以大丹又有鉛汞，豈非四箇鉛汞乎？答曰：還丹，坎中之鉛，離中之汞，是後天中所藏先天之鉛汞。將此鉛汞返出，是謂還丹，又曰金丹，又曰真種，又曰真鉛。點一己之陰汞，如「磁石吸鐵。」此汞，即離內七般硃砂。汞得鉛氣，霎時而乾。後用已死之真汞中天然真火，溫養十月，抽添運用。鉛氣片片飛浮而去，祇留得一味靈砂，純陽無陰。法身成矣。(12b)

Mi chiese: Il Vero Piombo è all'interno di Kan ☵ e il Vero Mercurio è all'interno di Li ☲. Quando l'Elisir del Ritorno si coagula, Piombo e Mercurio si catturano a vicenda. Perché ci sono di nuovo Piombo e Mercurio nel Grande Elisir? Non sarà per caso che ci sono quattro Piombi e Mercuri?

Risposi: Nell'Elisir del Ritorno, il Piombo all'interno di Kan ☵ e il Mercurio all'interno di Li ☲ sono il Piombo e il Mercurio precelesti contenuti nel postceleste. Estrarre questo Piombo e questo Mercurio si chiama Elisir del Ritorno. È detto anche Elisir d'Oro, Vero Seme e Vero Piombo.

Trasmutare il proprio Mercurio Yin [con questo Vero Piombo] è come la magnetite che attrae il ferro.⁴⁶ Questo Mercurio è la settopla Polvere del Vermiglio che si trova all'interno di Li ☲.⁴⁷ Quando il Mercurio trova il Soffio del Piombo, si essicca all'istante. Allo-

afferma che il corpo del *dharma* equivale all'embrione dell'immortalità, il vero corpo immortale che viene alla luce al compimento della pratica Neidan.

46 Questa frase allude a un brano del *Longhu jing* 龍虎經 (Libro del Drago e della Tigre), sez. 32: «La magnetite attrae il ferro, attraversando di nascosto partizioni e ostacoli» (磁石吸鐵，隔礙潛通). Il *Longhu jing* è una sorta di 'parafraresi alchemica' della prima parte dello *Cantong qi*.

47 Nel suo commentario al *Wuzhen pian* ('Lüshi', poesia nr. 4), Liu Yiming spiega che il termine 'settoplo' (*qiban* 七般) si riferisce a 'lacrime, saliva, seme, succhi, soffio (*qi*), sangue e liquidi' (涕唾精津氣血液). Nel *Neidan*, questa è la lista classica delle essenze Yin all'interno del corpo umano, tutte rappresentate dal Mercurio. Cf. *Wuzhen zhizhi* 悟真直指 (Indicazioni dirette sul Risveglio alla Realtà), 1.9b. Quando i testi *Neidan* menzionano la Polvere del Vermiglio (*zhusha* 朱砂) o la Polvere del Cinabro (*dansha* 丹砂), non si riferiscono al 'cinabro' anche se questo è il significato letterale dei due termini. Nell'alchimia cinese, il Cinabro è Yang ma contiene il Mercurio Yin. 'Vermiglio' o 'cinabro' denota dunque il cinabro Yang, e 'polvere' denota il Mercurio Yin in esso contenuto. Pertanto i termini 'Polvere del Vermiglio' e 'Polvere del Cinabro' vanno intesi come 'la vera Polvere Yin all'interno del Vermiglio Yang' o 'la vera Polvere Yin all'interno del Cinabro Yang'.

ra si usa il Vero Fuoco naturale che si trova all'interno del Vero Mercurio ormai morto per 'nutrire [il Piombo] con calore' (*wen-yang*) per dieci mesi attraverso l'operazione ciclica dell' 'estrarre e aumentare'.⁴⁸ Poco a poco, il Soffio del Piombo sale verso l'alto e scompare. Ciò che rimane è la Polvere Numinosa (*lingsha*), l'ingrediente unico (*yiwei*), lo Yang puro senza lo Yin. Allora si consegue il corpo del *dharma*.

8 Virtù superiore e virtù inferiore

Nell'intero *Xiuzhen biannan*, questo è forse il dialogo che più di ogni altro chiarisce la prospettiva di Liu Yiming sulla coltivazione di Natura ed Esistenza e sulla funzione del Neidan. La coltivazione dell'Esistenza richiede il 'fare' (*youwei* 有為, compresa la pratica alchemica propriamente detta), mentre la coltivazione della Natura avviene attraverso il 'non fare' (*wuwei* 無為). Servendosi di due termini del *Daode jing*, sez. 38, utilizzati anche nello *Cantong qi* 參同契 (Il Sigillo dell'Unità dei Tre), Liu Yiming definisce il primo aspetto o stadio 'virtù inferiore' (*xiade* 下德), e il secondo 'virtù superiore' (*shangde* 上德). Chi è in grado di praticare il 'non fare' può direttamente coltivare la propria Natura, e questo di per sé comporta anche coltivare la propria Esistenza. Tutti gli altri devono invece seguire il percorso graduale del Neidan, coltivando prima la propria Esistenza e poi la propria Natura.

Anche se Liu Yiming sottolinea il primato della virtù superiore su quella inferiore, in realtà non esiste dualismo tra i due stati: di fatto, esiste un solo stato, conseguito in modo innato (o istantaneo) o raggiunto gradualmente. Qui risiede la funzione del percorso graduale della pratica alchemica. L'alchimia è la via della virtù inferiore, ma la virtù inferiore ha un solo fine: condurre alla virtù superiore.

問曰：無為之道，乃上德全形之事，何以下德延命者，亦行無為之道乎？
答曰：上德者，本原未虧，靈窟未閉。若得真訣，一了百當，直超彼岸。故行無為之道，而有為之事，即在其中，性了而命亦全矣。下德者，先天已虧，百病俱發。縱得師訣，不得直下純一，必須由漸而頓，由勉而安。到了了命之後，與上德者同歸一轍，始可以無為矣。非言上德者，只行無為之事，下德者，只行有為之事也。至於道之極處，有無俱不立，天地悉歸空。不但有為用不著，即無為亦用不著。其所言有為無為，是就修行下手處而論。(34a)

48 Dieci mesi è la durata simbolica della gestazione dell'embrione alchemico. In questa fase della pratica, 'estrarre e aumentare' (*choutian*) significa aumentare il Mercurio e ridurre il Piombo.

Mi chiese: La Via del 'non fare' è l'opera (*shi*) del mantenere la propria forma corporea (*xing*) intatta attraverso la virtù superiore.⁴⁹ Perché nell'estendere la propria Esistenza (*yanming*) attraverso la virtù inferiore si pratica anche la Via del 'non fare'?

Risposi: Nella virtù superiore, l'Origine Fondamentale (*benyuan*) non è ancora carente e il Sacro Rifugio (*lingku*) non è ancora chiuso. Se si ricevono le autentiche istruzioni, «portando a compimento una cosa se ne adempiono cento» e si va direttamente all'"altra sponda" (*bi'an*; *nirvāṇa*). Pertanto si esegue la Via del 'non fare', ma l'opera del 'fare' è contenuta al suo interno: la Natura è portata a compimento e l'Esistenza è intatta.

Nella virtù inferiore, il preceleste è ormai carente e si sono prodotte le cento malattie.⁵⁰ Neppure ottenendo le istruzioni di un maestro si può raggiungere direttamente la pura Unità (*chunyi*): è necessario raggiungere l'immediato attraverso il graduale,⁵¹ partire dallo sforzo e terminare nella stabilità. Portare a compimento la propria Esistenza conduce alla stessa destinazione della virtù superiore; quindi per la prima volta si può praticare il 'non fare'. Tutto questo non significa che la virtù superiore sia solo l'opera del 'non fare', e che la virtù inferiore sia solo l'opera del 'fare'. Quando si raggiunge lo stadio finale della Via, non si pongono né il 'fare' né il 'non fare'. Cielo e Terra ritornano entrambi al Vuoto. Non solo non si applica l'operazione del 'fare', ma neppure si applica l'operazione del 'non fare'. Quando si parla di 'fare' e di 'non fare', ci si riferisce solo al punto di partenza della coltivazione di se stessi.

49 Nel pensiero di Liu Yiming, 'mantenere la propria forma corporea intatta' (*quanxing* 全形) significa che il proprio Yang preceleste non è mai stato danneggiato dall'ingresso di 'soffi estranei' (*keqi* 客氣). Vedi il brano del *Xiuzhen houbian* citato in Pregadio, 'Superior Virtue, Inferior Virtue', 489, e tradotto in Liu Yiming, *Cultivating the Tao*, 117.

50 Non solo malattie in senso fisico, ma anche ogni possibile turbamento dell'equilibrio mentale.

51 Ovvero il 'risveglio immediato' (*dunwu* 頓悟) attraverso il 'risveglio graduale' (*jianwu* 漸悟), che è il compito del Neidan.

Bibliografia

Fonti

- Daode jing* 道德經 (Libro della Via e della sua Virtù). *Sibu beiyao* 四部備要.
- Longhu jing* 龍虎經 (Libro del Drago e della Tigre). *Guwen longhu jing zhushu* 古文龍虎經注疏 (Commentario e sotto-commentario al *Testo Antico del Libro del Drago e della Tigre*). *Daozang* 道藏 (DZ 996).
- Lunyu* 論語 (Dialoghi di Confucio). *Lunyu zhuzi suoyin* 論語逐字索引. Hong Kong: Shangwu yinshuguan, 1995.
- Ruyao jing* 入藥鏡 (Specchio per la Composizione della Medicina). *Cui gong ru-yao jing zhujie* 崔公入藥鏡注解 (Commentario allo *Specchio per la Composizione della Medicina*). *Daozang* 道藏 (DZ 135).
- Wuzhen pian* 悟真篇 (Risveglio alla Realtà). *Wuzhen pian qianjie* 悟真篇淺解 (Una semplice spiegazione del *Risveglio alla Realtà*). A cura di Wang Mu 王沐. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1990.
- Wuzhen zhizhi* 悟真直指 (Indicazioni dirette sul *Risveglio alla Realtà*). *Daoshu shi'er zhong* 道書十二種 (Dodici libri sul Dao). A cura di Yihua Tang 翼化堂, 1880. Rist. in *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 8. Chengdu: Ba-Shu shushe, 1992.
- Xinyin jing* 心印經 (Libro del Sigillo del Cuore). *Gaoshang Yuhuang xinyin jing* 高上玉皇心印經 (Il *Libro del Sigillo del Cuore* dell'Altissimo Sovrano di Giada). *Daozang* 道藏 (DZ 13).
- Yijing* 易經 (Libro dei Mutamenti). *Zhouyi yinde* 周易引得. Peking: Harvard-Yenching Institute, 1935.
- Zhongyong* 中庸 (Il Giusto Mezzo). *Liji* 禮記 (Memorie sui Riti), sez. 31. *Shisan jing zhushu* 十三經注疏, 1815.

Studi e traduzioni

- Cadonna, A. «Quali parole vi aspettate che aggiunga?». Il «Commentario» al *Daodejing* di Bai Yuchan, maestro taoista del XIII secolo. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2001.
- Lippiello, T. *Confucio: Dialoghi*. Torino: Einaudi, 2006.
- Lippiello, T. *La costante pratica del giusto mezzo*. Venezia: Marsilio, 2010.
- Liu Y. *Cultivating the Tao. Taoism and Internal Alchemy. The Xiuzhen houbian* (ca. 1798), translated with Introduction and Notes by Fabrizio Pregadio. Mountain View (CA): Golden Elixir Press, 2013.
- Pregadio, F. «Destiny, Vital Force, or Existence? On the Meanings of *Ming* 命 in Daoist Internal Alchemy and Its Relation to *Xing* 性 or Human Nature». *Daoism. Religion, History and Society*, 6, 2014, 157-218.
- Pregadio, F. «Superior Virtue, Inferior Virtue. A Doctrinal Theme in the Works of the Daoist Master Liu Yiming (1734-1821)». *T'oung Pao*, 100, 2014, 460-98.
- Pregadio, F. «Discriminations in Cultivating the Tao. Liu Yiming (1734-1821) and His *Xiuzhen houbian*». *Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*, 37, 2015, 81-108.
- Pregadio, F. *The Seal of the Unity of the Three. A Study and Translation of the Cantong qi*. Mountain View (CA): Golden Elixir Press, 2011.
- Wang Mu 王沐 (a cura di). *Wuzhen pian qianjie* 悟真篇淺解 (Una semplice spiegazione del *Risveglio alla Realtà*). Beijing: Zhonghua shuju, 1990.
- Wilhelm, R. *The I-ching or Book of Changes*. New York: Bollingen, 1950.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

La Trasmissione attraverso il Cuore del Trascendente Celeste

Jacopo Scarin

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This chapter focuses on the translation of part of the *Tianxian xinchuan* 天仙心傳, a text with a composite content that deals both with self-cultivation and ritual practice. The *Tianxian xinchuan* was written between 1832 and 1834 and it is included in Min Yide's 閔一得 anthology of Daoist texts *Gu shuyinlou cangshu* 古書隱樓藏書. Its teachings were reportedly transmitted by Shen Yibing 沈一炳 to his disciple Min Yide and are linked to the figure of Li Niwan 李泥丸, a mythical transcendent. This text is related to the content of other works contained in Min Yide's anthology, such as the *Tianxian daocheng baoze* 天仙道程寶則, the *Tianxian jieji xuzhi* 天仙戒忌須知, the *Er Lan xinhua* 二懶心話 and the *Taiyi jinhua zongzhi* 太一金華宗旨. The portion translated here is Min Yide's commentary to the section entitled "Internal Chapter" and it focuses on what was considered the highest level of self-cultivation of his tradition.

Keywords Longmen Daoism. Heavenly Transcendent. Qing dynasty. Self-cultivation. Min Yide.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Contenuto. – 3 Traduzione.

1 Introduzione

Il testo¹ qui tradotto è un estratto proveniente dal *Tianxian xinchuan* 天仙心傳 ('Trasmissione Attraverso il Cuore del Trascendente Celeste', TXXC),² un'opera inclusa nell'antologia *Gu shuyinlou cangshu* 古書隱樓藏書, edita da Min Yide 閔一得 (1748/1758-1836) attorno al 1834. Il contenuto del TXXC può essere diviso in cinque parti. La prima è costituita dalla prefazione dell'autore (datata 1834) e da un *Resoconto Personale* (*zishu* 自述). La prefazione descrive il ruolo di Patriarca Lü (Lüzü 呂祖, anche noto come Lü Dongbin 呂洞賓) nella trasmissione del metodo per la salvezza del mondo (*yishi yizong* 醫世一宗) e la linea di trasmissione del suo insegnamento (Li Niwan 李泥丸 → Shen Yibing 沈一炳 → Min Yide). Il *Resoconto* fornisce ragguagli riguardanti la trasmissione della 'pratica del trascendente celeste' (*tianxian gongfu* 天仙功夫), avvenuta nel 1786 presso la Grotta Xuangai 玄蓋洞天 (Monte Dadi 大滌山, Yuhang 餘杭).

La seconda parte contiene il testo principale del TXXC, costituito dal *Capitolo Interno* (*neipian* 內篇) e dal *Capitolo Esterno* (*wai-pian* 外篇), più altri tre testi, tutti in versi quaternari: *Istruzioni Complete* (*yuanjue* 圓訣), *Capitolo Aggiuntivo* (*xupian* 續篇), *Canzone della Grotta [del Monte] Dadi* (*Dadi dong yin* 大滌洞音) e *Ammonimento a Sé Stesso* (*zijing pian* 自警篇). Questa parte è strettamente collegata alla terza, che raccoglie i commenti di Min Yide al *Capitolo Interno*, al *Capitolo Esterno* e alle *Istruzioni Complete*.

La quarta parte presuppone il contenuto dottrinale, prescrittivo e meditativo delle sezioni precedenti, ma se ne differenzia per il soggetto liturgico; essa contiene infatti le istruzioni necessarie per celebrare il *Misterioso Rito per la Salvezza del Cosmo* (*yishi xuankeyi* 醫世玄科儀),³ suddivise in: 'Preparazione dell'Altare' (*shetan* 設壇), 'Accesso all'Altare' (*jintan* 進壇), 'Uscita (dall'Altare)' (*tuixiu* 退休), 'Annunciare il Completamento' (*gaoyuan* 告圓). A loro volta, le istruzioni sono seguite da un elenco di formule utilizzate durante il rituale. I numerosi riferimenti agli insegnamenti di Patriarca Lü, tuttavia, si trovano soprattutto nei commenti di Min Yide, mentre il corpo principale del testo è un amalgama di elementi di origine taoista e buddhista: da questo punto di vista, il rituale è un documento estremamente interessante, che testimonia il grado di compenetrazione delle diverse religioni ufficialmente riconosciute durante la dinastia Qing.

1 Desidero ringraziare Fabrizio Pregadio per i suoi inestimabili consigli, che mi hanno aiutato a chiarire alcuni degli elementi più criptici di questo testo. Ovviamente, rimango il solo responsabile di qualsiasi eventuale errore qui presente.

2 TXXC, 430-49.

3 Shen Yibing afferma: «I tre poteri (Cielo, Terra ed Esseri Umani) si chiamano cosmo e anche il mio corpo si chiama cosmo» 三才曰世, 我身亦曰世 (TXXC, 447:2a).

La quinta e ultima parte, intitolata *Appendice (fulu 附錄)* raccoglie la spiegazione approfondita di alcuni concetti legati al testo e attribuiti a Li Pengtou 李蓬頭 (?-1784) e a Shen Yibing (1708-86), più una conclusione di Min Yide. Quest'ultima è importante per ricostruire la storia del testo e integrare le informazioni contenute nella prefazione.

Il testo è stato scritto tra il 1832, data del *Resoconto* e il 1834, data dell'appendice e della prefazione. All'epoca della realizzazione del TXXC, il progetto del *Gu shuyinlou cangshu* era già parzialmente definito e i blocchi per la stampa di un totale di venti testi erano già stati intagliati. Sappiamo anche che il progetto editoriale di Min Yide avrebbe dovuto includere altri sei testi, ma ciò non venne realizzato per mancanza di fondi.

Gli insegnamenti contenuti nel TXXC vengono ricondotti a Shen Yibing, maestro di Min Yide. Notiamo che più in generale essi costituiscono il paradigma meditativo di riferimento che Min Yide utilizza nella sua antologia. Nel *Gu shuyinlou cangshu* troviamo una serie di altri testi direttamente collegati alla meditazione del trascendente celeste, il *Tianxian daocheng baoze* 天仙道程寶則 (TDB) e il *Tianxian jieji xuzhi* 天仙戒忌須知 (TJX).⁴ Lo *Er Lan xinhua* 二懶心話 fornisce ulteriori spiegazioni su aspetti chiave di questa pratica. Infine, notiamo che il *Shangpin danfa jiec* 上品丹法節次 (SDJ),⁵ sebbene attribuito a Li Deqia 李德洽 della tradizione Hengyang 衡陽, è stato profondamente modificato da Min Yide per adeguarlo alla pratica 'ortodossa' della propria tradizione, che è paragonabile a quella descritta nel *Taiyi jinhua zongzhi* 太一金華宗旨 (in seguito: *Jinhua zongzhi*),⁶ anch'esso incluso nel *Gu shuyinlou cangshu*.

Questo metodo di coltivazione personale palesa in più punti i suoi legami con le tradizioni meditative meridionali. Il testo esplicita il suo indebitamento ad alcune opere, specialmente al *Xiuxian bianhuo lun* 修仙辨惑論 di Bai Yuchan 白玉蟾 (1194-1229?). Inoltre, gli altri testi del ciclo del trascendente celeste menzionano ripetutamente sia Bai Yuchan che Chen Cuixu 陳翠虛 (alias Chen Niwan 陳泥丸; ?-1213), suo maestro.⁷ La lettura dei riferimenti storici e bibliografici, dunque, sembrerebbe ricondurre questo metodo di autocoltivazione a una tradizione radicata nella Cina meridionale e sviluppatasi a partire dalla dinastia Song. Questo è confermato dalla linea di trasmissione delle nove regole di coltivazione che compongono il TDB e che sarebbero state tramandate in seno alla tradizione di Zhang Boduan 張伯端 (987?-1082), attraverso Bai Yuchan, fino a Shen Yibing.⁸ Infi-

⁴ Shen, Min, *Tianxian daocheng baoze* (TDB), 450-5; *Tianxian jieji xuzhi*, 456-66.

⁵ Li, *Shangpin danfa jiec*.

⁶ Jiang, Min, *Taiyi jinhua zongzhi*.

⁷ TDB, 450:2a, 454:2b e 455:1b. Sul *Xiuxian bianhuo lun* si veda Pregadio, *Taoist Internal Alchemy*, 109.

⁸ TDB, 456:1a.

ne, alcune divinità indicate come fondatrici di questa tradizione sono condivise col sistema liturgico dei 'riti del tuono' (*leifa* 雷法), molto diffuso nella Cina meridionale durante le dinastie Ming e Qing.⁹

Un'altra tradizione che ha profondamente influenzato questi testi è il Buddhismo, le cui tracce si possono ritrovare sia nell'importanza preponderante della 'natura' (*xing* 性) come oggetto del processo di coltivazione, sia nel principio dottrinale che il mondo immanente è fondamentalmente illusorio. La terminologia risente di profonde influenze buddhiste, benché a volte i termini abbiano un'interpretazione specifica e originale. Da non dimenticare sono anche i riferimenti a testi e a valori confuciani riscontrabili sia nel TXXC che negli altri titoli correlati.

2 Contenuto

Nel commentario al SDJ Min Yide ci informa che, secondo Patriarca Lü

欲修仙道，先盡人道

Chi vuole praticare la via del trascendente, deve prima completare la via dell'uomo

e Li Niwan conferma che solo dopo aver purificato la via dell'uomo, cioè i canali di funzione e di controllo (*renmai* 任脈 e *dumai* 督脈) utilizzati nella 'piccola circolazione celeste' dell'alchimia interiore, il praticante può rivolgersi alla via centrale (*zhongdao* 中道) del trascendente.¹⁰ Tuttavia, cuore e natura sono i temi centrali degli insegnamenti di Min Yide, il quale non dedica molto spazio alle altre fasi della pratica. Il *Tianxian jieji xuzhi* afferma: «Gli insegnamenti del trascendente celeste [equivalgono al]lo studio del cuore» (天仙之學，心學也).¹¹ È proprio la centralità del cuore che permette a Min Yide di stabilire un fondamento comune sul quale si muovono le tre religioni: il cuore è 'il centro' (*zhong* 中) dei confuciani, 'la vacuità' (*kong* 空) dei buddhisti e 'il vuoto' (*xu* 虛) dei taoisti.¹²

L'estratto qui presentato, dunque, si riferisce al livello più elevato della coltivazione personale, l'unico che consenta al praticante di raggiungere il livello di trascendenza supremo. Contrariamente alle

⁹ Si veda, per esempio, il riferimento a Taixuan Shenmu 太玄神母 e a Jinque Dijun 金闕帝君 in TDB, 456:1b e TXXC, 444:1a-b.

¹⁰ SDJ, 7a. Cf. Esposito, *Facets of Qing Daoism*, 173-9; Pregadio, *The Seal of the Unity*, 155.

¹¹ Shen, Min, *Tianxian jieji xuzhi*, 457:1a.

¹² TDB, 450:1b.

aspettative del lettore, questo metodo è anche descritto come estremamente semplice e facile da praticare, perché non richiede l'utilizzo di complesse nozioni o procedure alchemiche: tutto ciò che viene richiesto al praticante è di liberarsi della fallace idea di esistenza individuale e di raggiungere la fusione col cosmo. Il testo indica ciò attraverso due concetti: 'fermare i pensieri' (*zhinian* 止念) e 'sincerità' (*cheng* 誠), la quale è strettamente legata all'assenza di particolarismi individuali; essa consente al praticante di essere immune agli stimoli sia interni che esterni, i quali inevitabilmente avrebbero come risultato desideri e azioni determinati da obiettivi parziali, particolari.

Min Yide esordisce, nelle prime frasi del commentario qui tradotto, definendo i tre aspetti fondamentali della pratica del trascendente celeste: ricondurre il sé all'uguaglianza col vuoto e col non-essere, ricevere la luce del Grande Carro e abbandonare ogni pensiero (9a).¹³ In seguito, viene sottolineato più volte che eliminare tutti i pensieri indesiderati è il primo passo della pratica del trascendente celeste (11b, 12a). Un altro aspetto importante è l'eliminazione delle condizioni (10b), lo sradicamento delle cause degli stati d'animo che possono distogliere dalla condizione di quiete nella quale l'adepto deve necessariamente trovarsi per progredire nella pratica meditativa. Tutto ciò richiede la soppressione dell'intenzione (*yi* 意), espressione dell'individualità che distingue tra il sé e gli altri enti del mondo sensibile. Dopo aver fermato il fluire dei pensieri, è necessario accogliere dentro di sé il bagliore del Grande Carro (*tiangang* 天罡), legato a Saturno (*zhenxing* 鎮星), il quale occupa la posizione centrale e simboleggia la fase della terra. Attraverso la sommità della testa, il bagliore viene incanalato e fatto discendere tra le sopracciglia e poi attraverso il torace, raggiungendo infine il cuore (12a).

Il fondamento dottrinale di questa pratica viene spiegato chiaramente da Li Niwan:

身之所有，惟彼妙明圓體之心之性。出自妙有之天，圓陀陀，光燦燦。

Il sé possiede solamente il cuore e la natura della completa sostanza prodigiosa e illuminata. [Cuore e natura] derivano dal Paradiso dell'Esistenza Prodigiosa, sono perfettamente rotondi e dal bagliore accecante.¹⁴

¹³ I numeri tra parentesi si riferiscono alla pagina della versione di riferimento del testo originale, tratta dal *Zangwai daoshu* 藏外道書 (Testi Taoisti Esterni al Canone).

¹⁴ TDB, 450:1b. Le ultime due frasi compaiono anche nel *Xiuxian bianhuo lun* 修仙辨惑論, riferite agli insegnamenti del trascendente celeste. Bai, *Xiuxian bianhuo lun* (DZ 263.1), 618:1:a. Il numero tra parentesi preceduto da 'DZ' corrisponde al codice di classificazione dell'opera in Schipper, Verellen, *The Taoist Canon*.

Il corpo fisico, dunque, il 'grumo di sangue e carne' (*xue rou zhi tuan* 血肉之團), è illusorio, ma necessario perché contenitore di quella parte perfetta e trascendente che compone l'essere umano.

Questo, però, non significa che la coltivazione della natura escluda la coltivazione della vitalità (*ming* 命). Nello *Er Lan xinhua*, contenente il dialogo tra due taoisti chiamati entrambi Lan, si afferma che natura e vitalità devono essere coltivate entrambe: questo processo viene paragonato alla relazione che lega un corpo alla sua ombra.¹⁵ Lo stesso testo spiega:

止念除妄，性功也。調息住息，運行升降，命功也。[...]我故曰：「修得一分性，保得一分命」。¹⁶

Ferma il pensiero ed elimina l'errore, questa è la pratica della natura. Regola e ferma il respiro, compi la circolazione verso l'alto e verso il basso: questa è la pratica della vitalità. [...] Perciò io dico: 'coltiva una parte di natura, proteggi una parte di vitalità'.

Il testo riprodotto qui sotto, dunque, espone ciò che alcune comunità taoiste della Cina sudorientale di epoca Qing consideravano come il livello più alto della pratica meditativa. Questa era il risultato della secolare evoluzione della tradizione di coltivazione personale, profondamente influenzata dal retaggio di importanti maestri meridionali di epoca Song 宋 (960-1279), come Zhang Boduan e Bai Yuchan, e dal monachesimo taoista di tipo Quanzhen, sorto sotto il dominio della dinastia Jin 金 (1115-1234). Veicolo per la diffusione di questa scuola tra il Jiangsu e lo Zhejiang furono alcuni taoisti legati al contesto urbano delle metropoli sudorientali (Huzhou, Suzhou, Hangzhou fra tutte) e all'ambiente culturale delle classi privilegiate che orbitavano attorno ad esse. La presenza di elementi buddhisti e confuciani conferma l'ecllettismo della scuola di coltivazione promossa da Min Yide, conformemente alla tendenza generale dell'epoca tardo-imperiale.

¹⁵ Min, *Er Lan xinhua*, 470a:1.

¹⁶ Min, *Er Lan xinhua*, 470a:1.

3 Traduzione

(9a)

《天仙心傳》

太虛氏授。後學閔一得小艮氏纂述。

內篇

師曰：混化，

「師」乃泥丸李祖也。謹按混化，乃即《呂祖三尼醫世功訣》，法造身等虛無，迎聖下照純行三才卯守，中無他念雜入而已。太虛氏曰：「此是無上上乘丹訣，然可心領，不可言傳者。我師泥丸氏，述授余曰：「是真太上心傳，而入手務先止念。或預存運，繼事存思，尤要明夫宗旨。宗旨惟何。知還知返而已。」

Trasmissione attraverso il Cuore del Trascendente Celeste

Ricevuto dal Venerabile Taixu. Curato e commentato dal suo discepolo, Venerabile Xiaolang.

Capitolo Interno

Il maestro dice: la trasformazione per fusione

‘Il maestro’ si riferisce a Patriarca Li Niwan. Per quanto riguarda la trasformazione per fusione, si veda il *Lüzu sannì yishi gongjue*:¹⁷ questo metodo consiste solo nel rendere il sé uguale al vuoto e al non-essere, nell’acogliere la luce che discende dal Grande Carro e che pura pervade l’uovo dei tre poteri e nell’evitare di far entrare pensieri esterni.¹⁸ Il Venerabile Taixu [i.e. Shen Yibing] disse: «Queste sono le somme istruzioni alchemiche del supremo veicolo. [Esse] possono essere capite dal cuore, ma non trasmesse oralmente. Il mio maestro, [Li] Niwan, le scrisse e me le trasmise, dicendo: “Questa è la vera trasmissione attraverso il cuore del Supremo [Signore Lao]. Colui che comincia [a praticarla] deve innanzitutto dismettere il pensiero. Se ti prepari alla circolazione [celeste] o seguiti nella meditazione, a maggior ragione il comando ancestrale deve esser-

17 Min, *Lüzu shi sannì yishi gongjue* (LSYG), 361-6, fu trasmesso a Min Yide dal suo maestro Shen Yibing.

18 Questo periodo riassume gli elementi principali della pratica di meditazione descritta più in dettaglio in seguito. L’uovo è allegoria dei ‘tre poteri’ (Cielo, Terra ed Essere Umano). La dottrina su cui è basato questo tipo di meditazione usa un sistema simbolico che opera su molteplici livelli: il corpo umano viene considerato un microcosmo che include esso stesso i tre poteri.

ti chiaro". Che cos'è il comando ancestrale? [È] solo comprendere il ritornare e il regredire.¹⁹

(9b)

蓋還乃還元，返乃返本也。苟味道本至虛，體本至無，則還失其還，返失其返，此而還返，不猶南轅而北轍乎。宗旨一明，始可從事有為不為有為棘手，而頭頭合道矣。其訣，在知假法也。假法惟何。或由假虛以涵實，或由假實以煥虛。是兩法門，皆屬假幻成真之法，要皆引入究竟。執一以持，皆名執著。執著之者，不明道德。世之丹書，皆本黃老，莫非致中實筏，而各宗其宗，不識葉參，適足貽誤，動有毫釐千里之差。我宗溯自秦漢，直承單傳，始自關尹，呂祖承之，宗旨復振，既而中晦，我師泥丸氏承之，炳得竊襲（炳乃太虛派名），

Ritornare significa tornare all'origine. Regredire significa regredire al cominciamento. Se ignori che la radice della Via è sommo vuoto e che la radice della sostanza è sommo non-essere,²⁰ allora 'ritornare' perde [ciò a cui] ritornare e 'regredire' perde [ciò a cui] regredire: non sarebbe come voler andare a nord con un carro rivolto verso sud?²¹ Appena il comando ancestrale ti sarà chiaro, potrai cominciare ad affrontare lo spinoso [problema] di non praticare l'agire e [dunque] essere vicino all'unione con la Via.²² Le istruzioni consistono nel conoscere l'espediente. Che cos'è l'espediente? [Esso consiste] nell'immergere il concreto nel vuoto, o nel forgiare il vuoto usando il concreto.²³ Queste due scuole appartengono entrambe al metodo di affidarsi all'illusorio per realizzare ciò che è perfetto.²⁴ L'essenza [delle due scuole] risiede nel guidare alla liberazione.²⁵ Coloro che si aggrappano a una sola [delle due] e la tengono stretta sono chiamati ostinati, essi non conoscono la Via e la virtù.²⁶ I testi alchemici [presenti]

19 Troviamo la stessa espressione in Bai, *Xiuxian bianhuo lun* (DZ 263.1), 617:3a.

20 Si faccia riferimento al *Cantong qi*: «Siamo dotati di una struttura corporea, ma alla sua radice il corpo non è nulla: come l'essenza originale si diffonde simile a nubi, dobbiamo allo pneuma il nostro inizio» (人所稟軀，體本一無。元精雲布，因氣託初). Trad. basata su Pregadio, *The Seal of the Unity*, 100.

21 Questa metafora significa agire contro il proprio obiettivo.

22 Nella sua condizione attuale, questa frase è di difficile comprensione. Ho optato per considerare il primo *you wei* 有為 come un refuso. Confronta il commentario di Min Yide in SDJ, 3a: «il metodo dell'apertura non sta nell'adoperarsi» (開法不在有為).

23 Qui il 'vuoto' indica il 'cuore' (*xin* 心), come spiegato in TDB, 450:2a: «Questo cuore, che è uno solo, viene chiamato 'centro' dai confuciani, 'vacuità' dai buddhisti e 'vuoto' da noi taoisti» (夫此一心，儒家體之曰：「中」，佛家體之曰：「空」，我道體之曰：「虛」).

24 Questa frase viene spiegata chiaramente in Min, *Guankui bian* 管窺編, 427:2a: «Quando corpo e cuore si uniscono, si ottiene la conferma. Dunque, il corpo, ottenuto il cuore, lo difende e il corpo si scalda. Il cuore, ottenuto il corpo, dipende da esso e il cuore è stabile. Con corpo caldo e cuore stabile, padroneggi la [pratica di] coltivazione senza percepire stanchezza» (身心合併，則有治驗焉。蓋身得心守，則身煖。心得身依，則心安。身煖心安，則修有把握，不覺其勞).

25 Nel contesto buddhista, *jiujing* 究竟 (san. *nisthā*) indica il risultato finale della pratica religiosa, anche definito come 'liberazione' o 'perfezione spirituale'. Cf. «Nisthā» in Buswell, Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 594.

26 Du (attribuito a), *Taishang Laojun shuo chang qingjingmiaojing* 太上老君說常清靜妙經 (DZ 620, 344:3a) afferma: «La virtù superiore non [pare] virtù, la virtù inferiore è aggrappata alla virtù. Esservi aggrappato non è [ciò che è] detto la Via e la virtù» (上德不德，下德執德。執著之者，不名道德). Trad. basata su Eskildsen, *Daoism, Meditation*, 208. Cf. Andreini, *Laozi: Daodejing*, 98-9, 224-5.

nel mondo hanno tutti origine da Huangdi e Laozi e sono tutti [parte della] preziosissima zattera che conduce al centro.²⁷ Ciascuna tradizione ha la propria dottrina, ma se non sai come armonizzarle e unirle [tra di loro],²⁸ ciò basta a sciuparne [le potenzialità]. Così, una piccola [differenza] nella pratica è sufficiente a generare una grande discrepanza [nei risultati]. La nostra tradizione nacque durante le dinastie Qin e Han e fu trasmessa direttamente a una sola persona alla volta. Cominciò con Guan Yin²⁹ e, ricevutola, Patriarca Lü ne ripristinò gli insegnamenti. In seguito, il mio maestro Niwan segretamente la ricevette e [io,] Bing (nome di lignaggio di [Shen] Taixu), la ereditai in segreto.

(10a)

自慚德薄，第謹識授。學者得之，務望參諸道籍，證諸佛經，不立有無，一循道體，而事兼存導，尤必造至自然，庶幾不負所示云爾。」

天仙功夫。

「仙有五等，按即天仙、水仙、地仙、神仙、鬼仙也。等雖有五，事之成者，統號真人，謂惟真人克事斯爾。然人稟習殊異，則修養動作，萬難一致，此仙有五等之由。後學述之，各述所事終始，以承以授。世存丹籍，大率類此，不有心傳，茫無入手。白祖瓊管先生憫之，乃著《修仙辯惑論》，以授世。無如世乏上智，

[Sebbene] mi vergognassi della mia insufficiente virtù, l'accettai rispettosamente e [ora te] la trasmetto. Tu che la ricevi devi consultare tutte le scritture taoiste e verificare tutti i *sutra* buddhisti, senza ingenerare essere e non-essere, sempre attenendoti al fondamento di questa via. La [sua] pratica necessita sia della meditazione che degli insegnamenti [appropriati]. Soprattutto, devi raggiungere la somma spontaneità, affinché tu possa essere all'altezza di ciò che ti è stato rivelato».

È la pratica del trascendente celeste.

«Esistono cinque classi di trascendenti: celesti, acquatici, terrestri, divini e spettrali.³⁰ Benché ne esistano cinque, coloro che [si dedicano a una qualsiasi di esse] con successo sono [tutti] chiamati 'Perfetto'. Ciò è dovuto al fatto che solo [colui che è] perfetto può dedicarsi [a questa impresa]. Tuttavia, ciascuna persona ha diversi talenti e abitudini, così le pratiche di coltivazione difficilmente possono essere le stesse: questo è il motivo per cui esistono cinque classi di trascendenti. Gli studenti delle epoche

27 In questo caso, il 'centro' va interpretato in contrasto alla scelta esclusiva di uno degli estremi, caratteristica del praticante ostinato, ma indica anche l'obiettivo finale della pratica del trascendente celeste, il raggiungimento del 'centro'.

28 Qui leggo *ye* 葉 come *xie* 叶, 'armonizzare'.

29 Secondo la tradizione, Guan Yin è colui che ricevette la *Daodejing* da Laozi prima che questi scomparisse a occidente. Si veda anche Jiang, Min, *Taiyi jinhua zongzhi*, 4a.

30 Il *Xiuxian bianhuo lun* cita tre di queste classi: i trascendenti celesti, acquatici e terrestri. Secondo Chen Niwan, i trascendenti celesti sono anche noti come «trascendenti dorati, i cui [insegnamenti] non possono essere trasmessi a parole» (金仙也。夫此不可言傳之妙也). Bai, *Xiuxian bianhuo lun* (DZ 263.1), 618:1a. Questo ricorda quanto affermato all'inizio del commentario.

successive annotarono completamente la loro pratica per trasmetterla e la maggioranza dei testi alchemici [che circolano] nel mondo sono di questo tipo, carenti della trasmissione attraverso il cuore e [perciò] non praticati. Il patriarca Bai Qiongguan [i.e. Bai Yuchan] si dispiacque di ciò, così scrisse lo *Xiuxian bianhuo lun* affinché circolasse nel mondo. Purtroppo, quest'ultimo mancava di persone di saggezza superiore

(10b)

而自問卑下，每置斯論而罔參。我師泥丸氏體之，謂可直承《呂祖三尼醫世功訣》入手，則便身世兩利。毋勞績事，功圓一宗者。究其功法，不外混化。故立標曰：「天仙功夫」。謂非水仙、地仙所得與行也。」

萬緣放下，

緣者何，情塵情根是也。不由內蘊，即由外觸，必須放下，天心乃現。此是入手第一步。修性始此，修命亦始此。個中妙義，行者自悟，無勞贅述者。第其放下，功法不一，擇其至精而無流弊者言之。泥丸氏曰：「緣起立除，一法也。」

e io stesso, essendo inferiore, lo misi da parte e non lo lessi. Il mio maestro Niwan[, invece,] ne fece esperienza e disse che potevo cominciare direttamente dal *Lüzu sannì yishi gongjue*, in modo da beneficiare me stesso e il cosmo. La pratica si completa in quest'unica tradizione, senza [bisogno di] sforzarsi di aggiungere altro. Dopo tutto, la pratica di questo metodo non va al di là della trasformazione per fusione. Questo è il motivo per cui questo verso è 'La pratica del trascendente celeste': essa differisce da ciò che gli immorali acquatici e terrestri ricevono e praticano».

Rinuncia a tutte le condizioni.³¹

Che cosa sono le condizioni? I desideri e la loro radice. Che siano accumulati dall'interno o che vengano dal contatto con l'esterno, devono essere abbandonati affinché il cuore celeste possa manifestarsi: questo è il primo passo dell'esordiente. La coltivazione della natura comincia da ciò, come la coltivazione della vitalità. I praticanti comprendano da loro stessi il prodigioso significato in ciò, senza preoccuparsi dei dettagli superflui. Tuttavia, esistono diversi metodi per abbandonare [le condizioni]. Discutiamo dei più raffinati e innocui. Il Venerabile Niwan disse: «Elimina subito le condizioni [appena] sorgono: questo è un metodo.

(11a)

緣起成習，中如焚灸，聚而坡放，一法也。緣起膜視，聽緣自緣，一法也。三法之中，末後一著，乃為仙著。斯則如雲點虛，虛自無染，故無損益者。後學從事，但自顧密而已。」太虛氏曰：「然。師故不曰掃除，而曰放下也。蓋緣乃意成，意乃心發，心泯意自化，而緣自脫根，不勞作為者也。學者體之。」

身自寂虛。

「身」，身中。「自」，自然。氣靜曰寂，念無曰虛。如是則身等虛無，而容光必照。按此一句，乃混化入手第一步秘訣，而功從存思入。存思惟何？初則即外以證內，次則即內以證外，

31 Yuan 緣, 'condizioni' (san. *pratyaya*) indica le 'condizioni accessorie' che concorrono a produrre un effetto.

Quando le condizioni sorgono in gran numero e il centro brucia, raccogliele e forma un argine: questo è un altro metodo. Quando sorge una condizione, trascurala, comprendi che essa proviene da [altre] condizioni: [questo] è [un altro] metodo. Di questi tre metodi, l'ultimo è quello dei trascendenti. È come un cielo punteggiato di nuvole: il cielo stesso non è contaminato, perciò [in realtà esse] non aumentano né diminuiscono. Quando pratici ciò, [devi] solo prenderti cura della quiete». Il Venerabile Taixu disse: «È così. Questo è il motivo per cui il maestro non disse 'spazzare via', ma 'abbandonare'. Le condizioni sono prodotte dall'intenzione e l'intenzione nasce dal cuore. Se il cuore distrugge l'intenzione, si trasforma da sé e la radice delle condizioni viene spontaneamente sradicata: questa pratica non richiede sforzi. Fanne esperienza».

E il sé in quanto tale è vuoto e in quiete.

'Il sé' indica l'interno del corpo. 'In quanto tale' significa 'spontaneamente'. Quando lo pneuma è fermo, è detto 'in quiete'. L'assenza di pensieri è detta 'vuoto'. In questo stato, il sé è vuoto e non-essere e la luce interiore risplende.³² Questa è l'istruzione segreta per cominciare la trasformazione per fusione. La pratica comincia dalla meditazione. Che cos'è la meditazione? All'inizio è avvicinarsi a [ciò che è] esterno per verificare [ciò che è] interno; poi, è avvicinarsi a [ciò che è] interno per verificare [ciò che è] esterno;

(11b)

再次內外如如，無可分別。泥丸氏曰：「此等功驗，不從眼得。得乃真，第非初學所能。故如即外證內一法，是乃從眼入意之法。次之即內證外者，乃是從意入眼之法。再次如如，乃是無意無眼之驗。學者造此，乃可從事迎聖，而行不虛行。行久無間，乃造真心常存而若虛，真炁常充而若無。此種玄況，不存而現，不思而得，乃合自然。行功到此，談何容易哉。而訣惟念中無念焉爾。」

爰引天罡，晉照常持。

是承上句功驗，再加「引罡」假法，以造真虛真無玄境，而其「晉照」，

poi, interno ed esterno [divengono] sicceità, cosicché è impossibile separarli.³³ Il Venerabile Niwan disse: «Questo livello di esperienza pratica non dipende dai sensi. Così si raggiunge la perfezione, che non può essere ottenuta dai neofiti. Il metodo che si affida [a ciò che è] esterno per verificare [ciò che è] interno, è quello di penetrare l'intenzione attraverso gli occhi. Quello che dipende da [ciò che è] interno per verificare [ciò che è] esterno è il metodo di attraversare gli occhi partendo dall'intenzione. Dopo di ciò, la sicceità indica l'esperienza né che non dipende né dal pensiero né dagli occhi. Quando la realizzerai, potrai guidare il Grande Carro e così non avrai agito invano. Praticando ciò senza interruzioni potrai finalmente produrre il cuore perfetto, duraturo, simile al vuoto e lo pneuma perfetto e sempre abbondante, simile al non-essere. Questa condizio-

³² Cf. LSYG, 363:2a.

³³ *Ruru* 如如 è un termine buddhista che traduce il termine sanscrito *tathatā*, la realtà ultima. Cf. «Tathatā» in Buswell, Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 899.

ne misteriosa è realizzata senza meditare ed è ottenuta senza rifletterci, in unione con la spontaneità. Non è facile giungere a questo livello! L'istruzione è una sola: non avere pensieri!»

Dunque, guida il Grande Carro³⁴ e trattieni costantemente il bagliore che procede.

Questo [verso] continua [la discussione] sull'esperienza pratica [cominciata] nel verso precedente e la integra con l'espedito di 'guidare il Grande Carro' per produrre il territorio misterioso del vuoto e del non-essere perfetti. Così, il 'bagliore che procede'

(12a)

自有方所 (晉乃晉卦之口, 進義也)。泥丸氏曰:「晉而下照,乃自頂蓋,前下眉心。復由眉心,照注山根。尤須先以真意,直由頂門,透迎上天鎮星,自能引到天罡,下合身罡,聚存山根,榮照關盆。加行虛極靜篤,自能深透玄竅。覺已透竅,加造自然,堅持無念一訣,自得胎息真驗。然非常持不能得也。要知此一功法,終始賴之。行到化凡成聖,無遺毫髮未化地位,乃可歇手。」

于天于淵,無間刻時。

ottiene una direzione (*Jin* indica il [carattere illeggibile] dell'esagramma *jin*, che significa 'procedere').³⁵ Il Venerabile Niwan disse: «[Il suo] bagliore procede verso il basso, cosicché discende dal *dinggai* frontalmente fino al *meixin*.³⁶ Poi, attraversa il *meixin* e risplende concentrandosi nella *shangen*.³⁷ Devi prima di tutto ricevere Saturno attraverso la *dingmen* con intenzione perfetta e potrai spontaneamente guidare [la luce] del Grande Carro fino a unirla con il Grande Carro nel tuo corpo.³⁸ Raccogliamla e riponila all'apice del naso, [falla] convergere e risplendere nel *quepen*.³⁹ Con-

34 Si veda il *Xiuzhen tu* 修真圖 dell'Abbazia Baiyun 白雲觀 di Pechino nel quale, in corrispondenza al cuore, è rappresentato il Grande Carro accompagnato dalla scritta *tian-gang* (Despeux, *Taoism and Self Knowledge*, 89).

35 Confronta il testo del trentacinquesimo esagramma dello *Yijing* 易經 e il commentario *Tuan* 象: «*Jin* significa procedere» (晉, 進也). Li, *Zhouyi jijie*, 20a-b. Il carattere illeggibile potrebbe essere *yi* 義, 'significato'.

36 Tre punti del corpo umano: *dinggai* è alla sommità del capo, *meixin* indica il punto mediano tra le sopracciglia, *shangen* è collocato immediatamente sotto.

37 Esposito, *Facets of Qing Daoism*, 179 nota 113.

38 Nel corpo umano, il Grande Carro corrisponde al cuore. Si veda Wang, *Xuanzhu ge* in *Daofa huiyuan* (DZ 1220, 39: 234:3b, 237:1a). *Dingmen* corrisponde al bregma. SDJ, 10b afferma: «Saturno non ha sé, e nemmeno io» (天鎮無我, 我尚無我). La presenza di Saturno è problematica perché il pianeta non occupa posizioni di rilievo in altre tradizioni di coltivazione personale né è prominente in altri testi taoisti. L'importanza di questo pianeta sembra dipendere dal fatto che, nella struttura cosmologica cinese, esso corrisponde al centro, al giallo e alla fase della terra, come indica l'altro suo nome 'Pianeta della Terra' (*tuxing* 土星). Le divinità dei cinque pianeti hanno un ruolo importante nei riti del tuono di epoca Song, ma in essi non viene attribuita una funzione particolare a Saturno.

39 Tao (*Lüzhu shi sannu yishi shuoshu*, 349:2b) riporta: «Anche *quepen* è il nome di un nodo, situato nel torace. Patriarca Lü disse: "Non indica l'intenzione, ma essa è lì dentro". 'Discendere' significa guidare assieme la [perfetta] unità e la [perfetta] origine verso il basso» (關盆, 亦穴名, 其穴在胸。呂祖曰:「此不言意, 意在其中」。曰「下」者, 引一引元並下之義).

tinua a praticare con vuoto estremo e persistente immobilità e penetrerai spontaneamente l'apertura misteriosa.⁴⁰ [Quando] sentirai di aver compiuto ciò, produrrà la spontaneità e, rispettando costantemente l'istruzione di eliminare ogni pensiero, otterrai spontaneamente la vera esperienza della respirazione embrionale. Ciò non può essere ottenuto senza rispettare costantemente [questo precetto]. Devi capire che questo metodo dipende da ciò, dall'inizio alla fine. Pratica [questo] fino a trasformare [ciò che è] comune, divenendo un saggio. Quando non rimarrà nemmeno un capello da trasformare, potrai interrompere [la pratica]».

In cielo e negli abissi, non ci sono intervalli né periodi.

(12b)

「天」，天靈蓋骨是也。「淵」，乃腳底，湧泉是也。按天(上)鎮星，位在中天，高過日月星辰，為大地精華上升所結，實為斗口天罡之主，又為五星之中星。煥明五方，而不改其常度。下有北辰(即天樞也)，主宰森羅萬象，在人身為懸門蓋骨。此骨乃人身生炁所結，成於落地之後者，上通天上鎮星。故欲引天罡，須迎鎮星。鎮星既接，天罡自注。從此普照，晝夜常存，猶如晶瓶，仰承日下，內外通明，上下透徹，而後後天化盡矣。

按此一步，正屬還元要訣。訣曰歸黃，乃是呼吸氣停，炁由閭前透達，直由下中中道，抵至頂骨，而若無升無降者，先天炁清，無質可體故耳。先哲循之，謂惟行於一念無雜之時，

‘Cielo’ è la corona del cranio, ‘abissi’ è la pianta dei piedi, la *yongquan*.⁴¹ Saturno si trova nel paradiso centrale, sopra il Sole, la Luna e le altre stelle. È ciò che raccoglie l'essenza ascendente della Terra, è veramente il sovrano del Grande Carro e il centro dei cinque pianeti. Esso illumina le cinque direzioni e non cambia la sua posizione. Sotto di esso si trova Alpha Ursae Majoris ([la stella] chiamata Tianshu), sovrano di tutto ciò che esiste: nel corpo umano [si trova nel] bregma, sul cranio, ciò che ivi raccoglie lo pneuma vitale e che si forma dopo la nascita. In alto, comunica con Saturno. Perciò, se desideri guidare il Grande Carro, devi [prima] rivolgerti verso Saturno. Dopo che ti sei legato a Saturno, il Grande Carro si unisce da sé. Dopo di ciò, [la luce del] Grande Carro verrà spontaneamente concentrata. Poi, il bagliore permarrà giorno e notte, come in una bottiglia di cristallo tenuta sotto il Sole: la luce l'attraversa e risplende sia dentro che fuori. Così, il postcelestes sarà totalmente trasformato. Questo stadio appartiene proprio alle istruzioni fondamentali per tornare all'origine. Esse affermano: ritornare al giallo significa fermare la respirazione, affinché lo pneuma passi di fronte al *weilü* e poi, direttamente attraverso [la parte] inferiore centri la via mediana e raggiunga l'osso occipitale.⁴² Se sembra che non ascenda né discenda, lo pneuma precelestes è puro e non ha sostanza che possa dargli corpo. Gli antichi saggi seguivano ciò e affermavano che questo [può essere] eseguito solo [quando] si ha un unico pensiero non offuscato;

⁴⁰ Si confronti *Daodejing*, cap. 16: «Il vuoto assoluto sia il limite cui spingersi, massima sia la premura nel mantenersi quieti» (致虛極，守靜篤) (Andreini, *Laozi: Daodejing*, 45).

⁴¹ *Yongquan* 湧泉, ‘sorgente gorgogliante’ è fondamentale per la pratica di coltivazione taoista nota come ‘respirazione del calcagno’.

⁴² *Weilü* 尾閭, ‘porta caudale’ o ‘imbuto caudale’, si trova presso l'estremità inferiore del coccige.

(13a)

則所升降，盡屬先天。故無流弊，而驗自極神。苟或虛寂，未造自然，法惟升則聽升，而於降際，毋忘注海一訣也。太虛口授乃爾，是為初學妄事歸黃，必犯後凡隨升而說。儻并昧此，受禍非細云。

圓虛圓寂，圓清圓和。

功法崇普遍，必須圓而無缺。造無絲毫凡後中雜乃妙。太虛氏曰：「虛寂是體，清和是驗。功用造圓，自無流弊。迥非初學由搬運而通，存思而遍者也。」既通既遍仍，自純行無念自然返還，法皆謂之混化。故必以清靜自然為運用。

in questo modo, ciò che ascende e discende appartiene totalmente al pre-celeste, non vi è errore e puoi esperire lo spirito [che proviene] dal limite. Se sei vuoto e in quiete, ma non hai ancora raggiunto la spontaneità, il metodo è solo quello dell'ascesa. Tuttavia, [quando stai per] discendere, non dimenticare l'istruzione [che dice di] concentrare il mare.⁴³ Taixu trasmise oralmente tutto ciò, cosicché i principianti che praticano in modo errato il ritorno al giallo possano, abbandonati i propri errori, conseguire l'ascesa. Se [quanto scritto] non ti è chiaro, subirai seri danni.

Totalmente vuoto, totalmente in quiete, totalmente puro e totalmente in armonia.

[Affinché] la gloria della pratica del metodo sia universale, [essa] deve essere completa, senza lacune. Còmpila senza avere nulla a che fare con l'ordinario del postceleste: questo è il prodigio. Il Venerabile Taixu disse: «Vuoto e quiete concernono la sostanza, purezza e armonia concernono l'esperienza. Se la pratica risulta nella completezza, non vi è errore. Non è possibile che un principiante possa padroneggiare la circolazione o completare la meditazione». [Solo] padroneggiandole e completandole ripetutamente potrai ritornare e regredire, grazie all'azione pura, all'assenza di pensieri e alla spontaneità: tutti i metodi chiamano questo 'trasformazione per fusione'. Perciò devi considerare purezza, tranquillità e spontaneità come la funzione della circolazione.

(13b)

苟或不爾，必有闢黃闢黃之弊。

何內何外。何有何無。生生化化，一付如如。

按曰「如如」，則更深造自然矣。太虛氏曰：「內乃色身以內，臟腑等等是也。外即「色身而言，皮肉筋骨等等是也。」而泥丸氏乃謂內則色身，外則法身，是則《呂祖三尼醫世功訣》。準此行持，乃猶法製神仙肉，以天地作鍋竈，以鄧鄂作瓦罐，以泡影色身作肉，加以定慧作維持。其法甚簡甚易，但閉六門，毋使漏炁而已，此即行夫胎息焉。余今所示，蓋以學人身心未靖，關竅未通，須從身上色，加行搬運，繼以存思，

Se non sarà così, certamente destabilizzerai il giallo e userai violenza contro di esso.

43 Data la posizione descritta nel commentario (l'apice dell'ascesa e il momento in cui inizia la discesa), che ha luogo nella testa, il 'mare' potrebbe qui indicare il 'mare di midollo' (*suihai* 髓海), cioè il cervello.

Che cos'è l'interno, che cos'è l'esterno? Che cos'è essere, che cos'è non-essere? Creato e trasformato senza sosta, affidati solo alla sicceità.

'Sicceità' equivale a stabilire la spontaneità ancora più profondamente. Il Venerabile Taixu disse: «'Interno' indica l'interno del corpo fisico, gli organi e il resto. 'Esterno' indica la pelle, la carne, i muscoli e le ossa». Il Venerabile Niwan invece affermò che 'interno' indica il corpo fisico ed 'esterno' indica il 'corpo del *dharma*':⁴⁴ questo è [ciò che è affermato nel] *Lüzü sanni yishi gongjue*. Preparati a sostenere questa [pratica], che è il metodo per cucinare la carne del trascendente divino: esso considera Cielo e Terra come il tripode e la stufa, il limite come il recipiente di terracotta,⁴⁵ il corpo fisico illusorio come la carne alla quale vanno aggiunti contemplazione e consapevolezza per preservarla.⁴⁶ Questo metodo è estremamente semplice e facile, [consiste] solo nel chiudere i sei cancelli e nel non far fuoriuscire lo pneuma: questa è la pratica della respirazione embrionale. A ciò che ti ho spiegato ora, aggiungo che se il tuo corpo e il tuo cuore non sono ancora stati calmati, le aperture e le barriere non ancora attraversati, devi cominciare dal corpo fisico e applicarti alla circolazione e poi alla meditazione,

(14a)

迨到闢竅全通，存思無妄。然後遵師玄示，刻時無間，則無自欺之弊。學者體之，慎毋躐等云。

還返妙用，如斯如斯。

「還」，乃還元。「返」，乃返本。太虛氏曰：「要知道本至虛，體本至無。學昧斯義，往往還失其還，返失其返也。」按曰「妙用」，蓋有假虛涵實，假實煅虛等等作用於其間者。後學審之，慎毋滯虛滯實也。故曰「如斯如斯」云。

成身內身，是名真吾。

按即丹書之真人，而功法，較諸丹書，簡甚易甚者。切忌或作或撤，

finché non avrai attraversato tutte le tue aperture e le tue barriere e non mediterai senza errori. Poi, conformati senza interruzioni alle istruzioni

44 Min (*Guankui bian*, 2b) spiega: «Il corpo del *dharma* è corpo fisico, ma [allo stesso tempo] non è il corpo fisico, non è corpo fisico, ma allo stesso tempo è il corpo fisico. Lo guardi, ma non lo vedi, lo ascolti, ma non lo senti» (所謂法身者，是色身而非色身，非色身而即色身，視之而不見，聽之而不聞)。Si veda anche Min, *Guankui bian*, 17a e Yao, «Quanzhen», 587.

45 Il termine *yin'e* 鄮鄂, qui tradotto come 'limite', è criptico. Pregadio traduce la ricorrenza nel *Cantong qi* come 'seme'. Pregadio, *The Seal of the Unity*, 73. In *Yuqing jinsi qinghua biwen jinbao neilian danjue* 玉清金笱青華祕文金寶內鍊丹訣 attribuito a Zhang Bouduan o a un suo discepolo, invece, *yin'e* è assimilato alla 'stanza dello spirito': «La stanza dello spirito è la dimora dello spirito originario, è il limite» (神室者，元神所居之室，鄮鄂是也)。Dal punto di vista lessicale, questo testo sembra avere forti legami col TXXC.

46 Termini mutuati dal contesto buddhista. 'Concentrazione' (*dhyana*) e 'consapevolezza' (*samadhi*) traducono la parola *dinghui* 定慧. Cf. «Dhyāna» e «Samādhi» in Buswell, Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 256-7; 743.

misteriose del maestro e non rischierai di ingannarti. Quando sperimenterai ciò, fai attenzione a non esagerare.

Il ritorno e la regressione hanno una funzione prodigiosa, così, così.
'Il ritorno' indica il ritorno all'origine. 'La regressione' significa regredire alla radice. Il Venerabile Taixu disse: «Devi capire che l'origine della Via è sommo vuoto e che l'origine del corpo fisico è sommo non-essere. [Per chi] studia [ciò], ma non lo capisce, ritornare perde [ciò a cui] ritornare e regredire perde [ciò a cui] regredire». È scritto: 'funzione prodigiosa'. Questa è la funzione che si trova tra l'immergere il concreto nel vuoto e il forgiare il vuoto usando il concreto. In seguito, considera ciò e non fissarti né [solo] sul vuoto né [solo] sul concreto. Questo è il motivo per cui è scritto 'così, così'.

Realizza il corpo nel corpo: esso è chiamato 'il vero io'.

[Ciò] è il 'perfetto' dei testi alchemici,⁴⁷ tuttavia il metodo da praticare è molto semplice e facile in confronto a essi. Evita assolutamente una pratica saltuaria,

(14b)

與夫散漫昏沈焉。其法，蓋以太虛為爐鼎，而以色法兩身作藥物。一以定慧二義為水火，更以無間為火候。火候功足，真吾乃現。不勞破頂升遐，而隱現隨心，並無方所遠近，惟覺動靜焉爾。

尊之曰宰，親之曰兒。

丹書所示，盡屬假法。不會其義，受悞非細也。

溫養沐浴，乳哺爾疏。

太虛氏曰：「溫養沐浴，乳哺等等，雖有成說，備載丹書。然有活法，一如禹疏九河，隨勢順導，憑我玄況而心維之，自然從心不踰，

superficiale o confusa. Questo metodo considera il supremo vuoto come tripode e fornace e usa il corpo fisico e quello del *dharma* come [ingredienti] per sintetizzare la medicina. Considera i due concetti di contemplazione e consapevolezza come l'acqua e il fuoco e l'assenza di interruzioni come le fasi del fuoco. Quando le fasi del fuoco sono state praticate a sufficienza, il 'vero io' si manifesta. Senza sforzarti di erompere dalla cima e ascendere al cielo, occultamento e manifestazione si accorderanno col cuore. Non vi saranno più direzioni, né distanze, solo consapevolezza [degli stati] di moto e quiete.

Quando lo rispetti, chiamalo 'sovrano'. Quando lo cresci, chiamalo 'figlio'.

Ciò che viene spiegato nei testi alchemici appartiene [alla categoria degli] espedienti. Se non capisci ciò, commetterai gravi errori.

47 Si confronti con (10a).

Scaldalo, allevalo, lavalo, allattalo, così è scritto.

Il Venerabile Taixu disse: «Benché ‘scaldare’, ‘allevare’, ‘lavare’, ‘allattare’ eccetera siano espressioni comuni, esse sono [anche] contenute nei testi alchemici.⁴⁸ Questo è il metodo flessibile. Come Yu dragò i Nove Fiumi, segui il momento e obbedisci alla misteriosa condizione dell’io e il cuore sarà legato a esso.

(15a)

以期致中致和而已。」

功純行粹，還我太初。

「功」乃內功，「行」乃內行。按曰「還我」，就我所故有而還之也。「太初」者，先天之初，無極之根，真一是也。

「自終溯始，訓誥無多。惟喜混穆，切戒模糊。模糊混穆，相去幾何。一仍圓覺，一竟糊塗。覺則成聖，昧則成魔。師訓乃爾，慎毋參訛。」

此十二語，亦太虛翁訓誥之詞。

外篇

Segui quest’ultimo con spontaneità e senza esagerare, fino al raggiungimento del centro e dell’armonia».⁴⁹

[Con] pratica e azioni pure, restituisco l’io al supremo inizio.

‘Pratica’ indica la pratica interna. ‘Azioni’ indica la coltivazione interiore. È scritto: ‘restituisco l’io’, significa che l’io ritorna a ciò che aveva in precedenza. ‘Supremo inizio’ è l’inizio del preceleste, la radice dell’illimitato, l’unità perfetta.

«Non esistono molte istruzioni che cominciano dalla fine e risalgono all’inizio. Ama solo la solenne unione ed evita assolutamente l’indistinto: quanto sono distanti tra loro! L’una [conduce al] completo risveglio, l’altro alla perdizione. [Colui il quale] si risveglia diviene un saggio, [colui il quale] si perde diviene un demone. Il maestro ha insegnato ciò, [dunque] fa’ attenzione a non cadere in errore».

Questi dodici versi [mi] sono stati insegnati da Patriarca Taixu.

Capitolo Esterno

48 *Xiuxian bianhuo lun*: «Bagnati della fragrante nebbia del soffio perfetto» (以真氣薰蒸為沐浴). Bai, *Xiuxian bianhuo lun* (DZ 263.1, 617:2b). Cf. Min, *Guankui bian*, 427:2b.

49 Il centro qui sembra riferirsi al mantenimento dell’equilibrio tra le due tipologie di tecniche descritte sopra.

(15b)

天仙心傳，視身晶若。

「視」，內視，即心視也。「身」，色身，即凡體也。「晶」，水晶，喻通明也。此步功夫，純從萬緣放下時入手，須得若存若忘玄秘，方不致墮幻妄，故曰「晶若」，大覺如如之義也。

假以迎罡，如承日下。

法詳醫世功訣。猶以晶瓶承日下，光自注入，內外通明也。

罡照則生，罡注則化，化化生生，功惟一法。

「照」則普照，「注」則凝注，「生」則自生，「化」則變化。功法不同如此，而一憑夫真一焉。故曰「功惟一法。」法，法則。功，功用。主斯法用，

La trasmissione attraverso il cuore del trascendente celeste [equivalente a] vedere il corpo come un cristallo.

‘Vedere’ si riferisce alla visione interna, cioè a vedere col cuore.⁵⁰ ‘Il corpo’ indica il corpo fisico, il corpo comune. ‘Cristallo’ indica il cristallo di rocca ed è una metafora per la completa comprensione. Questo stadio della pratica comincia semplicemente quando abbandoni tutte le condizioni. Devi ottenere l’imperscrutabile misterioso segreto, affinché tu non segua ciò che è irrealo o falso. Perciò ‘come un cristallo’ indica il grande risveglio della siccità.

Affidati [a essa] per ricevere il Grande Carro come se tenessi una [bottiglia] sotto il Sole.

Questo metodo è spiegato nello *Yishi gongjue*.⁵¹ Quando si sostiene una bottiglia di cristallo di rocca sotto il Sole, i suoi raggi la permeano perché è completamente trasparente sia all’interno che all’esterno.

Quando il Grande Carro irradia [la sua luce], essa genera. Quando [la luce del] Grande Carro si concentra, essa trasforma. Costante trasformazione e generazione, la pratica ha solo un metodo.

‘Irradia’ significa che [essa] illumina ogni cosa. ‘Concentra’ significa che si coagula. ‘Genera’ significa che fa nascere. ‘Trasforma’ significa che muta. I metodi per la pratica differiscono in ciò, ma tutti dipendono dalla perfetta unità, dunque è scritto: «la pratica ha solo un metodo». ‘Metodo’ significa regola. ‘Pratica’ indica la funzione.⁵² Padroneggia questa funzione

50 Nei testi alchemici troviamo sovente lo stadio di inversione della vista verso l’interno del corpo. Ciò ha due scopi: evitare che gli stimoli visivi provenienti dall’esterno influiscano negativamente sulla concentrazione e permettere di dirigere lo spirito in specifiche aree all’interno del corpo.

51 Cf. LSYG, 363:1b-364:1a.

52 Cf. Tao, *Lüzu sannyi yishi shuoshu*, 349:1b.

(16a)

蓋有真我在焉者。

天以一生，地以一成。

天仙妙用，不過生成。天地證驗，亦惟生成，而其玄義，賴一以成。人而事仙，一何可捨哉。

與失其一，晶何得能。

身本一生，身而晶若，純一乃成。一何能純。在知還返，無念而誠。太虛口授如此。

一之爲一，無念而誠，有無不立，人法雙泯。

無念也者，蓋言念中無念耳。誠，乃不誠無物之誠，真一是也。

e 'l'io perfetto' è [già] presente.

Il Cielo dipende dall'unità per generare, la Terra dipende dall'unità per portare a compimento.

La funzione prodigiosa del trascendente celeste non va oltre la generazione e il portare a compimento. Allo stesso modo, il portento di Cielo e Terra consiste solamente in generazione e compimento, ma questa regola misteriosa dipende dall'unità. Quando si studia [come divenire] trascendenti, come si potrebbe abbandonare l'unità?

*Quando l'unità è persa, come si potrebbe ottenere il cristallo?*⁵³

Il sé si origina nell'unità e dunque è come un cristallo, perciò la pura unità si compie. Come può l'unità essere pura? Con la conoscenza di ritorno e regressione e la sincerità [che si ottiene con] l'assenza di pensieri. Questo è quanto Taixu mi ha oralmente trasmesso.

*Rendi l'unità la sola [cosa che persegui], abbandona tutti i pensieri e sii sincero, non istituire essere e non-essere e distruggi sia l'umano che la regola.*⁵⁴

'Abbandona tutti i pensieri' significa non avere alcun pensiero. 'Sii sincero' indica la sincerità senza la quale non esisterebbe nulla: questa è l'unità perfetta.

(16b)

[有]乃有聞有見之有。[無]乃無動無變之無。[不立]者，乃聽其隱現。[人]乃人情，[法]乃法則。[雙泯]者，乃泯其察求。功能如是，念自寂然，而心復泰定矣。此是徹始徹終所當誠守也。如是誠守，

53 In TXXC, 430:1b lo stesso verso inizia con *shen* 身 anziché con *yu* 與: in questo caso sarebbe traducibile come «Il sé perde la sua unità».

54 Si veda anche Min, *Guankui bian*, 428:1a: «In un giorno, dimentica sia l'umano che la regola, questo si chiama concentrazione» (一旦人法雙忘，此之謂定).

虛可極，靜可篤，胎息自成，玄關竅開，呼吸氣停，真炁周行，無或散滯。則所隱現，無非真況。然總以寂視無著，為無流弊云。

原用之神，互根其根，置身於一，置一於心，大周天界，細入微塵，無色無法，混化圓真。

「原」者，原其終始。「互」乃交互，猶言循環也。「根」乃所自之根。

‘Essere’ indica ciò che può essere visto e udito. ‘Non-essere’ indica il non-essere che non ha movimento né trasformazione. ‘Non-istituire’ si riferisce alla comprensione del loro occultamento e rivelazione. ‘L’umano’ indica le qualità individuali,⁵⁵ ‘la regola’ indica il metodo. ‘Distruocere entrambi’ significa rinunciare alla loro osservazione e ricerca.⁵⁶ Se la pratica può [essere eseguita] in questo modo, i pensieri si acquietano spontaneamente e il cuore ritorna alla pace e alla stabilità. Questo è ciò che deve essere protetto con sincerità dall’inizio alla fine. Se tu lo proteggerai sinceramente, allora il vuoto e la tranquillità raggiungeranno il loro estremo, la respirazione embrionale si realizzerà spontaneamente, l’apertura misteriosa si schiuderà,⁵⁷ la [normale] respirazione cesserà, lo pneuma perfetto circolerà e niente sarà disperso. Allora, di ciò che è occultato o manifestato non vi sarà nulla che non sarà vera circostanza. Osserva sempre in silenzio senza aggrapparti a nulla, in modo da evitare abusi.⁵⁸

Lo spirito della funzione originale è mutualmente radicato nella sua radice. Colloca il tuo corpo nell’unità, colloca l’unità nel cuore. Esso è così grande che abbraccia le sfere celesti, così piccolo che entra in un granello di polvere.⁵⁹ Senza forma né dharma, trasforma per fusione fino alla completa perfezione.

‘Originale’ indica l’origine dell’inizio e della fine di ogni cosa. ‘Mutualmente’ significa ‘a vicenda’, è come dire ‘in modo circolare’. ‘Radice’ indica l’origine di qualcosa.

⁵⁵ Qui seguo Pregadio, *The Seal of the Unity*, 193, che così traduce il termine *qing* 情, ‘sentimenti’, rendendo conto del più esteso significato del termine.

⁵⁶ LSYG, 365:2b glossa la frase «distrucci l’umano e la regola» nel seguente modo: «[questa] è l’eccezionale consapevolezza che fa progredire l’esercizio della natura interiore» (為性功進步之卓識). Pregadio spiega che la virtù superiore non ha bisogno di investigare o ricercare perché consapevole che l’unità tra pre- e postcelesti è già di per sé presente, mentre la virtù inferiore ricerca il soffio unificato precelesti all’interno del postcelesti. Egli osserva anche che la pratica alchemica, sia esterna che interna, appartiene al campo della virtù inferiore. Pregadio, *The Seal of the Unity*, 149-52.

⁵⁷ TDB 453:2b riporta la seguente spiegazione di Shen Yibing: «Devi capire che se la respirazione del soffio è presente, il *qi* perfetto non appare. Quando il *qi* perfetto appare, il passaggio misterioso si apre» (要知呼吸之氣不無，則真炁不現。真氣現而玄關始開). Secondo Jiang e Min (*Taiyi jinhua zongzhi*, 1a): «Il cuore celeste è il cuore che i tre poteri hanno egualmente ricevuto. È ciò che i testi alchemici chiamano apertura misteriosa» (天心者，三才同稟之心。丹書所謂玄竅是也).

⁵⁸ È possibile che qui si tratti di osservare col cuore. Si veda TXXC, 439:1b.

⁵⁹ *Tianjie* 天界, letteralmente ‘mondo celeste’, o ‘paradiso’. Nel Buddhismo, traduce il termine sanscrito *devaloka*, il più elevato piano di esistenza, dimora degli dèi. Cf. «Devaloka» in Buswell, Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 234.

(17a)

而曰「其」者，蓋言真一也。「置」，安置也。「身」乃色身，「一」乃真一，「心」乃識心。「天界」，指身而言。「微塵」，指性而言。「色」指色身，「法」指法身。謹按「混化」，乃合色法兩身，置之天心，以行陶鑄也。蓋色固凡濁，而中存真一，法固清靈，而中雜凡後。必須疊加陶洗，更兼冶陶，厥真乃出乃圓。功法之妙，乃在「互根其根」一句。其下「置身置一」，已具大週，細入神用，而其所以得神者，以無所住而生其心。故曰：「無色無法，混化圓真。」個中精妙，非筆所能罄述也。

是為真我，名身外身。視之不見，聽之不聞。神通變化，隱現隨心，

‘Nella sua’ si riferisce alla perfetta unità. ‘Collocare’ significa mettere nel posto appropriato. ‘Corpo’ si riferisce al corpo fisico. ‘Unità’ si riferisce alla perfetta unità. ‘Cuore’ si riferisce alla coscienza. ‘Le sfere celesti’ si riferiscono al sé. ‘Un granello di polvere’ si riferisce alla natura. ‘Forma’ si riferisce al corpo fisico, ‘dharma’ si riferisce al corpo del dharma. La ‘trasformazione per fusione’ si riferisce alla combinazione del corpo fisico con quello del dharma, posta nel cuore celeste, necessaria per praticare con successo. Il corpo fisico si origina nel comune e nel prosaico, ma nel suo centro contiene la vera unità. Il corpo del dharma si origina nel puro e nel numinoso, ma nel suo centro è misto al mondano del postceleste. Devi sovrapporli e lavarli e poi coltivarli assieme cosicché la perfezione possa emergere completa. Il prodigio di questa pratica risiede nella frase «è reciprocamente radicato nella sua radice». I seguenti ‘colloca il tuo corpo’ e ‘colloca l’unità’ [significano] che [tu] hai già la funzione spirituale di abbracciare ciò che è grande ed entrare in ciò che è microscopico. Ciò serve ad ottenere lo spirito, cosicché, privo di restrizioni, tu generi il cuore [celeste]. Perciò è scritto: «senza forma né dharma, trasforma per fusione fino alla completa perfezione». Quanto c’è di raffinato e prodigioso in ciò non può essere descritto totalmente a parole.

Ciò produce ‘l’io perfetto’, chiamato ‘il sé fuori dal sé’.⁶⁰ Lo si osserva, ma non lo si vede, lo si ascolta, ma non lo si sente. Si trasforma grazie ai poteri dello spirito, può occultarsi o manifestarsi conformemente col cuore.

(17b)

功圓行滿，平昇玉清。

「真我」，即真人。而曰身外身者，蓋比色身而論之，以其能離色身，出處不二耳。下兩句，係引經語，以證真我乃道體，正以棒喝世迷，毋復囿於成說，致墮幻妄而不悟也。末後四句乃示真空不空，真無不無，癡人不識天地三才，只是一個，但慕至人之隱現，不識致使隱現之由，惟由一心，一現則現，一隱則隱。蓋至人之心，已與天地不貳不息，故能隱現無窮，神通莫測也。始而色身，未造純法，故有混化之行。繼造純法，未造自然，猶未可以平昇玉清。乃有混有混無，

60 Min, *Guankui bian* 428:1a: «Il sé fuori dal sé indica la nascita del feto» (身外身為脫胎).

Quando la pratica e le azioni sono complete, ascendi pacificamente al Paradiso della Purezza di Giada.

‘L’io perfetto’ indica la persona [che ha raggiunto la] perfezione. Il ‘sé fuori dal sé’ può lasciare il corpo fisico, ma la loro origine è la stessa. Le successive due frasi vengono citate da [altre] scritture per dimostrare che ‘l’io perfetto’ è la sostanza della Via e per risvegliare chi è confuso, cosicché [egli] non sia limitato da luoghi comuni ed [eviti] di cadere nel fantascioso e nell’assurdo, senza risvegliarsi.⁶¹ Le quattro frasi finali rivelano che il vero vuoto non è vuoto e che il vero non-essere non è non-essere. Lo stolto non sa che le tre potenze di Cielo, Terra [ed Esseri Umani] in realtà sono una cosa sola, ma brama [l’abilità della] persona realizzata di occultare e manifestare, senza sapere come ottenerla. [Essa dipende] solo dall’unità e dal cuore: quando l’unità [perfetta] si rivela [il cuore] si rivela e quando è celata [il cuore] è celato. Il cuore della persona realizzata è già costantemente unito al Cielo e alla Terra. Questo è il motivo per cui può incessantemente occultarsi e manifestarsi e i suoi poteri spirituali trascendono ogni valutazione. All’inizio esiste [solo] il corpo fisico: il metodo puro non è ancora stato completato, perciò [è necessario] praticare la trasformazione per fusione. Completato il metodo puro, la spontaneità non è ancora stata raggiunta, ciò equivale a non aver ancora potuto pacificamente ascendere al Paradiso della Purezza di Giada. Allora, fondi l’essere e il non-essere,

(18a)

混化混圓，留身住世以事之者。迨至功圓行滿，乃昇玉清。曰「昇」者，是已無勞破頂升遐。蓋以六合三洲，不外一心，自無方所，有何高下遠近，而勞出入升降乎哉。此皆由混化於一，大周細入之神功，得與天地合德。迥非地水神鬼各種仙人，去天尚遠。還須上昇，乃至玉清者也。故曰天仙功夫也。

trasformali e completati in fusione e pratica ciò lasciando il corpo in questo mondo. A questo punto, la pratica e le azioni saranno giunte a compimento, così potrai ascendere al [Paradiso della] Purezza di Giada. ‘Ascende pacificamente’ significa erompere dalla cima [della testa] senza sforzo. Quando qualcuno considera le sei direzioni e i tre continenti come [se fossero] all’interno del proprio cuore, allora non vi sono più direzioni: come potrebbe esistere alto e basso, lontano e vicino e la preoccupazione di andare e venire, ascendere e discendere?! Tutto viene unificato dalla trasformazione per fusione, [che è] la pratica divina di abbracciare ciò che è grande ed entrare in ciò che è minuscolo, fino ad unificare la propria virtù con quella di Cielo e Terra. [Tutto ciò] differisce da [quanto praticato da] trascendenti terrestri, acquatici, spirituali e spettrali, molto lontani dal Cielo. Per ritornarvi, devi ascendere e raggiungere [il Paradiso della] Purezza Celeste: questo è il motivo per cui [questa] è chiamata la pratica del trascendente celeste.

61 Queste due frasi si trovano in *Daodejing*, cap. 14: «Lo guardi senza scorgerLo: si chiama ‘Impercettibile’. Stai in ascolto, ma non Lo senti: si chiama ‘Silente’» (視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希; trad. da Andreini, *Laozi: Daodejing*, 39) e il capitolo «Zhi bei you» 知北遊, in *Zhuangzi* 莊子 (Ziporyn, *Zhuangzi. The Complete Writings*, 179).

Abbreviazioni

- DZ *Daozang* 道藏. Numerazione secondo Schipper, K.M.; Verellen, F. (eds). *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 2004. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226721064.001.0001>.
- LSYG Min Yide 閔一得 (a cura di). *Lüzu shi sannü yishi gongjue* 呂祖師三尼醫世功訣 (Pratiche e Formule sulla Dottrina della Salvezza del Mondo dei Tre Saggi [Rivelata da] Patriarca Lü). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書 (Testi Taoisti Esterni al Canone), vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 361-6.
- SDJ Li Deqia 李德洽. *Shangpin danfa jieci* 上品丹法節次 (Processo Alchemico di Grado Superiore). Min Yide 閔一得 (a cura di), *Daozang xubian* 道藏續編 (Supplemento al Canone Taoista), vol. 1. Wuxing: Jingai cangban, 1834.
- TDB Shen Yibing 沈一炳; Min Yide 閔一得 (a cura di). *Tianxian daocheng baoze* 天仙道程寶則 (Preziosi Principi del Percorso Verso la Trascendenza Celeste). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 456-66.
- TXXC Min Yide 閔一得 (a cura di). *Tianxian xinchuan* 天仙心傳 (Trasmissione Attraverso il Cuore del Trascendente Celeste). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 430-49.

Bibliografia

- Andreini, A. (a cura di). *Laozi: Daodejing. Il canone della Via e della Virtù*. Torino: Einaudi, 2018.
- Bai Yuchan 白玉蟾. *Xiuxian bianhuo lun* 修仙辨惑論 (Sul Discernimento degli Errori nella Coltivazione della Trascendenza; DZ 263.1). *Zazhu zhixuan pian* 雜著指玄篇 (Miscellanea di Indicazioni per il Mistero). Lu Guoqiang 陸國強 (a cura di), *Daozang* 道藏 (Il Canone Taoista), vol. 4. Beijing; Shanghai; Tianjin: Wenwu chubanshe; Shanghai shudian; Tianjin guji chubanshe, 1988.
- Buswell, R.E. Jr.; Lopez, D.S. Jr. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acref/9780190681159.001.0001>.
- Despeux, C. *Taoism and Self Knowledge. The Chart for the Cultivation of Perfection*. Leiden: Brill, 2018. <https://doi.org/10.1163/9789004383456>.
- Du Guangting 杜光庭 (attribuito a). *Taishang Laojun shuo chang qingjing miaojing* 太上老君說常清靜妙經 (Meravigliosa Scrittura della Purezza e della Tranquillità Perpetua; DZ 620). *Daozang* 道藏, vol. 11. Beijing; Shanghai; Tianjin: Wenwu chubanshe; Shanghai shudian; Tianjin guji chubanshe, 1988.
- Eskildsen, S. *Daoism, Meditation, and the Wonders of Serenity. From the Latter Han Dynasty (25-220) to the Tang Dynasty (618-907)*. Albany (NY): State University of New York Press, 2015.
- Esposito, M. *Facets of Qing Daoism*. Wil; Paris: UniversityMedia, 2014.
- Jiang Yuaning 蔣元庭; Min Yide 閔一得 (a cura di). *Taiyi jinhua zongzhi* 太一金華宗旨 (Principi del Fiore Dorato dell'Uno Supremo). Min Yide (a cura di), *Daozang xubian* 道藏續編, vol. 1.

- Li Dingzuo 李鼎祚. *Zhouyi jijie* 周易集解 (Raccolta di Commenti sul *Classico dei Mutamenti*). *Wenyuan siku quanshu* 文淵閣四庫全書 (Completa Libreria [Divisa] in Quattro Sezioni dal Padiglione Wenyuan), vol. 7. Taipei: Taiwan shangwu, 1983.
- Min Yide 閔一得 (a cura di). *Lüzu shi sannì yishi gongjue* 呂祖師三尼醫世功訣 (Pratiche e Formule sulla Dottrina della Salvezza del Mondo dei Tre Saggi [Rivelata da] Patriarca Lü). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 361-6.
- Min Yide 閔一得. *Er Lan xinhua* 二懶心話 (Dialogo Attraverso il Cuore tra i Due [Maestri] Lan). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 467-73.
- Min Yide 閔一得. *Guankui bian* 管窺編 (Visioni Personali). Hu Daojing et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 427-9.
- Min Yide 閔一得 (a cura di). *Tianxian xinchuan* 天仙心傳. Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 430-49.
- Pregadio, F. *The Seal of the Unity of the Three. A Study and Translation of the Cantong Qi*. Mountain View (CA): Golden Elixir Press, 2011.
- Pregadio, F. *Taoist Internal Alchemy. An Anthology of Neidan Texts*. Mountain View (CA): Golden Elixir Press, 2019.
- Schipper, K.M.; Verellen, F. (eds). *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 2004. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226721064.001.0001>.
- Shen Yibing 沈一炳; Min Yide 閔一得 (a cura di). *Tianxian daocheng baoze* 天仙道程寶則 (Preziosi Principi del Percorso Verso la Trascendenza Celeste). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 456-66.
- Shen Yibing 沈一炳; Min Yide 閔一得 (a cura di). *Tianxian jieji xuzhi* 天仙戒忌須知 (Conoscenze Necessarie sui Precetti e le Proibizioni per il Percorso verso la Trascendenza Celeste). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94.
- Tao Shi'an 陶石庵 (a cura di). *Lüzu shi sannì yishi shuoshu* 呂祖師三尼醫世說述 (Spiegazioni della Dottrina per Salvare il Mondo dei Tre Saggi [Rivelata da] Patriarca Lü). Hu Daojing 胡道靜 et al. (a cura di), *Zangwai daoshu* 藏外道書, vol. 10. Chengdu: Bashu shushe, 1992-94, 244-354.
- Wang Wenqing 王文卿. *Xuanzhu ge* 玄珠歌 (Canzone della Perla Misteriosa). *Daofa huiyuan* 道法會元 (DZ 1220). *Daozang* 道藏, vol. 28. Beijing; Shanghai; Tianjin: Wenwu chubanshe; Shanghai shudian; Tianjin guji chubanshe, 1988.
- Yao, T.-c. «Quanzhen. Complete Perfection». Kohn, L. (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, 567-93. https://doi.org/10.1163/9789004391840_020.
- Ziporyn, B. (transl.). *Zhuangzi. The Complete Writings*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2020.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Il riflesso di sé e dell'altro

Una traduzione *source-oriented* del *Baojing sanmei* 寶鏡三昧

Carlotta Sparvoli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper focuses on the translation of the *Baojing sanmei* (The jewel mirror samādhi) [T nr. 1986b] (1761), a liturgical chant of the Zen Soto Buddhist school. Attributed to the Dongshan Liangjie (807-69) (Jap. Tōzan Ryōkai), the text is related to the Chan re-elaboration of Huayan themes. The introductory part includes eight sections illustrating the context of formulation, the canonical sources, the genre, the function, the exegetical tradition, the doctrinal framework, the themes and the linguistic notes. Attention is paid to highlighting the textual precedents in the *Zutang ji* (Collection from the Patriarchs' Hall) [B nr. 144].

Keywords Baojing sanmei. Tōzan Ryōkai. Caodong Chan. Chan Buddhism. Zutang ji.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Dongshan Liangjie nel contesto del Chan. – 3 Le fonti dedicate a Dongshan. – 4 Attribuzione e generi letterari correlati al *BJSM*. – 5 Funzione liturgica e tradizione interpretativa del *BJSM*. – 6 La tradizione esegetica. – 7 Quadro dottrinale e speculativo. – 8 Temi essenziali. – 9 Note linguistiche e interpretative. – 10 La traduzione.

1 Introduzione

Questo lavoro propone la traduzione del *Baojing sanmei* 寶鏡三昧 (*Il samādhi dello specchio prezioso*) [T nr. 1986b: 515a-b] (1761), d'ora in poi *BJSM*, un canto di 47 strofe in distici quadrisillabici recitato nell'ambito della pratica liturgica della scuola buddhista Zen Soto. Attribuito al maestro Dongshan Liangjie (807-69) 洞山良價 (giap. Tōzan



Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Sparvoli | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/010

Ryōkai), il BJSM è l'esito della rielaborazione *chan*¹ di temi formulati nell'alveo della scuola Huayan, quali la compenetrazione e mutua identificazione fra universale e particolare. In questo quadro, il risveglio alla realtà effettiva dell'esistenza scaturisce da un'esperienza di riconoscimento, ovvero dalla ricognizione dell'identità fra 'tu e lui', quali forma e riflesso allo specchio. Volta anche a far assaporare l'andamento e le strutture del testo di partenza, la traduzione è preceduta da note sul contesto di formulazione e tramandamento del canto. La parte introduttiva è quindi articolata in otto sezioni dedicate, rispettivamente, al contesto di formulazione, le fonti canoniche, l'attribuzione, la funzione liturgica, la tradizione esegetica, il quadro dottrinale, i temi essenziali e, infine, le note linguistiche alla traduzione.

2 Dongshan Liangjie nel contesto del Chan

Dongshan Liangjie è individuato nella tradizione da due dati principali: è l'undicesimo patriarca cinese e, con Caoshan Benji 曹山本寂 (840-901), è cofondatore della setta Caodong 曹洞 (giap. Sōtō). Il periodo nel quale operò corrisponde, secondo la tradizione, a quello nel quale dalle due maggiori linee generatesi dalla discendenza di Huineng, si formarono le cinque case o cinque scuole, *wujia* 五家 (giap. *goke*). L'attività di Dongshan si colloca nei decenni successivi alla persecuzione di Huichang sotto l'imperatore Wuzong (840-46). Per le scuole che enfatizzavano l'esegesi scritturale, gli effetti della grande prescrizione furono disastrosi; per contro, la tradizione *chan* e quella della terra pura, meno vulnerabili alla chiusura dei monasteri e alle confische, ne uscirono rafforzate.² Dal punto di vista della periodizzazione, si tratta della fase che gli studiosi descrivono come fase di passaggio dal primo al medio Chan, anche denominato periodo classico del

Durante innumerevoli ore trascorse nella Biblioteca della Fondazione Cini, Alfredo Cadonna si è prestato generosamente al confronto e alla correzione del mio lavoro; mi ha insegnato i rudimenti della consultazione del Canone buddhista cinese, ponendosi come esempio di accuratezza, rispetto delle fonti e approfondimento esegetico. Questo contributo è per me occasione per un piccolo e, temo, insufficiente riconoscimento alla sua figura di studioso e paziente maestro.

Contributo sviluppato all'interno del Progetto di Eccellenza DIVE-IN Diversità & Inclusione del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Alma Mater Studiorum Università di Bologna (iniziativa Dipartimenti di Eccellenza MIUR [L. 232 del 01/12/2016]).

1 Il termine italianizzato Zen è qui riferito alla pratica religiosa di questa tradizione; il termine Chan invece è utilizzato con riferimento alla tradizione cinese, reso in minuscolo se in funzione aggettivale. Il termine Soto verrà trascritto con i segni diacritici solo se riferito a specifiche espressioni giapponesi, come nel caso di *sōtōshu*.

2 Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, 144 e segg.

Chan. Laddove i testi del Chan primitivo contengono una vasta varietà di formulazioni dottrinali, esortazioni pratiche e procedure rituali, i testi del Chan classico sono più uniformi nella loro attenzione alla registrazione degli 'incontri', ovvero dello spontaneo e non strutturato scambio fra maestro e discepolo.³ Lo spartiacque che aprì il periodo d'oro del Chan classico fu la fine dell'VIII secolo, quando erano attivi il maestro Mazu Daoyi 馬祖道一 (709-88) e la sua scuola. Allora infatti si registrarono quelle tendenze, nella didattica e nella forma letteraria, che caratterizzarono l'insegnamento e la letteratura congiunta a questo fenomeno nei periodi successivi. Tendenze che si riscontrano pienamente nelle fonti dedicate a Dongshan.

Come sottolineato già alla fine degli anni Ottanta da John McRae, nessun testo dei maestri del periodo classico ci è giunto senza essere filtrato dagli editori di epoca Song. Tale riedizione e pubblicazione dei detti registrati di epoca Tang - fra i quali, appunto, quelli di Dongshan - è stata riferita da Yanagida Seizan a un movimento che prese forma al principio della dinastia Song nell'area del Jiangnan, in seno alla scuola Fayan.⁴

Le fonti relative a Dongshan Liangjie sono pervenute a partire dalla seconda metà del X secolo, entrarono nel canone a partire dal principio dell'XI secolo grazie al lavoro di compilazione di monaci legati alla scuola Fayan, quali Daoyuan 道原 (date sconosciute) e Yanshou 延壽 (904-75). Al principio del XII secolo la biografia del maestro comincia a circolare unitamente al repertorio poetico attribuito al maestro, e una vera e propria collezione di detti registrati e degli scritti di Dongshan verrà compilata in Cina solo alla fine del periodo Ming (1368-1644), sulla base del materiale preesistente. La prossima sezione è appunto incentrata sui dati bibliografici relativi a tale repertorio.

3 Le fonti dedicate a Dongshan

La prima versione del canto BJSM è stata pubblicata nel 1123, nel primo *juan* nelle *Cronache del gioiello del Sangha e delle foreste del chan* (*Chanlin sengbao zhuan* 禪林僧寶傳) [X nr. 1560: 0492b], di Juefan Huihong 覺範惠洪 (1071-1128). Si tratta di un'opera compilata allo scopo di aggiornare la prima raccolta delle storie dei monaci eminenti, *Gaoseng zhuan* 高僧傳, testo andato perduto.⁵

La presente traduzione, come quella eseguita da William Powell nel 1986,⁶ si basa sugli *yulu* pubblicati nel 1630 sotto il titolo di *Det-*

³ McRae, «Shen-hui», 229.

⁴ Seizan, «The Recorded Sayings' Texts», 198-9.

⁵ Buswell, Lopez, *The Princeton Dictionary*, 177.

⁶ Powell, *The Record of Tung-shan*.

ti registrati del maestro chan Dongshan Liangjie di Ruizhou (Ruizhou Dongshan Liangjie chanshi yulu 瑞州洞山良价禪師語錄) [T nr. 1986b: 515 a-b], opera compilata da Yufeng Yuanxin 語風圓信 (1571-1647) e Guo Ningzhi 郭凝之 (date sconosciute).

Recante al proprio interno passi variamente interpolati che rimandano ai più antichi repertori della ‘trasmissione della lampada’, la fortuna della raccolta dei detti del Maestro Dongshan (e con essa, del BJSM) si manifesta tuttavia nella seconda metà del XVIII secolo grazie alla sua diffusione in Giappone. Infatti, gli *yulu* di Dongshan non solo vennero inseriti nei *Dialoghi delle Cinque Scuole* (*Wujia Yulu* 五家語錄), ma godettero anche di una particolare fortuna in Giappone, dove *I Detti registrati del maestro Zen Tōzan Gohon di Inshu* (筠州洞山悟本禪師語錄, giap. *Inshū Tōzan Gohon zenji goroku*) furono pubblicati con prefazione di Shigetsu Ein 指月慧印 (1689-1764) e postfazione di Gimoku Genkai 宜默玄契 (date sconosciute).

Inoltre, la biografia di Dongshan compare senza riferimento al BJSM in diverse altre opere che si limitano alla biografia del maestro senza citare i *gāthā* a lui attribuiti. La lista delle maggiori fonti canoniche, con e senza BJSM e ordinate cronologicamente, è visibile nella [tab. 1].

Tabella 1 Principali fonti dedicate a Dongshan Liangjie

Titolo	Collocazione e riferimenti a Dongshan (pagina e juan)	Autori	Pubblicazione
<i>Zutang ji</i> 祖堂記 <i>Raccolta della Sala dei Patriarchi</i>	B nr. 144: 415a, <i>juan</i> 6	Jing 靜, Jun 筠	Stesura 952, pubblicazione 1245
<i>Jingde chuandeng lu</i> 景德傳燈錄 <i>Memorie della Trasmissione della Lampada dell'Era Jingde</i> ¹	T nr. 2076: 321-3, <i>juan</i> 15	Daoyuan 道原	1004
<i>Chuanfa zhengzong ji</i> 傳法正宗記 <i>Memorie della corretta Trasmissione del Dharma</i>	T nr. 2078: 751c-752c, <i>juan</i> 7	Qisong 契嵩	Stesura 2ª metà XI secolo, pubblicazione 1591
<i>Wudeng huiyuan</i> 五燈會元 <i>Compendio delle fonti delle Cinque Lampade</i>	X nr. 1565: 260b12-266b13, <i>juan</i> 13	Puqi 普濟	1253
<i>Fozu tongji</i> 佛祖統記 <i>Memorie generali di Buddha e Patriarchi</i>	T nr. 2035: 388c-389a, <i>juan</i> 42	Zhiban 志磐	1269
<i>Fozu lidai tongzai</i> 佛祖歷代通載 <i>Memorie di Buddha e Patriarchi di diverse dinastie</i>	T nr. 2036: 644b-645a, <i>juan</i> 17	Nianchang 念常	1344
<i>Song gaoseng chuan</i> 宋高僧傳 <i>Biografie di monaci eminenti compilate in epoca Song</i>	T nr. 2061: 780a, <i>juan</i> 12	Zanning 贊寧	1495
Fonti che includono il BJSM			
<i>Chanlin sengbao zhuan</i> 禪林僧寶傳 <i>Cronache del gioiello del Samgha e delle foreste del chan</i>	X nr. 1560: 0492b, <i>juan</i> 1	Juefan Huihong 覺範惠洪	Seconda metà XII secolo, 1295 pubblicata in Giappone
<i>Rentien yanmu</i> 人天眼目 (giap. <i>Ninden gammoku</i>) <i>L'occhio dell'uomo e del cielo</i>	T nr. 2006: 313c-321b, <i>juan</i> 3	Huiyuan 晦巖, Zhibao 智昭	1158 prefazione, 1303 pubblicata in Giappone
<i>Ruizhou Dongshan Liangjie chanshi yulu</i> 瑞州洞山良價禪師語錄 <i>Detti registrati del maestro chan Dongshan Liangjie di Ruizhou</i>	T nr. 1986b: 519-526	Yufeng Yuanxing 语风圆信 e Guoningzhi 郭凝之	1630
<i>Wujia Yulu</i> 五家語錄 <i>Dialoghi delle cinque scuole</i>	X nr. 1326b: 022a01, <i>juan</i> 1		1632
(Giap.) <i>Inshū Tōzan Gohon zenji goroku</i> , 筠州洞山悟本禪師語錄 <i>Detti registrati del maestro Zen Tōzan Gohon di Inshu</i>	T nr. 1986a: 507-517	Shigetsu Ein 指月慧印	1761
Postfazione (giap.) <i>Tōzan Gohon zenji goroku</i> , 洞山悟本禪師語錄, <i>Detti registrati del maestro Zen Tozan Gohon</i>	T nr. 1986b: 517a14-519b12	Gimoku Genkai 宜默玄契	1739
1	Circa il <i>Jingde chuandeng lu</i> , cf. Cadonna, «Il frammento manoscritto».		

4 Attribuzione e generi letterari correlati al BJSM

Come sottolineato nella sezione precedente, la stesura più antica del BJSM risale alla seconda metà del XII secolo. Inoltre, le fonti canoniche presentano il canto come l'esito del tramandamento segreto fra Patriarchi,⁷ piuttosto che come una composizione originale di Dongshan. Quest'ultimo lo avrebbe ricevuto dal proprio maestro Yunyan Tansheng 雲巖曇晟 (780-841), e quindi a sua volta lo avrebbe tramandato al discepolo e cofondatore dello *caotong* (giap. *sōtō*) Caoshan Benji.⁸ L'ipotesi dell'attribuzione diretta a Dongshan è quindi ritenuta inverosimile. Tuttavia, come evidenzierò nel § 8, il passaggio centrale del testo, riferito al riconoscimento di sé e dell'altro da sé nello specchio d'acqua, riprende direttamente il *gāthā* dell'illuminazione attribuito a Dongshan e citato nella sezione dedicata Yunyan dello *Zutang ji* (952).

Come osservato da Powell, l'attribuzione del BJSM va considerata come una sorta di cristallizzazione, avvenuta nella Cina centrale del XVII secolo, di un processo innescato, ottocento anni prima, dall'opera di un oscuro maestro *chan*.⁹ L'insegnamento di Dongshan Liangjie, infatti, ci è giunto attraverso fonti canoniche cinesi, coreane e giapponesi, redatte in un arco temporale che dalla fine del X secolo si protrae fino alla fine del XVII: rispettivamente ottant'anni dopo la dipartita di Dongshan il primo e otto secoli dopo l'ultimo. Non desterà dunque stupore osservare il grado di diversificazione del repertorio così prodotto. Per quanto riguarda lo stile, esso varia dal cinese vernacolare a un elegantissimo cinese letterario. Inoltre, vi si rintracciano almeno tre generi letterari:

1. opere storiche intersettarie quali le *Vite dei Monaci Eminenti* 高僧傳 *Seng chuan* (giap. *Kōsōden*);
2. opere storiche settarie quali la *Trasmissione della lampada* 傳燈錄 *Chuangeng lu* (giap. *Dentō-roku*);
3. raccolte dedicate alla trascrizione della parola del maestro che, simili ai *loghia*, ne tramandano i *Detti registrati* o *Dialoghi* 語錄 *Yulu* (giap. *Gōroku*).

Come sottolineato da Mair,¹⁰ il genere degli *yulu* fissò un canone che si propagò al di fuori dei confini settari: sviluppato a partire dall'opera dal già citato Mazu Daoyi e ispirato ad antecedenti prebuddhisti, come quelli riferiti a Confucio, questo genere venne adottato per diffondere

⁷ Sul tema della successione patriarcale si veda § 7.

⁸ Sui resoconti relativi alla trasmissione del BJSM, si veda Schlütter, *How Zen became Zen*, 158.

⁹ Powell, *The Record of Tung-shan*, 8.

¹⁰ Schmidt-Glintzer, Mair, «Buddhist Literature», 168.

i detti registrati di eminenti neoconfuciani quali Cheng Yi 程頤 (1033-1107), Zhang Jiucheng 張九成 (1092-1159) e Zhu Xi 朱熹 (1130-1200).

All'interno degli *yulu* dedicati a Dongshan, il BJSM è rubricato nella classe *gesong* 歌頌, dove la prima sillaba è riferita ai poemi in forma di 'canto', mentre la seconda rimanda al genere buddhista dei *gāthā*. Come sottolineato da Byrne,¹¹ la denominazione *gesong* è una variante del genere di poesia buddhista denominata *jisong* 偈頌. A sua volta, il repertorio *jisong* costituisce l'equivalente buddhista della pratica poetica in uso fra i letterati cinesi a partire dalla fine del X secolo.

5 Funzione liturgica e tradizione interpretativa del BJSM

Il BJSM è un testo proverbialmente ermetico, la cui pubblicazione e diffusione hanno avuto un corso decisamente singolare: attribuito a un maestro operante nel periodo aureo del Chan, ossia nella fase finale della dinastia Tang, è stato sistematizzato nel cosiddetto 'periodo istituzionale' della scuola, durante la dinastia Song, per poi proiettare un'eco importantissima nella tradizione spirituale giapponese a partire dalla recensione pubblicata in Giappone durante la dinastia cinese Ming.

Noto con il titolo *Hōkyō zanmai*, il BJSM è una scrittura centrale nella pratica liturgica della scuola Soto Zen contemporanea. Attualmente, il *Samādhi dello specchio prezioso* viene recitato regolarmente, oltre che in Giappone, anche in tutti i centri di pratica sorti in Europa e in Occidente sull'onda della grande fortuna riscossa dal Soto Zen a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. Salmodiato quotidianamente nella cerimonia mattutina, il BJSM rappresenta una delle scritture centrali nella liturgia, come specificato anche dalla guida redatta dalla Sōtōshū 曹洞宗 (Scuola Soto Zen):¹²

Two treatises used regularly in Soto liturgy are the *Harmony of Difference and Equality*, by Shitou Xiqian (700-790), and the *Precious Mirror Samadhi*, by Dongshan Liangjie (807-869). These texts, originally written in classical Chinese, are recited in Japanese translation. When chanted in the context of ritual offerings to ancestral teachers (*soshi* 祖師), they serve the dual purposes of generating merit and honoring the authors, who belong to and are representative of the Soto Zen lineage.¹³

¹¹ Byrne, *Poetics of Silence*, 13.

¹² Si tratta di un volume dedicato ai testi della pratica liturgica, tradotti in inglese dal testo originale giapponese.

¹³ Sōtōshū Shūmuchō, *Scriptures*, 154.

Infine, il canto sancisce anche la trasmissione del *dharma*, la Legge buddhista, da maestro a discepolo e la sua recitazione in tale occasione segna pertanto il momento culminante della ‘carriera spirituale’ dell’adepto zen. Questo aspetto è di cruciale importanza per l’interpretazione del testo, come sarà evidenziato nelle sezioni successive.

6 La tradizione esegetica

La tradizione interpretativa del BJSM è fiorita nei circoli neoconfuciani ed esoterici del Buddhismo di epoca Song e Ming, analogamente al diffondersi delle teorie dei Cinque Livelli.¹⁴ La complessità del testo, l’oscurità dei riferimenti e la bellezza delle immagini proposte nel componimento poetico e, soprattutto, i numerosi spunti di carattere iniziatico hanno suscitato un largo interesse. Le traduzioni accademiche sono tuttavia relativamente esigue, se raffrontate con quelle dedicate alla produzione del primo periodo del Chan o alle raccolte di 公案 *gong’an*, (giap. *kōan*). Dopo l’opera seminale di William Powell (1986), da quanto mi risulta, è stata pubblicata solo la traduzione dello studioso e praticante scomparso di recente, Thomas Cleary (1914-2021),¹⁵ il cui lavoro ha avuto una forte eco in ambito Soto Zen. In italiano è disponibile una traduzione commentata, eseguita dall’originale cinese, a opera di Leonardo Arena.¹⁶ Le versioni diffuse in ambito di pratica sono invece relativamente numerose; in primo luogo va menzionato il testo ufficiale della Sôtōshū, nonché le traduzioni pubblicate negli Stati Uniti¹⁷ e quelle prodotte in Europa¹⁸ sulla scia della missione del maestro Taisen Deshimaru (1914-82) e dei suoi discepoli, fra i quali, in Italia, Fausto Taiten Guareschi.¹⁹ Il testo in cinese classico diffuso in ambito di pratica presenta degli scostamenti rispetto al testo canonico. Queste interpolazioni sembrano esplicitare elementi che nel BJSM compaiono solo *in nuce* e che tuttavia sono riferibili ai punti salienti nella carriera spirituale del discepolo Zen, come evidenzierò nel § 9.

¹⁴ Riguardo alla teoria dei cinque livelli, cf. Benická, «Some Remarks».

¹⁵ Cleary, *The Five Houses*.

¹⁶ Arena, *Antologia del Buddhismo Ch’an*, 175-91.

¹⁷ Fra le traduzioni del BJSM di maggior impatto nell’ambito di pratica, si segnala la versione Matsunaga Reihō del San Francisco Zen Center (Matsunaga, *Song of the Jewel Mirror*). Fra le più recenti, si segnala Leighton, *Just This Is It*.

¹⁸ Deshimaru, *Le Hokyozanmai*.

¹⁹ Guareschi, *Sūtra Zen*, 27-8, traduzione pubblicata nel libretto liturgico edito e stampato dall’Istituto Italiano Zen Sôtō; oltre a un’ottima resa poetica, reca diversi spunti interessanti.

7 Quadro dottrinale e speculativo

Un tema nodale del canto è rappresentato dalla successione patriarcale lungo una linea ininterrotta dal Buddha ai patriarchi del Chan, aspetto identificato con l'espressione: 'trasmissione della lampada' *chuandeng* 傳燈 (giap. *dentō*). Probabilmente elaborata in Kashmir fra il IV e il V secolo, la dottrina è efficacemente illustrata in un passo tratto dal *Da zhidu lun* 大智度論 (*Commentario alla Mahāprajñāpāramitā*) [T nr. 1509], testo attribuito a Nagarjuna e tradotto in cinese da Kumārajīva (344-413), che ha costituito uno dei primi modelli esegetici del patrimonio scritturale cinese. Seguono l'originale cinese e la traduzione inglese di McRae.

[T nr. 1509: 755b15-19]

阿難雖復利根心向聲聞。但一身求度。是故三告。所以囑累者爲不令法滅故。汝當教化弟子。弟子復教餘人展轉相教。譬如一燈復然餘燈其明轉多。莫作最後斷種人者。

Although Ānanda was very gifted, he was inclined to be a *śravāka*, only seeking his own emancipation. Therefore, [the Buddha] informed [Ānanda of his duties vis-à-vis the transmission] three times, so that the transmission would prevent Buddhism from ever coming to an end. [The Buddha said]: "You should teach a disciple. Your disciple should then teach another person, and so on, each teaching [the next]. This is like one lamp lighting other lamps, so that the light becomes greater and greater. Do not be the last person [in this succession], the one with no seed!"²⁰

Su queste basi è evidente che la trasmissione del *dharma* configura un obbligo irrinunciabile dei maestri *chan*, come avrò modo di sottolineare nel § 9.

Un altro punto essenziale è la dottrina della vacuità *sūnyatā* (in cinese *kong* 空) così come esposta nella letteratura della *Prajñāpāramitā* (perfezione di saggezza, *banruoboluomi* 般若波羅蜜) e, soprattutto, nella reinterpretazione elaborata nell'*Avatamsakasūtra* (Sutra della Ghirlanda, *Huayan jing* 華嚴經), basata sulle nozioni di interdipendenza e compenetrazione fra 'universale' *li* 理 e 'particolare' *shi* 事 (principio e fenomeno). In questo quadro, la vacuità riceve una nuova connotazione, definita da Verdú come 'metaphysical transparency'. In altre parole, la non-sostanzialità e l'interdipendenza dei fenomeni vengono interpretate in termini di 'non-ostruzione' o 'non-impedimento' (*wu ai* 無礙) fra universale e particolare (*lishi wu ai* 理事無礙) e fra tutti i

²⁰ McRae, *The Northern School*, 83.

particolari fra loro (*shi shi wu ai* 事事無礙).²¹ Questo principio implica anche una manifestazione a livello cognitivo che ha luogo nella mente pacificata. Attraverso l'addestramento *chan*, e anche per effetto della pratica della concentrazione (san. *samādhi*, cin. *sanmei* 三昧), l'illuminato finalmente vede la realtà così com'è (san. *tathatā*, cin. *zhenru* 真如) e trascende la visione parziale mantenendosi nella non-dualità.

Come vedremo nella sezione successiva, l'illuminazione di Dongshan scaturisce, appunto, dalla comprensione profonda della mutua identificazione e mutua compenetrazione fra universale e particolare, innescata dalla visione della propria immagine riflessa nell'acqua. L'espressione 'samadhi dello specchio prezioso' va appunto intesa alla luce di tale esperienza.

A dispetto della pretesa antintellettuale del Chan, i contenuti dottrinali del BJSM vanno inquadrati nella tendenza ad accogliere e sviluppare dottrine formulate in seno alla Huayan, scuola il cui declino ha inizio dalla metà dell'VIII secolo - anche per effetto della preminenza della tradizione subitista e antiscritturale tipicamente associata al Chan.²² Come sottolineato da Benická,²³ le maggiori implicazioni filosofiche della speculazione *huayan* sono riferibili ai quattro *dharmadhātu* ('mondi del *dharma*' *fajie* 法界), che descrivono la dialettica fra universale e particolare in quattro fasi principali: (1) mondo dei fenomeni particolari, (2) mondo del principio universale; (3) mondo nel quale i particolari e l'universale sono perfettamente compenetrati; (4) mondo nel quale i particolari sono perfettamente compenetrati fra loro.

Negli *yulu* dedicati a Dongshan, e quindi nello stesso BJSM, la dottrina dei quattro *dharmadhātu* è declinata attraverso le *cinque posizioni* 五位 *wu wei* (giap. *goi*), o cinque livelli di discernimento della vera realtà nella dialettica fra universale e particolare (spesso resi con 'principio' e 'fenomeno'), designati, rispettivamente, come *zheng* 正 'diritto' e *pian* 偏 'inclinato'. La dottrina elaborata da Dongshan Liangjie venne poi ripresa e commentata dal discepolo e cofondatore della scuola Caotong, Caoshan Benji, e dal maestro Yongjue Yuanxian 永覺元賢 (1578-1657), anche sviluppando ulteriormente i riferimenti alla tradizione esegetica del *Classico dei Mutamenti*, 易經 *Yijing* (riferita nello specifico all'esagramma *Li* 離).²⁴

²¹ Verdú, *The Philosophy of Buddhism*, 79.

²² Benická, «(Huayan-like) Notions», 221-39.

²³ Benická, «Some Remarks».

²⁴ Sulla relazione fra *Libro dei mutamenti* e BJSM, si rimanda a Ziporyn, «The Use of Li Hexagram», 83-126, e a Sanvido, *Universi della mente*, 55-63.

8 Temi essenziali

Oltre a temi classici del Chan, quali, in primo luogo, la trasmissione del *dharma*, il BJSJ rinvia a dottrine e metafore riferibili al Buddismo dottrinale, nonché a repertori taoisti e confuciani. In questa sezione tenterò di delineare brevemente i punti essenziali e le immagini loro associate. Ciascun tema è articolato mediamente in otto versi di quattro sillabe e si conclude con una metafora introdotta da *ru* 如 ‘così come’, secondo la sequenza:²⁵

la sfera di fuoco > lo specchio prezioso > il bimbo appena nato >
la pianta dalle cinque fragranze > i cinque denti del *vajra* > la tigre e il cavallo > lo stupido o l’idiota

Il testo si apre con un riferimento alla dottrina della quiddità e alla trasmissione del *dharma*. A partire dal distico successivo, vi sono chiari riferimenti alla dottrina della vacuità e della non-dualità, articolate con riferimento alla saggezza che trascende le categorizzazioni e supera i limiti del linguaggio. Questa sezione si chiude con la similitudine della sfera di fuoco che, come la perfetta saggezza, non può essere né ignorata né avvicinata. Come sottolineato da Powell,²⁶ l’immagine è tratta dal diciannovesimo capitolo del già citato *Da zhi dulun* [T nr. 1509: 0190c23-24], il quale recita:

般若波羅蜜	La perfezione di saggezza (prajñāpāramitā)
譬如大火焰	è come una grande fiamma
四邊不可取	che non può essere afferrata da nessuno dei quattro lati

Il tema della non dualità è quindi esposto in chiave prettamente *chan* con riferimento alla relazione fra luce e ombra, immagine al centro del canto alternato al BJSJ nella liturgia Zen Soto, ovvero il *Can-tong qi* 參同契 (*Consonanza fra diverso e uguale*), attribuito a Shitou Xiqian 石頭希遷 (700-90). La sezione si chiude con la similitudine dello specchio prezioso, tema che ha una vasta trattazione in ambito buddhista, riferita al funzionamento della coscienza. La metafora dello specchio è poi articolata in un distico che riporta un frammento tratto dal *gāthā* dell’illuminazione di Dongshan, avvenuta alla vista del suo volto riflesso sull’acqua mentre attraversava un fiume. Ci-

²⁵ Lo stesso carattere occorre nell’incipit del BJSJ: *rushi zhi fa* ‘*dharma* della quiddità’, il quale può essere considerato un equivalente dell’incipit classico dei *sūtra* buddhisti, *ru shi wo wen* 如是我聞, ‘così ho udito’ (sanskrito: *Evammayāśrutam*; pali: *Evammesutam*). In sostanza il tema dell’autenticità dottrinale è qui riferito non all’ascolto diretto ma alla legittimità della trasmissione del *dharma* lungo il lignaggio patriarcale.

²⁶ Powell, *The Record of Tung-shan*, 87.

to di seguito la versione rintracciabile nella fonte più antica, redatta nel 952, lo *Zutang ji*, si veda [tab. 1].²⁷

[*Zutang ji*, B nr. 144: 0398a11-13]

切忌隨他覓，	Evito sinceramente di trovarlo seguendo gli altri,
迢迢與我疏。	altrimenti si allontana da me.
我今獨自往，	Oggi sono in cammino da solo
處處得逢渠。	e lo incontro ovunque.
渠今正是我，	Lui ora è certamente me
我今不是渠。	ma io ora non sono lui.
應須與摩會，	Bisogna comprenderlo in questo modo,
方得契如如。	solo allora è possibile risvegliarsi alla quiddità

Seguono i riferimenti alla teoria delle cinque posizioni e la sua esegesi attraverso il *Libro dei mutamenti*, illustrate attraverso la similitudine dell'infante. Nella tradizione buddhista le cinque caratteristiche del bimbo appena nato (non si alza, non sta, non va, non viene, non parla) sono paragonate al *Tathāgatha* il quale:

does not 'raise' the thought of any Dharma; does not 'abide' in any Dharma; does not have a body that would be capable of action (such as 'coming'); does not 'go' anywhere because he is already in nirvāṇa, and, although he has taught the Dharma for living beings, has in fact 'said' nothing.²⁸

La parte restante è incentrata sulla relazione fra domanda del discepolo e risposta del maestro (letteralmente, *qiao* 敲 'ritmo' e *chang* 唱 'melodia'), la contrapposizione fra illuminazione improvvisa e graduale, la centralità della meditazione (sottolineata attraverso l'immagine della tigre ferita e del cavallo con gli stinchi imbiancati). Non mancano riferimenti a figure della tradizione classica confuciana, nonché il rilievo dell'insufficienza della mera maestria. Il canto si chiude con la celebrazione della pratica nascosta, ('come lo stupido o l'ottuso', *yu ruo lu* 愚若魯), la quale sola può garantire il successo della missione del maestro.

Nella parte centrale del canto si fa riferimento a immagini, nozioni e persino fatti storici tramandati dalla tradizione autoctona e qui utilizzati per chiarire i concetti chiave mediati dalla tradizione Huayan, quali quiddità, vacuità, compenetrazione fra universale e parti-

²⁷ Una versione pressoché identica è inclusa anche nel *Jingde chuandeng lu*, pubblicato nel 1004, [T nr. 2076: 0321c21-24]: 切忌從他覓迢迢與我疎我今獨自往處處得逢渠渠今正是我我今不是渠應須與麼會方得契如如。

²⁸ Powell, *The Record of Tung-shan*, 87.

colare (o anche principio e realtà fenomenica). Il testo è quindi disseminato di coppie di immagini altamente evocative ma difficili da decifrare univocamente in termini simbolici, quali: la coppa d'argento e la neve, la luna splendente e l'airone, il cavallo azzoppato e il topo nascosto, il gatto selvatico e il bue bianco, l'uomo di legno e la donna di pietra. Tutti questi aspetti necessitano di essere investigati anche alla luce della tradizione classica prebuddhista. In questa sede, mi sono limitata a enumerarli e, tentativamente, ad associarli al quadro dottrinale del BJSM, così come emerso in letteratura.

9 Note linguistiche e interpretative

La traduzione qui proposta è ispirata ad alcune note interpretative formulate comparando i distici di incipit ed explicit del testo.²⁹ Il punto saliente è dato dal fatto che, sin dalla prima strofa, il testo sembra essere diretto ad un interlocutore espresso in seconda persona, *ru* 汝 'tu, voi', il quale, affidatario del *dharma* buddhista, ha ora il compito del tramandamento.

Nei dialoghi all'interno delle scritture buddhiste vernacolari, *ru* viene di norma utilizzato da parlanti di rango elevato (tipicamente maestri) contrapposto a *wu* 吾 'io'. L'esempio proposto da Anderl per illustrare l'uso contrapposto di contrapposizione di *wu* e *ru*,³⁰ ricorda da vicino il contesto e i contenuti dell'apertura del BJSM:

[*Zutangji*, B nr. 25: 350a12-b01]

吾從先師璨和尚處傳得頓悟法門，今付於汝。汝今諦受以酬吾道，但住此山。從汝向後更有五人，相繼不絕也。善自保持，吾當去矣。

Io ottenni l'insegnamento dell'illuminazione improvvisa dal **mio** defunto maestro [Seng] Can e oggi **io** lo trasmetto a **te**. **Tu** oggi lo ricevi in verità in modo da dare continuità alla **mia** Via; ma rimani in questa montagna. Dopo di **te**, ci saranno altre cinque che si succederanno senza interruzione. Abbi cura di te, **io** ora devo andare.

Tratto dai versi della trasmissione da parte di Niutou Farong 牛頭法融 (594-657), dal già citato *Zutangji* (che costituisce la fonte più antica dei detti registrati di Dongshan), questo passo anticipa da vicino i temi fondamentali della prima parte del BJSM. In primo luogo, la trasmissione del *dharma* e più specificamente la consegna, *fu* 付, 'da me a te'; quindi la solennità del presente, 'oggi, ora' *jin* 今. Infi-

²⁹ Si tratta di elementi abbozzati in Sparvoli, «La collana della narrazione», 124-9.

³⁰ Anderl, *Studies in the Language*, 171.

ne, la necessità di proteggere con cura, *shan baohu* 善保護. Tuttavia, rispetto al passo di Niutou, nel BJSM l'enfasi è posta sul discepolo, si passa infatti da 'io insegno a te l'insegnamento' a 'tu oggi lo hai ottenuto' *ru jin de zhi* 汝今得之. Inoltre, la necessità di cura, *shan zi baochi* 善自保持 «abbi cura di te», lett. 'salvaguardati con cura', nel BJSM è articolata come dovere finalizzato alla protezione del *dharma*, *shan baohu* 善保護, 'con cura proteggere (il *dharma*)'. Infine, nelle strofe di Niutou non vi è alcun riferimento alla connotazione misteriosa e sottile della trasmissione del *dharma*.

Il BJSM si apre quindi nella cornice classica del tramandamento del *dharma*. Compare da subito un'espressione deontica, *yi* 宜 'essere opportuno', nella quale il parlante proietta sul proprio interlocutore, *ru* 'tu', il dovere di una missione, e si conclude con l'individuazione delle circostanze che renderanno efficace lo sforzo di quest'ultimo (che è il soggetto di tutti i verbi retti dai modali del testo). La traduzione qui proposta è pertanto impostata interpretando il testo secondo questa struttura:

1. annuncio della trasmissione intima e segreta e invito a proteggerla con cura.
2. Istruzioni per affrontare il percorso con successo, le quali sono ancorate alle dottrine del *tathāgata*, del *dharmadhātu*, e dei corrispettivi dottrinali *chan* delle cinque posizioni dell'Universale e Particolare (o reale e fenomenico), espresse anche in forma di immagini e similitudini.
3. Ingiunzione finale alla pratica nascosta per la buona riuscita della missione di tramandamento del *dharma*.

In tutto il canto è evocato il concetto di intimità e segretezza, mediante la ripetizione del carattere *mi* 密 utilizzato come modificatore verbale con il significato di 'intimamente' (riferito alla trasmissione, nell'incipit) e 'segretamente' (riferito alla pratica nascosta, *qianxing* 潛行, nella chiusa). Vi sono poi due occorrenze dell'aggettivo *miao* 妙 'meraviglioso, misterioso' e l'enfasi sulla necessità di custodire e portare con sé, espressa dal verbo *xie* 挾 'portare sottobraccio', 'serbare', ripetuto tre volte nel testo.

Nella letteratura *chan*, data l'enfasi sull'interazione fra il parlante e il suo interlocutore (in genere sotto forma di dialogo maestro-discepolo), i verbi modali rivestono un ruolo centrale all'interno della narrazione della letteratura *chan*.³¹ Questo aspetto è confermato anche nel BJSM, dove il verbo *yi* 宜 'essere opportuno' appare in apertura ed è ripreso in chiusura da *dan neng* 但能 'poter solo', 'non poter

31 Sullo sviluppo del sistema modale cinese a partire dal X secolo nei nuovi generi testuali buddhisti, quali le *Memorie della Trasmissione della Lampada*, cf. Anderl, «Notes on the Development», 17.

far altro' e di lì 'dovere' inteso come necessità pratica vincolante. La correlazione fra i due modali si evince anche dalla variante riportata nel testo liturgico diffusa all'interno della scuola Soto Zen giapponese (si veda Appendice II), riportata di seguito fra parentesi quadre:

Incipit [T nr. 1986b: 0515a17]

宜	善[能]	保護
Yi	shan [neng]	baohu
Essere.opportuno	con.cura [poter]	proteggere
Versione canonica	'È opportuno che tu lo protegga con cura'	
Testo liturgico	'È opportuno che tu riesca a proteggerla'	

Excipit [T nr. 1986b: 0515b10]

但[只]	能	相	續
Dan[zhi]	neng	xiang	xu
Solo	potere	mutuamente	continuare
'Solo se sarai capace di perseverare'			

Il verbo modale di necessità *yi* 宜 'essere adatto' è riferito al predicato *baohu* 保護 'proteggere', modificato nel testo canonico dal determinante *shan* 善 'essere eccellente'. Con questa funzione sintattica, il TLS colloca *shan* nel campo semantico di 'essere diligente, avere cura di'. Su questa base, *yi* va interpretato come un deontico che enuncia l'obbligo di rispondere opportunamente a specifiche condizioni. Nel nostro caso la circostanza è data dal *conseguimento* grazie al quale il discepolo ha ottenuto la Legge buddhista. Questa è la premessa ricordata dal maestro il quale 'a tu per tu' con il proprio allievo, lo investe della missione 'di proteggere la legge' appena 'conseguita', come si evince dall'intera strofa di apertura:

[T nr. 1986b: 0515a17]

如是之法。La dottrina della quiddità,
 佛祖密付。è stata trasmessa in segreto da Buddha e patriarchi.
 汝今得之。Ora l'hai colta,
 宜善保護。ed è necessario che tu la protegga con cura.

Il verbo *baohu* 'proteggere' è quindi riferito allo stesso soggetto del verbo *de* 得 'conseguire', 'ottenere', ovvero, il pronome personale *ru* 汝 'tu'. Sulla base della correlazione fra apertura e chiusura, propongo di esplicitare questo interlocutore implicito, quale soggetto di tutti i modali ricorrenti nel testo.

In chiusa, *neng* esprime la capacità di realizzare l'azione qualificata dal verbo reggente, *xu* 續 'continuare', riferito 'ad agire inosservato e adoperarti in segreto', condizione necessaria per il successo nel tramandamento del *dharma* buddhista. In questo verso *neng* interagisce col determinante 但 *dan* 'solo se', marcato nel TLS come «only then: thereupon and not before that». Il costrutto *dan neng*, rintracciabile nel *Taishō* in ben 1220 occorrenze, segnala dunque che la situazione auspicata potrà verificarsi solo se si sarà capaci di agire come prescritto. Sia Powell che Arena hanno reso questa strofa con un'espressione impersonale:

[T nr. 1986b: 0515b10]

潛行密用如愚如魯。
但能相續名主中主。

Working unobserved, functioning secretly, appearing dull, seemingly stupid If one can simply persist in that, it is called the host's view of the host.³²

L'azione segreta, l'uso occulto,
come sciocchi, come gente del volgo;
solo così può esserci diritto di successione. e si è chiamati maestri fra i maestri.³³

Nella traduzione qui proposta, si propone invece di concordare *neng* con il pronome *ru* sottinteso, scelta conforme allo scenario dell'*incipit* interpretato come un'investitura solenne nel quadro di una relazione 'a tu per tu'. Non desterà dunque stupore osservare che l'esplicitazione del 'tu' è adottata anche nelle traduzioni emerse nel contesto della pratica Zen Soto.³⁴ A sostegno di questa scelta, Sparvoli³⁵ ha prodotto un'analisi che qui riassumo schematicamente. In primo luogo, il modale *neng* esprime un'abilità interna al partecipante, *participant-internal ability*³⁶ che è tipicamente attribuita alle capacità intrinseche del soggetto della frase; secondariamente, il pronome *ru* 'tu' ricorre anche in uno dei passi cruciali del canto, ripreso in for-

³² Powell, *The Record of Tung-shan*, 65.

³³ Arena, *Antologia del Buddhismo Ch'an*, 191.

³⁴ Per la collazione delle traduzioni disponibili in inglese e giapponese, cf. Pokorny, *Jewel Mirror Samadhi*, manoscritto non pubblicato che costituisce una risorsa preziosa, con annotazioni delle varianti e riferimenti alla traduzione scritturale buddhista.

³⁵ Sparvoli, «La collana della narrazione», 124-9.

³⁶ La tassonomia modale di riferimento è tratta da van der Auwera, Plungian, «Modality's Semantic Map».

ma di *gātha* dai repertori della trasmissione della lampada (si veda § 8). Infine, questa scelta è coerente con la decisione da parte dello stesso Powell e dello stesso Arena di concordare il modale desiderativo 要 *yao* ‘volere’ e il verbo telescopico 請 *qing* ‘pregare di’ con un ‘tu’ non esplicitato nel testo:

[T nr. 1986b: 0515b04]

要合古轍請觀前古

If you wish to conform with the ancient tracks, please consider the ancients.³⁷

Se vuoi unirti all’antica carreggiata (cioè ai tuoi predecessori) Ti prego di contemplare il passato.³⁸

Allo stesso modo, è stato reso in forma personale il verso recante un modale di possibilità negato, *bu ke* 不可 ‘non potere’, inteso come forma suppletiva per esprimere una necessità negativa deontica *participant-external*, che coincide pragmaticamente con una proibizione:

[T nr. 1986b: 0515a27]

錯然則吉。
不可犯忤。

Dar loro dimora è di buon auspicio.
Non puoi disattenderli.

Vorrei infine sottolineare che la traduzione qui proposta non ha l’ambizione di una resa poetica ma è mirata essenzialmente a fornire una traduzione *source-oriented*, capace, nei limiti del possibile, di far asaporare le strutture sintattiche del testo di partenza.

³⁷ Powell, *The Record of Tung-shan*, 65.

³⁸ Arena, *Antologia del Buddhismo Ch’an*, 187.

10 La traduzione

歌頌 *Gāthā* in forma di canto

寶鏡三昧歌 *Il canto del samadhi dello specchio prezioso*

如是之法。³⁹ La dottrina della quiddità,
 佛祖密付。 è stata trasmessa in segreto da Buddha e patriarchi.
 汝今得之。 Ora che l'hai colta,
 宜善保護。 è necessario che tu la protegga con cura.
 銀盃盛雪。 La coppa d'argento trabocca di neve;⁴⁰
 明月藏鷺。 la luna splendente nasconde l'airone.
 類之不齊。⁴¹ Non sono classi omogenee,
 混則知處。⁴² ma, nel disordine, la posizione loro propria diviene
 riconoscibile.

意不在言。 Il senso non risiede nelle parole,
 來機亦赴。⁴³ ma quando giunge il momento cruciale si adatta.
 動成窠臼。 Un movimento, e sei in una trappola,
 差落顛佇。 un passo falso, e perdi attenzione e stabilità.
 背觸俱非。↓↑ Come una grande sfera di fuoco,
 如大火聚。 non è possibile voltargli le spalle e nemmeno
 toccarla.

但形文彩。 Se solo in forma di parole,
 即屬染污。 subito è contaminata.
 夜半正明。 A mezzanotte splende davvero,
 天曉不露。 e all'alba non si palesa.
 爲物作則。 Norma di tutte le cose,
 用拔諸苦。 serve a sradicare ogni sofferenza.
 雖非有爲。 Anche se non ha un intento,
 不是無語。 non è priva di linguaggio.
 如臨寶鏡形影相視。 Come quando ti avvicini allo specchio
 prezioso, forma e riflesso si vedono.
 汝不是渠。 Tu non sei lui,

39 Nel TLS il testo, tratto dai *Dialoghi delle cinque scuole*, presenta un importante scostamento: 如何 *ruhe* 'come', 'in che modo', invece di 如是 *rushi*.

40 Ho deciso di rendere i due verbi come costruzioni transitive.

41 Secondo il TLS, *qi* 齊 è riferito a un fenomeno che è ben allineato e ordinato, o reso tale, spesso anche in senso metafisico. Nel *Chuanlin senbao* la negazione non è *bu* 不 *ma fu* 弗.

42 Riferimento a un passo dal *Zhuangzi*, 13 天道第十三, 賞罰已明而愚知處宜, 貴賤履位, «When that was clear, both the dull and the intelligent were put in their appropriate positions, both the noble and base occupied their proper ranks, the humane and able as well as those of lesser talents got to do what built upon their own true attributes» (trad. inglese di Ziporyn, *Zhuangzi*, 112).

43 *Ji* 機, secondo il TLS indica l'occasione intesa come congiuntura spazio-tempo, ed è tipica dei testi buddhisti.

渠正是汝。 ma lui è davvero te.
 如世嬰兒。 Come un bimbo appena venuto al mondo,
 五相完具。 completo delle cinque caratteristiche.
 不去不來。 Non va e non viene,
 不起不住。 non si alza e non sta.
 婆婆和和。 Ba ba uah uah
 有句無句。 Frasi che non sono frasi e
 終不得物。 con le quali alla fine non si ottiene nulla,
 語未正故。 perché ancora mancano le parole.
 重離六爻。 Nelle sei linee del doppio trigramma *Li*,⁴⁴
 偏正回互。 Particolare e Universale⁴⁵ rinviano l'uno all'altro.
 疊而爲三。 Piegare a metà sono tre,
 變盡成五。 completando la trasformazione divengono cinque,
 如莖草味。 giusto quanti sono i sapori dell'erba *zhi*
 如金剛杵。 e quanti sono i denti del *varja*.⁴⁶
 正中妙挾。 Meravigliosamente celati al centro del Reale,
 敲唱雙舉。 ritmo e canto⁴⁷ si levano insieme.
 通宗通途。⁴⁸ Penetra l'origine e i suoi percorsi,
 挾帶挾路。⁴⁸ serbali nell'intimo e tienili stretti lungo la strada.
 錯然則吉。⁴⁹ Dar loro dimora è di buon auspicio.
 不可犯忤。 Non puoi disattenderli.
 天真而妙。 Per natura vero, eppure misterioso.
 不屬迷悟。 Non è questione di delusione né di risveglio.
 因緣時節。 Seguendo la catena degli eventi e l'occasione,
 寂然昭著。 risplende in silenzio.
 細入無間。 Tanto sottile da insinuarsi ove non c'è spazio.
 大絕方所。 Tanto maestoso da superare lo spazio.
 毫忽之差。 Il più piccolo scarto,
 不應律呂。 e già non risuona armonicamente.
 今有頓漸。 Ora ci sono la dottrina improvvisa e quella
 graduale e,

⁴⁴ Trigramma del Fuoco, su questo passo, cf. Sanvido, *Universi della mente*, 57-8.

⁴⁵ Nel contesto della dottrina delle cinque posizioni, 正 *zheng* 'diritto' e 偏 *pian* 'inclinato' corrispondono all'antinomia Universale/Particolare; si veda § 8.

⁴⁶ *Jingangchu* 金剛, traduzione semantica del sanscrito *vajra* 'fulmine' o 'diamante', traslitterato in cinese come *wazhila* 瓦支拉. In questo caso, ci si riferisce al fulmine rituale: uno scettro che culmina in cinque o tre punte, o 'rebbi', *chu* 杵, collegati fra loro in sommità.

⁴⁷ Letteralmente 'ritmo' e 'melodia', *qiao* e *chang*, nelle traduzioni ufficiali di diversi centri Zen, vengono anche resi con 'enquiry' e 'response'; cf. Cleary, *The Five Houses*, 63.

⁴⁸ *Xie* 挾 lett. 'portare sotto il braccio', custodire gelosamente; *xiedai* 挾帶 significa 'portare su di sé', 'tenere con sé in segreto'.

⁴⁹ Nel TLS, *cuo* 錯 è associato al gruppo di sinonimi glossati come 'establish'. «*Cuo* 錯 / 措 and *zhi* 置 (ant. *fei* 廢 'remove from its proper place') refer to putting something solidly and firmly in its proper place».

緣立宗趣。	una volta stabiliti principi e orientamenti,
宗趣分矣。	gli orientamenti dottrinali si sono separati.
即是規矩。	Questo è esattamente la norma. ⁵⁰
宗通趣極。	Che si capisca un principio o si comprenda fin in fondo un orientamento,
眞常流注。	il Tatāthā continuerà (comunque) a fluire ininterrotto.
外寂中搖。	Fuori immobile, all'interno in fermento,
係駒伏鼠。	un cavallo zoppo o un topo che si nasconde.
先聖悲之。	I sovrani dell'antichità ne ebbero compassione
爲法檀度。	e fecero dono del <i>dharma</i> .
隨其顛倒。	Seguendo le proprie storture
以緇爲素。	si scambia il nero per bianco.
顛倒想滅。	[Ma] quando le storture sono estinte
肯心自許。	si lascia spazio al cuore pacificato.
要合古轍。	Se vuoi conformarti alla strada battuta degli antichi,
請觀前古。	ti prego, esamina il passato.
佛道垂成。	Prima di trasmettere la via, il Buddha
十劫觀樹。	ha contemplato l'albero per dieci <i>kalpa</i> .
如虎之缺。	Come la tigre che lascia parte della preda,
如馬之鼻。	come il destriero con le zampe bianche.
以下劣。	Per chi ha aspirazioni da poco,
寶几珍御。	tavoli intarsiati di gemme e indumenti preziosi.
以有驚異驚奴白牯。	Per chi si lascia stupire, gatti selvatici e buoi bianchi.
羿以巧力。	L'arciere Yi si valse della sua maestria,
射中百步。	e c'è chi centrò il bersaglio a cento passi.
箭鋒相值。	[Ma] la maestria necessaria per l'incontro di due frece in volo
巧力何預。	come si consegue?
木人方歌。	Appena l'uomo di legno canta
石女起舞。	la donna di pietra comincia a danzare.
非情識到。	Non arriva né con le emozioni né con l'intelletto.
寧容思慮。	Perché ragionarci sopra?
臣奉於君子順於父。	Il ministro serve il Signore e il figlio obbedisce al padre.

50 Il termine *zongqu* 宗趣 viene utilizzato correntemente con il significato di 'principi dottrinali'. Nel testo i due morfemi vengono utilizzati anche in forma disgiunta, con il significato, rispettivamente, di 'principio' (*zong*) e 'approccio, orientamento' (*qu*). La particella modale *yi* 矣 ha una *nuance* temporale, che può essere riferita a un cambiamento di stato o alla perfezione. Il termine *guiji* 規矩, lett. 'compasso e squadra', indica lo standard di riferimento di una valutazione. Ampiamente utilizzata nel repertorio della trasmissione della lampada (142 occorrenze solo nel *Wudeng huiyuan* 五燈會元, si veda [tab. 1]), la costruzione 'A *ji shi* 即是 B' (A è proprio B) indica che 'A è esattamente/proprio come B'; sull'uso di questa costruzione si veda Anderl, *Studies in the Language*, 473.

不順非孝不奉非輔。Non obbedire non è filiale e non servire non è appropriato.
潜行密用如愚如魯。Pratica inosservato, adoperati in segreto, come lo sciocco, come lo stupido.
但能相續名主中主。Solo se sarai capace di perseverare in questo modo, ti sarà proprio il nome 'padrone che è padrone di sé'.

Appendici

Appendice I. Versione canonica

T nr. 1986A

0515a15	歌頌
0515a16	寶鏡三昧歌
0515a17	如是之法。佛祖密付。汝今得之。宜善保護。銀
0515a18	盃盛雪。明月藏鷲。類之不齊。混則知處。意不
0515a19	在言。來機亦赴。動成窠臼。差落顛佇。背觸俱
0515a20	非。如大火聚。但形文彩。即屬染污。夜半正明。
0515a21	天曉不露。爲物作則。用拔諸苦。雖非有爲。不
0515a22	是無語。如臨寶鏡形影相觀。汝不是渠。渠正
0515a23	是汝。如世嬰兒。五相完具。不去不來。不起不
0515a24	住。婆婆和和。有句無句。終不得物。語未正
0515a25	故。重離六爻。偏正回互。疊而爲三。變盡成
0515a26	五。如荳草味。如金剛杵。正中妙挾。敲唱雙
0515a27	舉。通宗通途。挾帶挾路。錯然則吉。不可犯
0515a28	忤。天真而妙。不屬迷悟。因緣時節。寂然昭
0515a29	著。細入無間。大絕方所。毫忽之差。不應律
0515b01	呂。今有頓漸。緣立宗趣。宗趣分矣。即是規
0515b02	矩。宗通趣極。真常流注。外寂中搖。係駒伏
0515b03	鼠。先聖悲之。爲法檀度。隨其顛倒。以緇爲
0515b04	素。顛倒想滅。肯心自許。要合古轍。請觀前
0515b05	古。佛道垂成。十劫觀樹。如虎之缺。如馬之
0515b06	驛。以有下劣。寶几珍御。以有驚異。驚奴白牯。
0515b07	羿以巧力。射中百步。箭鋒相值。巧力何預。木
0515b08	人方歌。石女起舞。非情識到。寧容思慮。臣奉
0515b09	於君子順於父。不順非孝不奉非輔。潛行密
0515b10	用如愚如魯。但能相續名主中主

Appendice II. Versioni a confronto

Chanlin sengbao zhuan X nr. 1560:79.0492b10	Dongshan yulu T nr. 1986A: 47.0515a15	Testo liturgico¹ - Cinese classico versione giapponese
1. 如是之法佛祖密付	如是之法。佛祖密付。	如是之法佛祖密附
2. 汝今得之其善保	汝今得之。宜善保護。	汝今得之。宜能保護
3. 銀杯盛雪明月藏鷺	銀盃盛雪。明月藏鷺。	銀盃盛雪明月藏鷺
4. 之弗齊混則知處	類之不齊。混則知處。	類而不齊混則知處
5. 意不在言來機亦赴	意不在言。來機亦赴。	意不在言來機亦赴
6. 動成窠臼差落顛佇	動成窠臼。差落顛佇。	動成力臼差落顛佇
7. 背觸俱非如大火聚	背觸俱非。如大火聚。	背觸共非如大火聚
8. 但形文彩即屬染污	但形文彩。即屬染污。	但形文彩即屬染污
9. 夜半正明天曉不露	夜半正明。天曉不露。	夜半正明天曉不露
10. 為物作則用拔諸苦	為物作則。用拔諸苦。	為物作則用拔諸苦
11. 雖非有為不是無語	雖非有為。不是無語。	雖非有為不是無語
12. 如臨寶鏡形影相觀	如臨寶鏡。形影相觀。	如臨寶鏡形影相觀
13. 汝不是渠渠正是汝	汝不是渠。渠正是汝。	汝是非渠渠正是汝
14. 如世嬰兒五相完具	如世嬰兒。五相完具。	如世嬰兒五相完具
15. 不去不來不起不住	不去不來。不起不住。	不去不來不起不住
16. 婆婆和和有句無句	婆婆和和。有句無句。	婆婆和和有句無句
17. 終必得物語未正故	終不得物。語未正故。	終不得物語未正故
18. 重離六爻偏正回互	重離六爻。偏正回互。	重離六爻偏正回互
19. 疊而為三變盡成五	疊而為三。變盡成五。	疊而成三變盡為五
20. 如莖草味如金剛杵	如莖草味。如金剛杵。	如莖草味如金剛杵
21. 正中妙挾敲唱雙舉	正中妙挾。敲唱雙舉。	正中妙挾敲唱雙舉
22. 通宗通塗挾帶挾路	通宗通塗。挾帶挾路。	通宗通塗挾帶挾路
23. 錯然則吉不可犯忤	錯然則吉。不可犯忤。	錯然則吉不可犯忤
24. 天真而妙不屬迷悟	天真而妙。不屬迷悟。	天真而妙不屬迷悟
25. 因緣時節寂然昭著	因緣時節。寂然昭著。	因緣時節寂然昭著
26. 細入無間大絕方所	細入無間。大絕方所。	細入無間大絕方所
27. 毫忽之差不應律呂	毫忽之差。不應律呂。	毫忽之差不応律呂
28. 今有頓漸緣立宗宗	今有頓漸。緣立宗趣。	今有頓漸緣立宗趣
29. 分矣即是規矩宗通	宗趣分矣。即是規矩。	宗趣分矣即是規矩
30. 極真常流注外寂中	宗通趣極。真常流注。	宗通趣極真常流注
31. 搖系駒伏鼠先聖悲	外寂中搖。係駒伏鼠。	外寂中搖繫駒伏鼠
32. 之為法檀度隨其顛	先聖悲之。為法檀度。	先聖悲之為法檀度
33. 倒以緇為素顛倒想	隨其顛倒。以緇為素。	隨其顛倒以緇為素
34. 滅肯心自許要合古	顛倒想滅。肯心自許。	顛倒想滅肯心自許
35. 轍請觀前古佛道垂	要合古轍。請觀前古。	要合古轍請觀前古
36. 成十劫觀樹如虎之	佛道垂成。十劫觀樹。	佛道垂成十劫觀樹
37. 缺如馬之鼻以下有下	如虎之缺。如馬之鼻。	如虎之缺如馬之鼻

Chanlin sengbao zhuan X nr. 1560:79.0492b10	Dongshan yulu T nr. 1986A: 47.0515a15	Testo liturgico¹ - Cinese classico versione giapponese
38. 劣寶幾珍禦以有驚	以有下劣。寶几珍御。	以有下劣宝几珍御
39. 異驚奴白牯羿以巧	以有驚異驚奴白牯。	以有驚異狸奴白牯
40. 力射中百步箭鋒相	羿以巧力。射中百步。	藝以巧力射中百步
41. 直巧力何預木人方	箭鋒相值。巧力何預。	箭鋒相值巧力何預
42. 歌石兒起舞非情識	木人方歌。石女起舞。	木人方歌石女起舞
43. 到寧容思慮臣奉於	非情識到。寧容思慮。	非情識到寧容思慮
44. 君子順於父不順非	臣奉於君子順於父。	臣奉於君子順於父
45. 孝不奉非輔潛行密	不順非孝不奉非輔。	不順不孝不奉非輔
46. 用如愚若魯	潛行密用如愚如魯。	潛行密用如愚如魯
47. 但能相續名主中	但能相續名主中主	只能相續名主中主

¹ Testo disponibile nel sito <https://www.sacred-texts.com/bud/zen/hz/hz.htm>.

Abbreviazioni

- B *Dazangjing bubian* 大藏經補編 (Supplemento al canone buddhista)
- BJSM *Baojing sanmei* 寶鏡三昧 (Il samādhi dello specchio prezioso) [T nr. 1986b: 515 a-b].
- T *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (Nuova edizione del canone buddhista nell'Era Taishō)
- TLS *Thesaurus Linguae Sericae* 漢學文典
- X *Xuzangjing. Manji Shinsan Dainihon Zokuzōkyō* 續藏經—卅新纂大日本續藏經 (Nuova compilazione Manji del grande supplemento giapponese del canone buddhista)

Bibliografia

Fonti

- Lan Jifu 藍吉富 (a cura di). *Dazangjing bubian* 大藏經補編 (Supplemento al canone buddhista). Taipei: Huaning chubanshe, 1985.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎; Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (a cura di). *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 (Nuova edizione del canone buddhista nell'Era Taishō). Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-34.
- Kawamura Koshō 河村孝照 (a cura di). *Xuzangjing. Manji Shinsan Dainihon Zokuzōkyō* 續藏經—卅新纂大日本續藏經 (Nuova compilazione Manji del grande supplemento giapponese del canone buddhista). Tōkyō: Kokusho Kankōkai, 1975-89.

Studi e traduzioni

- Anderl, C. *Studies in the Language of Zutang-ji*, vol. 2. Oslo: Unipub, 2004.
- Anderl, C. «Notes on the Development of Modal Verb and Their Functions in Late Middle Chinese Texts». Djamouri, R.; Sybesma, R. (eds), *Chinese Linguistics in Europe*. Vol. 1, *Chinese Linguistics in Budapest*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales; Centre de Recherches Linguistiques sur l'Asie Orientale, 2006, 17-32.
- Arena, L. *Antologia del Buddhismo Ch'an*. Milano: Mondadori, 1994.
- Benická, J. «Some Remarks to Medieval Commentaries on 'Levels' of Dis-cernment of Reality of the Texts by Dongshan Liangjie». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 56(2-4), 2003, 369-77. <https://doi.org/10.1556/AOrient.56.2003.2-4.18>.
- Benická, J. «(Huayan-like) Notions of Inseparability (or Unity) of Essence and Its Function (or Principle and Phenomena) in Some Commentaries on "Five Positions" of Chan Master Dongshan Liangjie». Von Hamar, I. (ed.), *Reflecting Mirrors. Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 231-9.
- Buswell, R.E.; Lopez, D.S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acref/9780190681159.001.0001>.
- Byrne, C. *Poetics of Silence. Hongzhi Zhengjue (1091-1157) and the Practice of Poetry in Song Dynasty Chan Yulu* [PhD Dissertation]. Montreal: McGill University, 2015.

- Cadonna, A. «Il frammento manoscritto del *Jingde chuandeng lu* nel fondo di Dunhuang a Leningrado. Riferimenti alle fonti a stampa e annotazioni linguistiche». *Cina*, 18, 1981, 7-33. www.jstor.org/stable/40855583.
- Cleary, T. (1997). *The Five Houses of Chan*. Boston (MA): Shambhalla Publication.
- Deshimaru, T. *Le Hokyozanmai. Commentaires sur le Hokyozanmai*. Paris: Association Zen Internationale, 1984. <https://www.zen-azi.org/fr/book/hokyozanmai>.
- Guareschi, F.T. *Sūtra Zen per gli uffici quotidiani*. Salsomaggiore: Istituto Italiano Zen Sōtō, 2011.
- Harbsmeier, Ch. et al. *Thesaurus Linguae Sericae 漢學文典. An Historical and Comparative Encyclopaedia of Chinese Conceptual Schemes*, 2022. <https://hxwd.org/index.html>.
- Leighton, T.D. *Just This Is It*. Boston (MA): Shambhala Publications, 2015.
- Matsunaga, R. *Song of the Jewel Mirror Samadhi*. San Francisco: San Francisco Zen Center, 2022. https://www.sfzc.org/files/daily_sutras_Song_of_the_Jewel_Mirror_Samadhi.
- McRae, J.R. *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*. Honolulu (HI): Kuroda Institute; University of Hawai'i Press, 1986. *Studies in East Asian Buddhism* 3. <https://doi.org/10.1515/9780824887452>.
- McRae, J.R. «Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism». Gregory, P.N. (ed.), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 1987, 227-8.
- Pokorny, C. *Jewel Mirror Samadhi Translation Study*, 2008. manoscritto. https://www.sfzc.org/files/daily_sutras_Song_of_the_Jewel_Mirror_Samadhi.
- Powell, W. *The Record of Tung-shan*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 1986. <https://doi.org/10.1515/9780824843885>.
- Sanvido, M. *Universi della mente, geografie del corpo, logiche del mondo. L'epistemologia delle Cinque Posizioni (goi 五位) nella Scuola Sōtō Zen di epoca premoderna* [tesi di dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2019. <http://hdl.handle.net/10579/15582>.
- Schlütter, M. *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Schmidt-Glintzer, H.; Mair, V.H. «Buddhist Literature». Mair, V.H. (ed.), *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 2001, 160-72.
- Seizan, Y. «The 'Recorded Sayings' Texts of Chinese Ch'an Buddhism». Lai, W.; Lancaster, L. (eds), *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley (CA): Lancaster-Zimmer, 1983, 185-205.
- Sōtōshū Shūmuchō. *Scriptures*. Tōkyō: Sotoshu Shumuchō, 2001. <https://www.sotozen.com/eng/practice/sutra/scriptures.html>.
- Sparvoli, C. «La collana della narrazione. Disambiguazione semantica dei tratti comuni in *incipit* ed *explicit* del *Baojing sanmei*». *La Fine del testo. La torre di Babele*, 2007, 5, 121-33.
- van der Auwera, J.; Plungian, V. «Modality's Semantic Map». *Linguistic Typology*, 2(1), 1998, 79-124. <https://doi.org/10.1515/lyty.1998.2.1.79>.
- Verdú, A. (1981). *The Philosophy of Buddhism. A "Totalistic" Synthesis*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Weinstein, S. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Ziporyn, B. (trans.). *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009.

Ziporyn, B. «The Use of Li Hexagram in Chan Buddhism and Its This-Worldly Implications». *Shengyan yanjiu*, 3, 2012, 83-124.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Mente e illuminazione nel *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna)

Francesca Tarocco

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The *Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith*, an indigenous Chinese composition written in the guise of an Indian Buddhist treatise, is one of the most influential texts in the history of East Asian Buddhism. In this paper, after a brief examination of some of the controversies surrounding its composition, I offer a translation into Italian of a key section of the text.

Keywords Awakening of Faith. Mind. Enlightenment. Tathāgatagarbha. Suchness.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Traduzione di parte della sezione *zhengyi* 正義 del *Dasheng qixin lun*.

1 Introduzione

Il colophon del *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 o *Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna* ascrive il testo ad 'Aśvaghōṣa' riferendosi presumibilmente all'autore indiano del II secolo. Questi era conosciuto in Cina come *Maming* 馬鳴 o 'nitrito del cavallo' giacché, come sostiene la sua agiografia, persino i cavalli potevano comprendere i suoi versi. In realtà, la vera origine del testo è incerta. Si tratta molto probabilmente di una composizione cinese, tuttavia le circostanze specifiche della sua redazione sono ancora in gran parte sconosciute. La



Edizioni
Ca' Foscari

Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Tarocco | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/011

fama e popolarità del testo, oltre che al suo contenuto dottrinale, si devono quasi certamente al suo ‘capitale spirituale’ ovvero al fatto che sia legato alla figura di Aśvaghōṣa. Il poeta indiano fu infatti venerato sin dal periodo medievale e considerato una figura salvifica. In questo senso, l’attribuzione del testo è da intendersi quasi certamente in termini di filiazione e ispirazione spirituale più che come una produzione autoriale vera e propria.¹

La prima traduzione del testo da un presunto originale indiano è tradizionalmente attribuita a Paramārtha 真谛 (499-569), un missionario buddhista dell’India occidentale considerato tra i più importanti traduttori del periodo medievale. Una seconda versione cinese del trattato è attribuita a Śikṣānanda 實叉難陀, un monaco khotanese attivo in Cina alla fine del VII secolo. Tali attribuzioni, tuttavia, furono messe in discussione non appena il trattato cominciò a godere di una certa fama. Il catalogo *Zhongjing mulu* 眾經目錄 T nr. 2146 di epoca Sui (581-618), compilato da Fajing 法經 e altri nel 594, classifica il trattato come un testo di origine ‘dubbia’ (yi 疑) perché non è incluso nel catalogo delle opere di Paramārtha. In seguito, tuttavia, altri autorevoli cataloghi come il *Kaiyuan shijiao mulu* 開元釋教目錄 T nr. 2154, compilato da Zhisheng 智昇 (attivo intorno al 730), lo consacrarono come testo canonico. Agli inizi del novecento Paul Demiéville fece rilevare le inesattezze e anacronismi contenuti nella prefazione al testo attribuita a Zhikai 智愷 (518-68) e la considerò quasi certamente spuria, innescando una serie di accesi dibattiti sull’autenticità del trattato che durano fino a oggi. Nondimeno, fin dal periodo medievale, il *Trattato* aveva assunto una grande importanza all’interno delle scuole dottrinali cinesi ed è tuttora considerato un testo chiave. La sua straordinaria importanza è testimoniata dal grande numero di commentari, circa centosettanta, inclusi numerosi commentari scritti in epoca moderna. Tra i più famosi è opportuno citare quelli di Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523-92), Wōnhyo 元曉 (618-86), particolarmente popolari in Corea, e Fazang 法藏 (643-712).² Pochissimi testi di questo tipo furono stampati e ristampati in maniera così continuativa, laddove la ristampa riflette l’importanza di un testo non solo dal punto di vista dottrinale ma anche da quello della pratica religiosa in quanto atto di devozione finalizzato all’ac-

1 Questa ipotesi è formulata in Tarocco, «Lost in Translation?». Per l’attribuzione al poeta Aśvaghōṣa e il dibattito sulla paternità del testo, si vedano i due importanti studi novecenteschi *Daijō kishin ron no kenkyū* 大成起信論の研究 (Kyōto, 1922) di Mochizuki Shinkō e Demiéville, «Sur l’authenticité». Per una esegesi prodotta nel contesto religioso cinese si veda Yinshun, *Dasheng qixin lun*. Per uno studio recente si veda Jin Tao, *Kepan*.

2 Per Fazang si veda lo studio di Chen, «Fazang (643-712), the Holy Man». Per uno studio e traduzione del commentario di Fazang si veda Vorenkamp, *An English Translation of Fa-tsang’s Commentary*.

cumulazione di merito religioso (*gongde* 功德). Grazie all'eccezionale testimonianza della biblioteca del missionario britannico Robert Morrison (1782-1834) si può misurare la presenza del testo nel mondo della Cina meridionale tardo imperiale, in particolare tra la seconda metà del XVII secolo fino al primo quarto del XIX secolo. Morrison infatti visse a Canton, uno dei centri più importanti dell'editoria commerciale della Cina del periodo, tra il 1807 e il 1823, collezionando circa 10.000 volumi, tra cui molti testi buddhisti. Difatti, ai tempi di Morrison, erano proprio le case editrici commerciali di Canton a produrre i blocchi da stampa per i testi religiosi per conto dei monasteri buddhisti. I blocchi erano conservati nelle biblioteche monastiche e i praticanti potevano decidere di commissionare la stampa di un numero di copie di un certo testo per la distribuzione di beneficenza. Ebbene, dei 120 testi buddhisti della Morrison Collection, ottantaquattro furono stampati tra il 1658 e il 1823 da blocchi conservati nel monastero di Haichuang 海幢寺. Oltre agli onnipresenti *jing* 經, vale a dire il Sutra del Diamante, il Sutra del Loto e un'interessante selezione dei loro commentari, la Morrison Collection contiene manuali rituali, testi liturgici e raccolte di incantesimi, ovvero tutti i testi che servivano alla pratica religiosa quotidiana. La collezione contiene inoltre un esempio importante della tradizione esegetica più tarda del *Trattato sul Risveglio della Fede*. Scritto dall'illustre monaco Hangshan Deqing 憨山德清 (1546-1623), una delle figure chiave del Buddhismo tardo imperiale, il commentario fu composto nel 1620, ovvero pochi anni prima della morte del maestro. Il testo conservato nella Morrison Collection fu stampato e distribuito a Canton nel 1751. Vale la pena notare che questo è uno dei pochissimi testi del suo genere conservato nella Morrison Collection, vale a dire il commentario ad un *lun* 論 o 'trattato dottrinale'.³ In tempi più recenti, anche il celeberrimo monaco Taixu 太虛 (1890-1947), i suoi studenti dell'Istituto buddhista di Wuchang 武昌佛學院 e il pensatore buddhista Ouyang Jingwu 歐陽竟無 (1871-1943) diedero luogo ad un importante dibattito sull'autenticità del testo. La polemica verteva sulla legittimità dell'attribuzione del testo ad Aśvaghōṣa. Il dibattito ebbe inizio con una conferenza tenuta da Ouyang Jingwu, in seguito pubblicata nei *Weishi jueze lun* 唯識抉擇論 (Selezione di discorsi sulla coscienza unica), che metteva in dubbio l'origine indiana del *Risveglio della Fede* e sosteneva che il testo fosse stato composto in Cina nel periodo medievale.⁴ Taixu rispose con il suo *Fofa zong jueze lun* 佛法總抉擇論 (Selezione di di-

³ Cf. Tarocco, «Lost in Translation?», 329-30. Per l'importanza della stampa nel Buddhismo cinese si vedano i saggi nel volume Wu, Chia, *Spreading Buddha's Word*.

⁴ Per Ouyang Jingwu e il suo approccio alla storia del Buddhismo si veda Eyal, *Differentiating the Pearl*.

scorsi generali sul Buddhadharmā). In effetti, in quel periodo, molti intellettuali presero ad occuparsi di questioni di esegesi e filologia buddhista e persino il famoso intellettuale Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) prese ad interessarsi del *Trattato* e a questioni di esegesi buddhista scrivendo il pregevole trattatello *Dasheng qixin lun kaozheng* 大乘起信論考證 (Analisi probatoria del risveglio della fede).

Il *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 è dunque un testo chiave nella storia religiosa dell'Asia orientale. La sua fortuna è anche dovuta al fatto che riesce a fondere in maniera assai efficace le dottrine del *tathāgatagarbha* (il 'grembo dei buddha') con il modello di coscienza del Buddhismo Yogācāra. L'esposizione dottrinale del concetto di 'natura di Buddha' (*foxing* 佛性) in esso contenuta servì come uno dei fondamenti della pratica buddhista dell'Asia orientale. Il testo contribuì seppur indirettamente anche a plasmare la filosofia Tiantai e quella neoconfuciana. La mente, nella visione del testo, è intrinsecamente illuminata, ma è soggiogata dall'ignoranza e pertanto dà origine a pensieri e fenomeni dualistici. Tuttavia, il testo insegna, essa rimane essenzialmente pura e la sua natura incontaminata può 'profumare' o 'permeare' (*xun* 薰) l'ignoranza e purificare la mente dalle contaminazioni. Di conseguenza, ci sono due tipi o livelli di illuminazione: l'illuminazione 'originaria' (*benjue* 本覺), che è la condizione mentale sottostante, e l'illuminazione 'incipiente' (*shijue* 始覺), che risulta dalla liberazione della mente dall'ignoranza.⁵

⁵ Si veda per esempio, all'interno di una letteratura vastissima, Kang, «Unifying Opposites through Metaphor» e Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China*.

2 Traduzione di parte della sezione *zhengyi* 正義 del *Dasheng qixin lun*⁶

[576 a 3-7]

解釋分有三種：云何為三？一者、顯示正義；二者、對治邪執；三者、分別發趣道相。顯示正義者，依一心法有二種門：云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。

La spiegazione consta di tre parti: quali sono queste tre parti? La prima rivela il corretto significato, la seconda concerne il rimedio alle opinioni sostenute erroneamente, la terza è l'analisi delle caratteristiche dell'aspirazione alla Via. La rivelazione del corretto significato si basa sul fatto che il *dharma* della Mente Unica ha due aspetti.

Quali sono questi due aspetti? L'uno è la mente nel suo aspetto 'veramente tale' (*zhenru*), l'altro è la mente che nasce e si estingue.⁷ Ciascuno di questi due aspetti abbraccia tutti i *dharma*. Che cosa significa questo? Significa che i due sono inseparabili l'uno dall'altro.

[576a8-18]

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂：心性不生不滅。一切諸法，唯依妄念而有差別若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。

La mente nel suo aspetto 'veramente tale' è l'essenza delle dottrine dell'unico *dharmadhātu* (*fajie* 法界) [considerate nella loro] universalità. Ciò che è definito natura della mente non nasce e non si estingue. Tutti i *dharma* si differenziano unicamente a causa dei pensieri illusori. Se ci si libera dai pensieri illusori, non apparirà alcun segno della sfera oggettiva. Per questo motivo tutti i *dharma* sono sempre stati liberi dalla verbalizzazione, dalla denomi-

⁶ La traduzione si basa su Paramārtha 真諦 (trad.), «Dasheng qixin lun» (大乘起信論), in Takakusu, Watanabe, *Taishō shinshū daizōkyō*, T nr. 1666: 575a-583b. Prima versione cinese del testo, presumibilmente tradotta nel 550.

⁷ Il termine *zhenru* 真如 o 'veramente tale', 'il vero essere così' viene spesso nominalizzato e reso in inglese come 'suchness' e in italiano come 'sicceità'. Infatti, *zhenru* è la traduzione cinese più comune del sanscrito *tathātā*, la vera realtà delle cose. Nel testo questa realtà ultima è chiamata anche *dharmakāya* (*fashen* 法身) e *dharmadhātu* (*fajie* 法界).

nazione e dalla concettualizzazione e sono assolutamente indifferenziati, immutabili e indistruttibili. [Essi] non sono altro che la mente unica, di qui il nome di ‘sicceità’ (*zhenru* 真如). [In contrasto] tutti [i *dharma*] definiti dal linguaggio sono privi di veri referenti perché sono meramente la conseguenza di pensieri illusori e non possono essere compresi. Ciò che si definisce ‘sicceità’ è privo di caratteristiche. Ciò vuol dire che esprime il limite del linguaggio, dove la parola elimina la parola. L’essenza di [ciò che è] ‘veramente tale’ non può essere annullata perché tutti i *dharma* indistintamente sono veri (*zhen* 真). [Allo stesso tempo essa] non può essere asserita perché tutti i *dharma* sono ‘come tali’ (*ru* 如). Si deve dunque comprendere che tutti i *dharma* sono detti ‘veramente tali’ perché è impossibile parlarne o concepirne [la natura].

[576a18-23]

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順，而能得入？

答曰：若知一切法，雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。

Domanda: Se questo è il significato, in quale modo vi si conformano gli essere senzienti per ‘ottenere l’ingresso’ [in questo cammino]?

Risposta: Se si comprende che, sebbene tutti i *dharma* siano detti, non vi è chi possa dirli, né ciò che possa essere detto, non vi è chi pensi né ciò che possa essere pensato, ciò si chiama ‘conformarsi’. E se si è liberi dai pensieri, ciò si chiama ‘ottenere l’ingresso’.

[576a24-29]

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故；二者、如實不空以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來，一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念。

Ancora, vi sono due significati della ‘sicceità’ che sono differenziabili attraverso il linguaggio. Quali sono? Il primo è vuoto in accordo con ciò che è reale poiché è in grado di mostrare in modo irrefutabile ciò che è reale. Il secondo è non-vuoto in accordo con ciò che è reale. Ciò è perché possiede una sua realtà intrinseca che è ricolma di qualità incontaminate.⁸ Essa si definisce vuota perché fin dall’origine non è in reazione con nessun *dharma* contamina-

⁸ *Rushi* 如實 o ‘reale’, ‘come è veramente’, ‘come è in realtà’ è un sinonimo di *zhenru* e indica l’essenza primaria dalla quale emerge il livello fenomenico. *Rushi kong* 如實空 è questa essenza nella sua purezza, *rushi bu kong* 如實不空 è questa essenza nella sua differenziazione. I corrispondenti sanscriti sono *bhūta* e *yathābhūta*. Il commentario di Fazang nota: «Questo è ciò che si definisce veramente vuoto, poiché il vuoto all’inter-

to. Si definisce libera dai segni di differenziazione di tutti i *dharma* poiché è priva dei pensieri che ha la mente falsata.

[576a29-b24]

當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相、非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。

È necessario comprendere che la natura propria della ‘sicceità’ né possiede segni distintivi né è priva di segni distintivi, né non possiede segni distintivi né non è priva di segni distintivi, né possiede ed è priva di segni distintivi allo stesso tempo.⁹ Né è caratterizzata da unità né da diversità, né non è caratterizzata da unità né non è caratterizzata da diversità, né è caratterizzata da unità e diversità allo stesso tempo. Dunque, essa è detta vuota perché è distinta da ogni tipo di discriminazione che gli esseri senzienti, con le loro menti falsate, creano con ogni ‘momento-pensiero’ (*niannian* 念念). Ma se ci si libera della mente falsata, in realtà non vi è nulla che debba essere reso vuoto.¹⁰

[576b5-8]

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。

La mente dunque si definisce non-vuota perché i *dharma* sono intrinsecamente vuoti e privi di falsità. Proprio questa è la vera mente, eterna, immutabile, e ricolma di *dharma* purificati, e per questo è definita non-vuota. In essa non c’è segno che possa essere percepito, poiché è solamente in quanto libera dalla sfera oggettiva dei pensieri che la realizzazione è in accordo [con la sicceità].

no della realtà è privo di *dharma* illusori e contaminati» (言如實空者此以如實之中空無妄染故, T nr. 1846: 252c-1).

⁹ *Xiang* 相, nota Stefano Zacchetti, fu adottato come termine cinese per la traduzione del sanscrito *lakṣaṇa* fin dalle traduzioni di An Shigao e rimase per secoli la traduzione cinese standard di questo importante termine del sanscrito buddhista. Cf. Zacchetti, «Inventing a New Idiom», 395-416, 400 nota 18.

¹⁰ L’edizione Taishō riporta in nota la lezione *xinnian* 心念. In questa frase vi sono due delle occorrenze più frequenti di *nian*. La prima è *wangnian* 妄念: i pensieri illusori, prodotto della mente che discrimina, o anche le forme soggettive che vengono scambiate per reali. La seconda è *linian* 離念, la liberazione dai pensieri ovvero il ritorno allo stato originario di non-discriminazione. Si tratta di un termine fortemente polisemico che può volere dire anche ‘memoria’, ‘ricordo’ (san. *smṛti*) così come l’atto del ricordare e ciò che è ricordato. Nella pratica del Buddhismo della Terra Pura è la ‘contemplazione meditativa’ del Buddha.

[576b 8-12]

心生滅者，依如來藏，故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。

La mente che sorge e che cessa esiste perché è fondata sul *tathāgatagarbha*. Dunque, ciò che non sorge e che non cessa si accorda con ciò che sorge e che cessa: non sono né uguali né differenti. Ciò si chiama coscienza *ālaya*.¹¹ Questa coscienza che contiene e produce tutti i *dharma* ha due significati. Quali sono?

Il primo è l'illuminazione.

Il secondo è la non illuminazione.

[576b12-18]

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故，而有不覺，依不覺故，說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。此義云何？

Risveglio significa che la realtà intrinseca della mente è libera dal pensiero. Essere libera dalle caratteristiche del pensare equivale alla sfera dello spazio che è infatti onnipervasiva.¹² La caratteristica unitaria del *dharmadhātu* è precisamente il corpo del *dharma* dei *tathāgata*. È sulla base di questo corpo del *dharma* che si può parlare di illuminazione originaria. Poiché l'illuminazione incipiente è [ontologicamente] la stessa cosa dell'illuminazione originaria, il significato dell'illuminazione incipiente è che sulla base dell'illuminazione originaria esiste la non-illuminazione e sulla base della non-illuminazione si parla dell'esistenza dell'illuminazione incipiente. Inoltre, si parla di 'illuminazione finale' quando si sia risvegliata la sorgente della mente ma non è l'illuminazione finale quando non si sia risvegliata la sorgente della mente. Perché?

11 Il testo si riferisce alla coscienza che contiene tutti i 'semi' (*yiqie zhongshi* 一切種識) ovvero l'*ālaya-vijñāna*, un concetto di enorme importanza per lo sviluppo della scuola Yogācāra per cui si veda Schmithausen, *Ālayavijñāna*.

12 *Xukongjie* 虛空界 corrisponde evidentemente alla 'sicceità'. *Xukong* 虛空 è spesso usato per tradurre il termine 'cielo', in sanscrito *ākāśa*. *Xu* 虛 è ciò che è 'privo di forma', *kong* 空 'ciò che non ha limite o resistenza, anche l'universo immateriale dietro la sfera fenomenica, il vuoto'.

[576b 18-26]

如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相。以捨羸分別執著相故，名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別羸念相故，名隨分覺。如菩薩地盡，滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相。以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。

Le persone comuni saranno in grado di bloccare il sorgere dei momenti-pensiero quando comprenderanno che precedenti momenti-pensiero avevano dato origine a cattive conseguenze. Sebbene lo chiamino illuminazione tuttavia ciò è non illuminazione. Per quanto riguarda i praticanti dei Due Veicoli con capacità di discernimento e i *bodhisattva* in cui è appena sorta l'aspirazione al risveglio, poiché hanno abbandonato le caratteristiche grossolane della discriminazione e dell'attaccamento, realizzano che anche se i momenti-pensiero [sembrano] cambiare, non posseggono i segni del cambiamento. Ciò è chiamato 'illuminazione apparente'. Per quanto riguarda i *dharmakāya bodhisattva*, poiché hanno abbandonato le caratteristiche grossolane della discriminazione e dell'attaccamento, essi realizzano che i momenti-pensiero anche se [sembrano] perdurare, non posseggono i segni della durata. Ciò si chiama 'illuminazione parziale'. Per quanto riguarda i coloro che hanno completato il cammino del *bodhisattva*, pienamente compiuto i 'mezzi opportuni' e realizzato in un istante la corrispondenza con la sicceità, essi divengono consapevoli del fatto che anche se la mente [sembra] sorgere, essa non possiede le caratteristiche (*lakṣaṇa*) di ciò che sorge. Essi vedono la natura della mente, ovvero che essa perdura costantemente. Questo è chiamato 'illuminazione assoluta'.

[576b26-c4]

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生，不名為覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。若得無念者，則知心相生、住、異、滅；以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。

Per questo motivo si legge in un *Sūtra*: «Se un essere è in grado di contemplare il non-pensiero avanzerà nella saggezza di Buddha». ¹³ Inoltre, la mente fin dal suo sorgere è priva di *lakṣaṇa* iniziali

13 Il commentario di Huiyuan (T nr. 1843: 184b16) identifica nel *Laṅkāvatāra-sūtra* la fonte di questo passaggio. Tuttavia, nelle versioni esistenti del testo nelle traduzioni cinesi di Guṇabhadra o Bodhiruci non vi è traccia di questa frase.

che possano essere conosciuti. Dunque affermare di conoscere *lakṣaṇa* iniziali si definisce ‘non pensiero’. Dunque, non tutti gli esseri sono definiti ‘illuminati’. Ciò si spiega con il fatto che sono immersi in un *continuum* di momenti-pensiero e non sono mai stati liberi dal pensiero, ciò si chiama ignoranza *ab origine*. Se [invece] ottengono il non-pensiero comprendono che i *lakṣaṇa* della mente nascono, persistono, si differenziano e cessano. Poiché essi sono uguali al non-pensiero non vi è alcuna differenza con l’illuminazione incipiente. Ciò è perché i quattro *lakṣaṇa* esistono simultaneamente e non sono determinati [dagli esseri senzienti]; sono sempre stati uniformi e sono assolutamente identici all’illuminazione originaria.

[576c5-13]

復次，本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。云何為二？一者、智淨相，二者、不思議業相。智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淨淨故。此義云何？以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞；如大海水，因風波動，水相風相，不相捨離，而水非動性；若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。

Ancora, quando si analizza l’illuminazione originale in relazione [ai *dharma*] contaminati ci sono due tipi di caratteristiche (*lakṣaṇa*). Essi non sono separati dall’illuminazione originaria.

Quali sono questi due?

Il primo è la caratteristica della purezza della saggezza.

Il secondo è la caratteristica dell’inesprimibile azione del *karma*.

La caratteristica della purezza della saggezza si definisce sulla base del potere del *dharma* di permeare e profumare.¹⁴ [Tutti gli esseri] quando hanno disciplinato realmente se stessi e hanno portato a compimento i mezzi opportuni annullano le caratteristiche della ‘coscienza deposito’ (和合識), estinguono il *continuum* men-

¹⁴ Rispetto al termine *xun* 熏 più sotto nel testo si legge: «Il significato del permeare. I vestiti non hanno nel mondo alcun profumo proprio, ma se gli esseri umani li impregnano di profumo, allora arrivano ad avere un profumo. È lo stesso nel caso di cui parliamo. Il puro stato di ‘sicceità’ non ha contaminazione ma se è permeato dall’ignoranza, allora le caratteristiche della contaminazione appariranno su di esso. Lo stato di ignoranza è privo di ogni forza purificatrice ma se è permeato dalla sicceità ottiene un’influenza purificatrice» (熏習義者：如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是：直如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。無明染法，實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用 [578a 17]). Anche in questo caso il trattato sembra fare riferimento alle dottrine esposte nel *Laṅkāvatāra-sūtra*.

tale e manifestano il *dharmakāya* poiché la loro saggezza è pura.¹⁵
Che cosa significa questo?

Tutte le caratteristiche della mente e della coscienza sono prodotte dall'ignoranza [e al contempo] le caratteristiche dell'ignoranza non esistono al di fuori della natura dell'illuminazione: né possono essere distrutte né non possono essere distrutte. Allo stesso modo nell'acqua dell'oceano si creano le onde a causa del vento. Le caratteristiche dell'acqua e le caratteristiche del vento sono reciprocamente inseparabili. Visto che l'acqua è per sua natura immobile, se il vento cessa anche le caratteristiche del movimento cesseranno ma la natura umida dell'acqua rimane inalterata.

[576c13-16]

如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性；若無明滅，相續則滅，智性不壞故。

Allo stesso modo, la mente intrinsecamente pura di tutti gli esseri è mossa dal vento dell'ignoranza. Sia la mente che l'ignoranza sono prive di forma e non sono separate l'una dall'altra. Visto che la mente è per sua natura immobile, se l'ignoranza cessa il suo *continuum* di pensieri cesserà senza che la natura [originaria] della saggezza venga distrutta.¹⁶

¹⁵ Fazang scrive: «grazie ai metodi opportuni [esposti] sopra [tutti gli esseri] sono in grado di distruggere i segni del *samsāra* all'interno della coscienza depositato e di mostrare la sua vera natura non-samsarica» (由前方便能破和合識內生滅之相顯其不生不滅之性 [260a5]).

¹⁶ Per le innovative analogie sulla mente contenute nel testo si veda Kang, «Unifying Opposites through Metaphor». La metafora del vento e delle onde, e quindi il problema della relazione tra mente e coscienza sono ripresi sotto in altri termini [578a 5,9]: «Si può chiedere: se la mente si estingue, che cosa [accade] al *continuum*? Se il *continuum* [rimane], in che modo si definisce l'estinzione assoluta? La risposta è: ciò che è definito estinzione è solamente l'estinzione dei segni della mente (le onde) e non l'estinzione dell'essenza della mente (l'acqua). È come nel caso del vento che, in virtù dell'acqua assume le caratteristiche del movimento (le onde). Se l'acqua si estingue allora i segni del vento cesseranno [poiché] non vi è nulla in virtù del quale possano sussistere. Poiché l'acqua non si estingue, i segni del vento continuano. Se il vento si estingue, i segni del movimento per conseguenza si estinguono [anch'essi ma] l'acqua non si estingue. Così anche l'ignoranza si muove a causa dell'essenza della mente. Se l'essenza della mente si estinguesse allora tutti gli esseri cesserebbero poiché non vi sarebbe nulla in virtù del quale potrebbero sussistere. Poiché l'essenza non si estingue, la mente continua. Poiché solamente ciò che è ingannevole si estingue, le caratteristiche esteriori della mente per conseguenza si estinguono. Ma la saggezza non si estingue».

[576c16-19]

不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界：所謂無量功德之相，常無斷絕。隨眾生根，自然相應，種種而現，得利益故。

Il *karma* inesprimibile, procedendo dalla purezza della saggezza, è in grado di produrre la sfera di tutte le condizioni [spirituali] eccellenti. Ciò vuol dire che il segno delle sue innumerevoli qualità meritorie è costante e senza interruzioni. Seguendo le inclinazioni di tutti gli esseri, entra spontaneamente in relazione con essi. Si manifesta in molti modi dai quali essi traggono benefici.

[576c20-29]

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。云何為四？
 一者、如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。
 二者、因熏習鏡：謂如實不空。一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法，即真實性故。又一切染法，所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。
 三者、法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。
 四者、緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

Ancora, le caratteristiche dell'essenza dell'illuminazione originaria, in cui è paragonabile allo spazio vuoto e identica alla lucentezza di uno specchio, ha quattro significati importanti.¹⁷

Quali sono questi quattro significati?

Il primo è che essa è come uno specchio realmente vuoto ed è priva di tutti i segni della sfera della mente. Poiché non è il risveglio che illumina [i *dharma*], essa è lontana da tutte le immagini della sfera cognitiva della mente, e nessun *dharma* può apparirvi. Il secondo è che [è come] uno specchio la causa primaria della percezione, per questo è definita realmente non-vuota. Tutti i *dharma* della sfera oggettiva vi appaiono, non escono né entrano, non si perdono né vanno distrutti: persistono costantemente nella mente unica (常住一心). Ciò è perché tutti i *dharma* sono precisamente la natura della realtà. Inoltre [il risveglio] è qualcosa che nessun *dharma* contaminato può contaminare perché la realtà intrinseca

¹⁷ La metafora dello specchio fa seguito a quella del vento e delle onde: anche se le immagini riflesse nello specchio cambiano, la natura riflettente dello specchio rimane immutata. Per un'interpretazione molto più tarda si veda anche Hanshan Deqing, *Dasheng Qixinlun zhijie*, X nr. 766: 493b15-493c3.

della saggezza è immobile e [poiché] contiene unicamente *dharma* privi di attaccamento [può] permeare tutti gli esseri.

Il terzo è che [è come] uno specchio libero e privo di *dharma* contaminati [riflessi in esso]. [L'essenza dell'illuminazione] si definisce non-vuota di *dharma* poiché è priva degli ostacoli della tentazione e degli ostacoli della conoscenza. Poiché è libera dai segni della coscienza deposito [essa] è pura e brillante.

Il quarto è che [è come] uno specchio causa secondaria della permeazione. Si definisce tale in virtù del fatto che, essendo privo di *dharma* [riflessi in esso] illumina universalmente la mente degli esseri senzienti poiché rivela in ogni pensiero-momento le radici della coltivazione della virtù.¹⁸

[577a1-6]

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。

Il significato di ciò che è detto 'non-illuminazione' si definisce in base al fatto che la mente non illuminata sorge e ha i suoi momenti-pensiero laddove non vi è una vera comprensione dell'unità del 'vero essere così' con il *dharmadhatu* (真如法一).¹⁹ [Nondimeno] i suoi pensieri sono privi di segno proprio e non si discostano dall'illuminazione originaria (不離本覺).

È come il caso di un uomo che abbia perduto la strada. Poiché va nella direzione opposta allora si perderà, se abbandona la direzione [sbagliata] non si perderà.²⁰ Così tutti gli esseri senzienti [a causa delle nozioni illusorie riguardo] alla natura dell'illuminazione [possono] perdere [la direzione giusta]. Se invece si liberano [dalle nozioni illusorie riguardo] alla natura dell'illuminazione, allora non vi sarà la non-illuminazione. [Gli esseri senzienti] presumono che i nomi e le definizioni possano servire a spiegare la vera illuminazione solamente perché esiste la mente non illuminata

¹⁸ Queste ultime due similitudini corrispondono alla suddivisione operata in precedenza tra *zhe jing* e *bu siyi ye*, 'purezza della saggezza' e 'karma inespugnabile'.

¹⁹ Questa frase e le successive presentano notevoli problemi di interpretazione. Il commentario di Fazang elude in qualche modo il problema dell'interpretazione del termine *fa*. Hakeda Yoshito traduce con «Because of not truly realizing oneness with Suchness, there emerges an unenlightened mind and, consequently, its thoughts» (Hakeda, *The Awakening of Faith*, 43).

²⁰ Alcuni commentatori, come ad esempio Hanshan Deqing, suggeriscono che gli esseri senzienti possano essere disorientati rispetto a qualsiasi direzione, all'idea stessa di direzione.

che pensa in modo erroneo. Una volta libera dalla mente non-illuminata, non c'è alcuna caratteristica della vera illuminazione che si possa descrivere.

[577 a7-13]

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何為三？

一者、無明業相，以依不覺故心動，說名為業；覺則不動，動則有苦，果不離因故。

二者、能見相，以依動故能見，不動則無見。

三者、境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。以有境界緣故，復生六種相。

Inoltre, ci sono tre tipi di caratteristiche prodotte dalla non-illuminazione. Essi sono assolutamente inscindibili dalla non-illuminazione.²¹

Quali sono questi tre attributi?

Il primo è la caratteristica dell'azione *karmica* dell'ignoranza. La mente si muove a causa della non-illuminazione, e questo si chiama 'azione *karmica*'. Una volta illuminata, non si muove. Quando si muove emerge la sofferenza perché l'effetto non è separato dalla causa.²² Il secondo attributo è il soggetto che è in grado di percepire (能見). Vi è chi percepisce a causa del movimento [della mente]. Quando [essa] non si muove, non esiste percezione. Il terzo attributo è la sfera della percezione. Le sfere di percezione si manifestano falsamente a causa di coloro che sono in grado di percepire. Una volta lontani dal percepire, non esistono sfere di percezione. Poiché non vi sono sfere di percezione che servano da condizione necessaria, [la mente] fa nascere ancora sei tipi di aspetti.

²¹ Questi tre attributi sono definiti da Fazang e altri commentatori come *san xi* 三細 ovvero i tre stati o concezioni erronee più 'sottili' che emergono dall'ignoranza, cf. Fazang [262b-21]. Queste concezioni sorgono in modo consequenziale l'una all'altra: l'ignoranza causa la nascita della facoltà di percezione dei fenomeni che, a sua volta, dà origine all'oggetto percepito, ovvero la cosiddetta sfera oggettiva.

²² Anche Kumārajīva usa questa particolare terminologia nella sua traduzione del *Dazhidu lun* 大智度論 (Trattato sulla Grande Perfezione della Sapienza). La perfezione della sapienza avviene quando «l'effetto non è separato dalla causa» (果不離因). Cf. T 1509: 520a19-23.

[577 a13-21]

云何為六？

一者、智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。

二者、相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

三者、執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

五者、起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

六者、業繫苦相，以依業受果，不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。

Il primo aspetto è la conoscenza [discriminante] (智) poiché, basandosi sulla sfera di percezione, la mente dà origine alla differenziazione tra cose piacevoli e cose spiacevoli. Il secondo aspetto è il *continuum* [di pensieri mentali] poiché basandosi sulla produzione di sofferenza e piacere dovuta alla differenziazione, le sensazioni danno origine ai momenti-pensiero che sono associati senza interruzione a quelle sensazioni. Il terzo aspetto è l'attaccamento (執取) perché, basato sul *continuum*, si tende a considerare le sfere di percezione come oggetti cognitivi, si esperisce sofferenza e piacere, e la mente dà origine all'attaccamento. Il quarto è la caratteristica dell'ideazione dei nomi (計名字) perché basandosi su idee false si tende a differenziare tra le caratteristiche dei nomi e delle parole che sono stati designati in precedenza. Il quinto aspetto è la caratteristica di dare origine all'azione *karmica* perché, basandosi sui nomi e designazioni, si tende a inseguire i nomi e le parole e a sviluppare attaccamento verso di essi dando origine ad ogni sorta di azione *karmica*. Il sesto è la sofferenza causata dalla retribuzione *karmica* (業繫苦) perché, basandosi sull'azione *karmica*, si esperiscono gli effetti delle azioni senza avere su di essi alcun controllo. Dunque è necessario comprendere che l'ignoranza è in grado di far nascere tutti i *dharma* contaminati perché tutti i *dharma* contaminati sono segni della non-illuminazione.

Bibliografia

Fonti

- Aśvaghosa 馬鳴 (attribuito a); Paramārtha 真諦 (trad. attribuita a). *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna), T nr. 1666.
- Aśvaghosa 馬鳴 (attribuito a); Śikṣānanda 實叉難陀 (trad. attribuita a). *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna), T nr. 1667.
- Fazang 法藏. *Dasheng qixin lun yiji* 大乘起信論義記 (Note sul significato del *Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna*), T nr. 1846.
- Fei Changfang 費長房. *Lidai sanbao ji* 歷代三寶紀 (Note sui tre tesori delle successive dinastie), T nr. 2034.
- Hanshan Deqing 憨山德清. *Dasheng Qixinlun zhijie* 大乘起信論直解 (Diretta interpretazione del *Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna*), X nr. 766.
- Huiyuan 慧遠. *Dasheng Qixinlun yishu* 大乘起信論義疏 (Delucidazione sul *Trattato del risveglio della fede Mahāyāna*), T nr. 1843.
- Nāgārjuna 龍樹 (attribuito a); Vṛddhimata 筏提摩多 (trad. attribuita a). *Shi moheyanlun* 釋摩訶衍論 (Buddhist Mahāyāna Treatise), T nr. 1668.
- Wonhyo 新羅元曉. *Qixinlun shu* 起信論疏 (Commentario sul *Trattato che risveglia la fede*), T nr. 1844.

Studi e traduzioni

- Chen, J. «Fazang (643-712), the Holy Man». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28(1), 2005, 11-84.
- Demiéville, P. «Sur l'authenticité du Ta Tch'ing K'i Sin Louen». *Bulletin de la Mission Franco-Japonaise*, 2(2), 1929, 1-78.
- Eyal, A. *Differentiating the Pearl from the Fish Eye. Ouyang Jingwu (1871-1943) and the Revival of Scholastic Buddhism* [PhD Dissertation]. Cambridge (MA): Harvard University, 2008.
- Jin, T. «The Self-Imposed Textual Organization (Kegan 科判) of the Qixinlun. Some Major Forms and a Few Possible Problems». *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies*, 21, 2017, 1-39.
- Hakeda, Y. *The Awakening of Faith, Attributed to Aśvaghosha*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Hirakawa Akira 平川彰. *Daijōkishinron* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede). Tōkyō: Daizō shuppansha, 1973.
- Kang, B. «Unifying Opposites through Metaphor. A Cognitive Approach to the Buddhist Metaphors for the Mind in the *Awakening of Faith* Discourse». *Religions*, 9(11), 345, 2018, 1-20. <https://doi.org/10.3390/rel9110345>.
- Mochizuki, S. 望月 信亨. *Daijō kishinron no kenkyū*. Tōkyō: Kanao Bun'endō.
- Paul, D. *Philosophy of Mind in Sixth-Century China. Paramārtha's 'Evolution of Consciousness'*. Stanford (CA): Stanford University Press, 1984.
- Schmithausen, L. *Ālayavijñāna. On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎; Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (a cura di). *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 (*Taishō Revised Tripitaka*). Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-34.

- Tarocco, F. «Lost in Translation? The Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (*Dasheng qixin lun*) and Its Modern Readings». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71(2), 2008, 323-43. <https://doi.org/10.1017/s0041977x08000566>.
- Vorenkamp, D. *An English Translation of Fa-tsang's Commentary on the Awakening of Faith*. Lewiston (NY): The Edwin Mellen Press, 2004.
- Wu, J.; Chia, L. (eds). *Spreading Buddha's Word in East Asia. The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Yinshun 印順. *Dasheng qixin lun jiangji* 大乘起信論講記 (Sermone sull'iniziazione alla fede Mahāyāna). Hong Kong, 1950.
- Zacchetti, S. «Inventing a New Idiom. Some Aspects of the Language of the *Yin chi ru jing* 陰持入經 T 603 Translated by An Shigao». *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 10, 2007, 395-416.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Alchimia femminile. Brani dall'opera di Liu Yiming 劉一明 (1734-1821)

Elena Valussi

Loyola University Chicago, USA

Abstract This essay features translations from the works of Daoist patriarch Liu Yiming 劉一明 (1734-1821) on the specific topic of female alchemy, or *nüdan*, the process of Daoist self-cultivation for women. This process differs from male self-cultivation in many important ways. It starts by focusing on the breasts, not the abdomen, where male cultivation begins. It continues by transforming Blood (*xue* 血), understood to be the most important element of female physiology. Refining blood into an essential source of energy is at the root of female self-cultivation which, aided by internal visualisations, breast massage, and guided breathing, aims at creating a pure Yang body, able to transcend this world.

Keywords Female alchemy. *Nüdan*. Liu Yiming. Daoism. Self-cultivation.

Sommario 1 Introduzione. – 2 *Xiuzhen biannan*. – 3 *Nüdanfa* 女丹法 (Il Metodo dell'Alchimia Femminile).

1 Introduzione

Come studentessa nel corso di Laurea di Lingua e Letteratura Cinese a Venezia, quando iniziai ad interessarmi al Taoismo e all'alchimia interiore, e in particolare all'alchimia femminile, chiesi di fare la tesi di laurea con Alfredo Cadonna, che si occupava da tempo di questi temi. Mentre avevo già trovato alcuni materiali a riguardo durante un soggiorno di studio in Cina, Alfredo, già molto interessato all'alchimia in generale e a Liu Yiming in particolare, portò alla



Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Valussi | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/012

mia attenzione certi passi di un'opera di Liu Yiming che trattavano del percorso alchemico femminile. Ricordo di aver passato varie ore con lui discutendo di come meglio tradurre e far fede al significato del testo. Voglio perciò riportare qui la traduzione italiana di certi passi che ricordo aver tradotto con l'aiuto di Alfredo. Alcune di queste traduzioni vennero poi utilizzate anche nella mia tesi di dottorato e in pubblicazioni successive. Per questo sono grata ad Alfredo, per avermi aiutato a nutrire e sviluppare una passione che ancora mi accompagna, da quando ero studentessa universitaria a Venezia.

Liu Yiming 劉一明 (1734-1821) era un patriarca taoista dell'undicesima generazione del lignaggio Longmen 龍門, parte della scuola taoista Quanzhen 全真. Nel periodo Qing, fu uno dei più importanti taoisti dell'area Nord-Ovest della Cina, attivo nelle regioni dello Shanxi, Gansu e Ningxia. Secondo le fonti storiche, nacque a Quwo 曲沃 nello Shanxi. I suoi scritti sono contenuti nel *Daoshu shi'er zhong* 道書十二種 (Dodici Libri sul Dao), pubblicato nel 1819, che include testi scritti da lui e commentari ad altri testi taoisti.¹

Voglio qui tradurre due passi di due differenti opere di Liu Yiming. Il primo proviene da uno dei suoi scritti più conosciuti, il *Xiuzhen biannan* 修真辯難 (Risoluzione dei dubbi relativi alla coltivazione del Vero), strutturato come una serie di domande e risposte riguardanti la teoria e la pratica del *neidan* (內丹), in questo volume introdotto e tradotto anche da Fabrizio Pregadio. Un secondo testo è il *Nüdan fa* 女丹法 (Metodo per l'Elisir Femminile), scritto in forma di poesia, e contenuto nel *Huixin waiji* 會心外集 (Seconda parte della Collezione degli Incontri della Mente).² Liu Yiming non produsse scritti esclusivamente per la pratica femminile, ma parlò di questa pratica nel più ampio contesto delle pratiche alchemiche. I suoi passi su questi argomenti vengono poi ripresi e citati in molte collezioni di alchimia femminile. Per esempio, Yan Zehuan 顏擇環 (ca. 1900), autrice del *Nannü dangong yitong bian* 男女丹工異同辯 (Similarità e differenze nella pratica alchemica maschile e femminile) ha inserito nel suo testo solamente le parti del *Xiuzhen biannan* che discutono in particolar modo delle pratiche maschile e femminile messe a confronto.³

Prima di leggere le traduzioni, è bene però introdurre brevemente i temi principali che vi emergeranno. Il procedimento di alchimia in-

¹ Su Liu Yiming e la sua opera, cf. Pregadio, *Cultivating the Tao*; Baldrian-Hussein, «Liu Yiming». Sul *Daoshu shi'er zhong*, cf. Pregadio, «Daoshu shi'er zhong».

² *Huixin waiji* (1801), in *Zangwai Daoshu*, 8: 671-705. Il *Nüdanfa* si trova nel secondo *juan*, alle pagine 6a-7a (*Zangwai Daoshu*, 8: 691-2).

³ Questo testo si trova all'interno del *Nüdan Hebian* 女丹合編 (Collezione di Alchimia Femminile). Per uno studio su questa collezione e sul testo specifico, cf. Valussi, «Men and Women»; «Female Alchemy and Paratext».

teriore (*neidan*) tradizionale, attraverso la visualizzazione interiore, produce un movimento energetico circolare che inizia dal basso ventre (*xia dantian* 下丹田), scende verso il coccige e sale attraversando vari punti della spina dorsale, fino ad arrivare alla sommità del capo (*niwan* 尼丸), per poi discendere fino al basso ventre e riprendere dal principio. Questa circolazione fa sì che i fluidi interni al corpo si trasformino in essenze sempre più eteree fino a divenire 'vacuità' (*xuwu* 虛無). La trasformazione è codificata in tre fasi: 1. il *jing* 精 si trasforma in *qi* 氣 (Soffio); 2. il *qi* in *shen* 神 (spirito); 3. lo *shen* in *xuwu* 虛無 (vacuità). Per le donne, questo procedimento è diverso. Nei testi di alchimia femminile, il sangue (*xue* 血) si muove nel corpo femminile dal cuore (*xin* 心) dove è prodotto, al punto in mezzo ai seni (*ruxi* 乳溪) dove si raccoglie, ai seni stessi (*rufang* 乳房), dove esce sotto forma di latte, all'utero (*xuehai* 血海), dove si raccoglie prima di uscire dal corpo sotto forma di mestruo (*jing* 經, *chilong* 赤龍, *chimai* 赤脈). Il punto di partenza della pratica femminile non è il basso ventre, ma è proprio il punto tra i seni, dove il sangue si concentra; il sangue, e l'attenzione del praticante, poi scende verso l'utero, per poi risalire dalla spina dorsale verso il punto alla sommità del capo. Al primo stadio perciò non è il *jing*, ma è il sangue a trasformarsi in Soffio. Questa prima fase è identificata come estremamente difficoltosa, per la natura sedimentosa e impura del sangue stesso. Nell'utero il sangue, invece di uscirne sotto forma di mestruo, viene sublimato in una sostanza sempre più eterea e meno impura che poi risale verso i seni e vi si concentra. Qui si produce il Soffio che poi creerà l'embrione di immortalità. I due procedimenti sono anche indicati con nomi diversi: 'lo Yang Supremo sublima il Soffio', per il percorso maschile, 'lo Yin Supremo sublima la Forma', per il percorso femminile. In questi due brevi testi, si comprende sia l'importanza delle differenze fisiologiche di uomo e donna, sia la chiara prospettiva di Liu, che dà più valore alle similarità intrinseche che alle differenze esterne e illusorie. I testi di Liu Yiming qui di seguito tradotti sono tra i primi a discutere con chiarezza e semplicità i passi fondamentali dell'alchimia femminile.

2 *Xiuzhen biannan*

Il *Xiuzhen biannan* comprende 120 domande e risposte tra Liu Yiming e un suo discepolo. Le domande dalla 91 alla 95 si occupano di alchimia femminile.⁴ Trattano, in modo semplice e chiaro, i temi e problemi più comuni che emergono anche da altri scritti di alchimia femminile. Un tema ricorrente è la differenza fisiologica tra uomo e donna, che

⁴ *Xiuzhen biannan*, 1: 34b-36a (*Zangwai Daoshu*, 8: 486-7).

porta a tecniche di sublimazione differenti. Un altro tema ricorrente è l'apparente necessità della donna di trasformarsi in uomo, come obiettivo del percorso di sublimazione del corpo. Altri punti centrali della pratica riguardano la problematica essenza Yin della donna, dettata dall'abbondanza di sangue mestruale. È questa carenza, insufficienza e intrinseca difficoltà della fisiologia femminile il punto di partenza e il luogo della trasformazione fisica e spirituale della donna. In questo testo, come pure in molti altri testi di *nüdan* 女丹, a differenza dei precedenti testi di *neidan*, vediamo più attenzione al sistema riproduttivo femminile, e in special modo ai seni, all'utero, e al sangue. La descrizione della fisiologia femminile collima con la concezione del corpo femminile nella medicina cinese. Da notare anche come Liu Yiming riesca a descrivere in parallelo il processo fisiologico e quello cosmologico, mettendo a fianco corpi e trigrammi.

91. 問曰：男女下手處，分別如何？答曰：男子下手之著，以煉氣為要。女子下手之著，以煉形為要。煉氣者，伏其氣也。伏氣務期其氣回。氣回則虛極靜篤，歸根復命，而白虎降。煉形者，隱其形也。隱形務期其滅形。形滅則四大入空，剝爛肢體，而赤脈斬。

男子白虎降，則變為童體，而後天之精自不洩漏，可以結丹，可以延年。女子赤脈斬，則變為男體，而陰濁之血，自不下行，可以出死，可以入生。故男子修煉曰：太陽煉氣，女子修煉曰：太陰煉形。

Mi chiese: Come si differenzia l'inizio della pratica maschile e quella femminile?

Risposi: All'inizio della pratica per l'uomo è essenziale sublimare il Soffio, per la donna è essenziale sublimare la forma. Sublimare il Soffio significa nascondere in profondità dentro di sé,⁵ una volta nascosto il Soffio, è necessario attendere il suo ritorno e, quando sarà ritornato, la Vacuità sarà estrema e la Tranquillità suprema,⁶ egli tornerà all'origine, e ristabilirà la sua Esistenza (*ming*); a questo punto la Tigre Bianca sarà sottomessa. Sublimare la forma significa celarla.⁷ Una volta celata la forma, sarà necessario attendere che questa venga dissolta, e quando si sarà dissolta i Quattro

⁵ L'espressione 'nascondere in profondità il Soffio' (*fuqi* 伏氣) si riferisce alla pratica di accumulazione del Soffio nel Campo di Cinabro Inferiore, e alla sua successiva sublimazione e riaffioramento.

⁶ Questo passo rimanda ad uno analogo del *Daodejing* 道德經, cap. 16, che recita: «Raggiungi la Vacuità estrema, conserva la Tranquillità suprema» (至虛極也，守靜篤也).

⁷ La forma (*xing* 形) è in tutto il brano considerata come l'insieme delle caratteristiche femminili che vanno subimate, e cioè l'abbondanza di liquidi, l'impurità e torbidità, l'umidità e la freddezza. Si può anche però ipotizzare che il carattere *xing* voglia indicare l'elemento principale che la donna deve trasformare, e cioè il flusso mestruale. In questo caso il celare la forma significherebbe far scomparire le mestruazioni.

Grandi⁸ entreranno nella Vacuità, corpo e membra si disintegreranno e il Canale Rosso⁹ sarà decapitato. L'uomo, una volta sottomessa la Tigre Bianca,¹⁰ tornerà ad avere il corpo di un adolescente, e l'essenza post-natale (lo sperma) cesserà naturalmente di disperdersi dal basso; [così] egli potrà così coagulare l'Elisir e prolungare i propri giorni. Anche la donna, una volta decapitato il Drago Rosso, tornerà ad avere un corpo adolescente, il sangue torbido Yin cesserà naturalmente di scorrere dal basso, ed essa potrà 'uscire dalla Morte ed entrare nella Vita'.¹¹ Per questo motivo per la pratica maschile si parla di 'Lo Yang supremo sublima il Soffio', mentre per la pratica femminile si parla di 'Lo Yin Supremo sublima la Forma'.

92. 問曰：女子煉形不伏氣乎？答曰：女子性陰，其氣易伏，而赤脈最能害道，其所重者在此，故下手則在著重處用力。赤脈一斬，氣自馴順。非若男子性陽，其氣難伏，譬如：男子伏氣三年，女子一年可伏。果是女中丈夫，得師口訣，行太陰煉形法，三五年間，即可成道，其法更比男子省力。但女中丈夫最不易得。不易得者，女子剛烈須過於男子百倍之力者，方能濟事。若與男子等力者，萬萬不能。

Mi chiese: Le donne che sublimano la forma non nascondono anch'esse in profondità il Soffio?

Risposi: La natura innata femminile è Yin, perciò per la donna il Soffio è semplice da nascondere in profondità;¹² il Canale Rosso però è ciò che più di tutto mette a repentaglio il suo Cammino; il punto centrale [della sua pratica] si trova qui, perciò all'inizio della pratica le energie devono essere concentrate su questo importante passaggio. Non appena il Canale Rosso verrà decapitato, il Soffio scorrerà senza ostacoli. Non è così per l'uomo, la cui Natu-

8 In questa occorrenza i Quattro Grandi indicano una categoria originariamente buddhista, il *Caturmahabhuta*, e cioè la Terra, l'Acqua, il Fuoco e il Vento, metafora per indicare la sostanza di base del mondo, ciò da cui tutto, compreso l'uomo, ha avuto e continua ad avere origine. L'azione dei Quattro Grandi che 'entrano nella Vacuità', indica il processo di progressivo smantellamento della realtà condizionata attorno ai praticanti, e di loro con essa, in quanto il passo successivo parla di una disintegrazione della loro costituzione post-natale. Nei testi buddhisti, questa frase indica il momento in cui la realtà viene finalmente compresa come senza sostanza, e il praticante si libera dell'idea di corpo e forma.

9 Il termine Canale Rosso (*chimai* 赤脈), altrimenti chiamato Drago Rosso, è metafora per il flusso mestruale.

10 Simbolo dell'energia maschile che produce lo sperma.

11 L'espressione 'uscire dalla Morte ed entrare nella Vita', ricalca la frase del *Daodejing*, cap. 51: «uscire dalla Vita ed entrare nella Morte» (出生入死), invertendone però i termini.

12 Questo grazie alla tendenza naturale del Soffio femminile al basso e alla naturale attenzione della donna all'interno, piuttosto che all'esterno. Il Soffio femminile è acquoso, ligneo, perciò pesante.

ra Innata è Yang; il suo Soffio è difficile da nascondere in profondità, e per questo motivo all'uomo sono necessari tre anni, mentre la donna può nascondere il Soffio in un solo anno. Se essa si rivelerà una 'uomo straordinario tra le donne' (*nüzhong zhangfu*),¹³ seguendo le istruzioni orali del Maestro, e praticando il metodo 'Lo Yin Supremo sublima la Forma', potrà, in capo a tre o cinque anni, portare a compimento il Cammino, risparmiando più energie dell'uomo. Una 'uomo straordinario tra le donne' è però estremamente difficile da incontrare. Un tipo di donna come questo dovrebbe avere forze ed energie pari a cento volte quelle di un uomo, per poter portare a termine il compito. Se essa sarà dotata solamente di energie pari a quelle maschili, sicuramente non ce la farà.

93. 問曰：大道不分男女，何以男女有分別？答曰：其道則同，其用則異。蓋以秉性不同，而形骸有別。故同一性命之道，而行持作用大有不同也。

Mi chiese: Dal punto di vista del Grande Dao non v'è differenza alcuna tra uomo e donna; in che senso allora è possibile fare distinzioni tra i due?

Risposi: La Via è la medesima, i Metodi differiscono. Ora, poiché sono dotati di Nature distinte, e forma e costituzione sono anch'esse differenti, nonostante essi seguano lo stesso cammino [di coltivazione] della Natura Innata e della Forza Vitale, la pratica manterrà notevoli diversità.

94. 問曰：赤脈如何斬？答曰：赤脈，本身後天之陰氣所化，陰氣動而濁血流。欲化其血，先般其氣。氣化而血返於上，入於乳房，以赤變白，周流一身，自無欲火炎燥之患。欲火消而真火出，從此穩穩當當，平平順順，保命全形，自不難耳！

Mi chiese: Come si decapita il Canale Rosso?

Risposi: In origine, il Canale Rosso emerge dal Soffio Yin postcelestese; quando il Soffio Yin si muove, il sangue torbido fluisce. Se [una donna] desidera trasformare il proprio sangue, deve prima occuparsi del proprio Soffio. Una volta che il Soffio è stato trasformato, il sangue cambia direzione e ascende, entra nelle cavità dei seni, e il rosso si trasmuta in bianco. [Il soffio] circolerà in tutto

13 L'espressione 'uomo straordinario tra le donne', indica una donna eminente oltre che forte e capace. Ci si riferisce alla forza e dedizione, passione e convinzione che una donna deve possedere per intraprendere e portare a compimento la Via alchemica, caratteristiche che generalmente contraddistinguono solo un uomo straordinario (*zhangfu*). Questa metafora è utilizzata in vari testi di alchimia femminile, ma proviene da testi buddhisti che descrivono monache eroiche da chiari tratti maschili. Leve-ring («Lin-chi (Rinzai) Ch'an and Gender», 143-5) discute le origini e il *locus classicus* di questo termine; cf. anche Grant, *Da Zhangfu*.

il corpo, e questo naturalmente eliminerà il pericolo di infiammazione e aridità causata dal fuoco del desiderio. Una volta estinto il fuoco del desiderio, il Vero Fuoco emergerà.¹⁴ Di qui, in modo sicuro e stabile, tranquillo e senza intoppi, proteggerai l'esistenza e completerai la forma. Questo non è difficile!

95. 問曰：金丹成就，吞而服之，女轉成男，老變為童，此事有否？答曰：此言其理，非言其形。女子成道以後，剝盡群陰，變為純陽之體，與男子成道相同，故曰：女轉成男。老者成道以後，復還先天，成其純陽之體，與童子圓滿相同，故曰：老變為童。非言其變幻像也。

Mi chiese: Una volta che l'Elisir d'oro è stato completato, se lo ingeriscono e deglutiscono, le donne si trasformeranno in uomini e gli anziani in giovani. È così?

Risposi: Qui si discute del principio, non della forma. Quando le donne hanno completato il loro percorso, e distrutto tutti [gli elementi] Yin, si trasformano in una struttura di puro Yang, e ciò è equivalente agli uomini che completano il loro percorso; perciò si dice: 'Le donne si trasformano in uomini'. Quando gli anziani hanno completato il loro percorso, e sono tornati allo stato preceleste, e hanno completato la loro struttura di puro Yang, saranno simili ad un adolescente nella sua piena vitalità; per questo si dice: 'Gli anziani si trasformano in adolescenti'. Non stiamo parlando della trasformazione dell'immagine illusoria.¹⁵

3 *Nüdanfa* 女丹法 (Il Metodo dell'Alchimia Femminile)

Il *Nüdanfa* è un lungo poema in versi di sette caratteri ognuno, che presenta il percorso di sublimazione femminile. Si trova nel trattato *Huixin waiji*. In questo testo, Liu Yiming riprende molti degli elementi caratterizzanti di testi in prosa sull'alchimia femminile. Discute i processi di sublimazione di uomo e donna, *taiyang lianqi* 太陽煉氣 per gli uomini e *taiyin lianxing* 太陰煉形 per le donne; la pratica della decapitazione del Drago Rosso (*zhan chilong* 斬赤龍), il blocco del mestruo; i cambiamenti nel corpo femminile che accompagnano la pratica, come la diminuzione del seni e il successivo raggiungimento di

¹⁴ Il Vero Fuoco indica il fuoco utilizzato per il processo di sublimazione interiore; il Vero Fuoco scalda il crogiolo dove l'essenza nell'uomo e il sangue nella donna vengono trasformati. Sul Vero Fuoco, vedi anche Pregadio in questo volume.

¹⁵ Liu Yiming parla spesso del corpo illusorio, o della forma illusoria (cf. Pregadio in questo volume). Come immagine illusoria qui si intendono le espressioni corporee esteriori, le distinzioni di genere (uomo/donna) o di età (vecchio/ giovane), che non corrispondono alla vera essenza delle persone, che si trasforma internamente. *Xiuzhen biannan*, 1: 34b-36a.

un corpo più androgino. Lo stile è semplice e diretto; questo 'è forse dovuto al tipo di pubblico che Liu sperava di raggiungere: donne forse illetterate e decisamente meno educate degli uomini, anche in un periodo in cui le donne acquisiscono una maggiore alfabetizzazione. Era più semplice per le donne accedere a contenuti facili da recitare e memorizzare. La maturità del discorso di alchimia interiore è evidente, mentre nei testi *nüdan* di un secolo prima non si vede ancora un procedimento preciso e un linguaggio coerente.

千經萬卷丹法全，祖師慈悲度尖寰。

In mille scritture e 10.000 capitoli il metodo dell'elisir è completo; gli antenati e i maestri, con la loro benevolenza e pietà, hanno salvato un'intera regione.

大道不分男與女，陰陽五行都一般。

Il Grande Dao non distingue tra uomini e donne; rispetto allo Yin e Yang e alle Cinque Fasi, essi sono uguali.

只有下手真口訣，彼此運用隔天淵。

È solamente quando la pratica inizia, e [si ricevono] le vere istruzioni orali, che la pratica di uomini e donne¹⁶ è separata come la distanza tra due poli.

太陽煉氣男子理，太陰煉形女蹄筌。

'Lo Yang supremo sublima il Soffio', indica il principio maschile. Lo Yin Supremo sublima la Forma' indica le costrizioni femminili.¹⁷

女子更比男子易，三年五載便成仙。

[Ma] per le donne [il procedimento] è più semplice che per gli uomini, in tre o cinque anni possono divenire immortali.

16 Il termine *bici* 彼此 significa 'questo e quello'. È un modo comune nei testi alchemici di indicare uomo e donna.

17 Il termine *tiquan* 蹄筌 si rifà al detto di Zhuangzi 莊子, sezione Waiwu 外物, 13: «Lo scopo della rete sta nel [catturare] il pesce; una volta preso il pesce, ci si dimentica della rete. Lo scopo della trappola sta nel [catturare] il coniglio, una volta preso il coniglio, ci si dimentica della trappola» (筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄). Perciò qui il corpo femminile è visto come una rete o trappola, che però una volta dimenticata, si dissolve per rivelare l'essenza.

吾今若不說破竅，教人何處上法船。

Oggi, se non mi esprimo chiaramente, [come posso] insegnare dove si può salire sulla barca del *dharma*?¹⁸

起手先把赤龍戰，戰斷赤龍沒災騫。

All'inizio della pratica, si comincia dal decapitare il Drago Rosso. Una volta decapitato il Drago Rosso, non avverranno più calamità.

天任地癸相見面，海底陰氣上下旋。

Il Cielo corrisponde al Tronco Celeste *ren*, la terra al Tronco Celeste *gui*,¹⁹ che si trovano uno di fronte all'altro. Dal fondo del mare, il Soffio Yin sale e scende in cicli.²⁰

三戶六賊要資寶，七情五蘊反丹田。

I Tre Cadaveri e i Sei Organi rubano tutti i tesori, le sei emozioni e i cinque aggregati ritornano al campo dell'elisir mediano.²¹

18 Termine tecnico buddhista che indica che il *dharma* - l'insegnamento del Buddha - opera come una barca che trasporta gli esseri senzienti 'sull'altra sponda', dove verranno salvati dalle sofferenze di questo mondo.

19 Una credenza cinese antica è che ci siano dieci soli, ognuno dei quali appare una volta in un ciclo di dieci giorni. I Tronchi Celesti (*tiangan* 天干) sono i nomi di questi dieci soli. *Ren* 任 e *gui* 癸 sono gli ultimi di questi dieci soli. Più tardi, questi Tronchi vennero associati allo Yin e lo Yang e ai Cinque Elementi (Acqua, Fuoco, Legno, Metallo e Terra). Anche se sia *ren* che *gui* sono associati all'elemento Acqua, *ren* è associato allo Yang (perciò al Cielo), mentre *gui* allo Yin (perciò alla Terra). Nella tradizione *nūdan*, *ren* e *gui* rappresentano due momenti del ciclo mestruale: uno proprio prima dell'arrivo del sangue mestruale, e l'altro subito dopo.

20 Il soffio Yin è ciò che compone il sangue mestruale. Il mare qui si riferisce al mare del sangue, cioè l'utero, dove il sangue mestruale si raccoglie prima di uscire dal corpo. Quando il Soffio Yin sale e scende e viene raffinato dalla pratica alchemica, il sangue si trasformerà e smetterà di fuoriuscire dal corpo.

21 I 'Tre Cadaveri', anche chiamati 'Tre Vermi', sono esseri malevoli che vivono nei tre campi dell'elisir (*dantian* 丹田), creano desideri malsani, rubano le energie e provocano una morte precoce. I 'sei organi' è un termine buddhista che indica gli organi che vengono a contatto col mondo sensoriale. Le 'sette emozioni' (rabbia, gioia, pensosità, tristezza, cordoglio, spavento e paura) sono prevalenti nei trattati medici del periodo tardo imperiale ma in origine elaborati dalla teoria medica classica delle Cinque Intenzioni (*wuzhi* 五志), che si riferiscono a rabbia (*nu* 怒), gioia (*xi* 喜), pensosità (*si* 思), tristezza (*you* 憂), e paura (*kong* 恐). Ognuno 'abita' in uno dei cinque organi viscerali (*wufu* 五腑): il fegato, il cuore, la milza, i polmoni, e i reni. I 'cinque aggregati' (*skandha*) sono, nel Buddhismo, i modi in cui una persona si relaziona al mondo esterno (forma, sensazione, percezione, formazioni mentali, coscienza). Queste categorie devono essere trascese se si vuole continuare nel percorso verso l'immortalità. Questo passo si riferisce a tutti gli stimoli sensoriali ed emotivi che possono essere d'intralcio al processo di sublimazione.

提起莫耶鋒芒劍，要在污泥種出蓮。

Alza la leggendaria e appuntita spada Moye, così da piantare e far emergere il loto dal fango.

奪來造化真一氣，收拾精神上下弦。

Con forza ispira la trasformazione del Vero Soffio Unitario, e dirigi essenza e spirito verso le due corde superiore e inferiore.²²

濁血化歸無有地，兩乳縮胸卦倒顛。

[A questo punto] il sangue torbido si trasforma e ritorna al luogo dell'Essere e non Essere, i seni si riducono sul petto, il trigramma si ribalta [e scambia la linea centrale].²³

雖然女像男子體，基址堅固沒變遷。

Anche se [a questo punto] l'immagine del corpo della donna assomiglia a quella di un uomo, le sue fondamenta sono solide e non cambiano.

從此直入陽關道，選擇靈地了大選。

Di qui, si entra direttamente nella via del Passo Yang, si sceglie la Terra magica e si completa il Grande Ritorno.²⁴

太虛空里立鼎器，乾坤合處煉真鉛。

All'interno della Grande Vacuità, stabilisci una fornace; dove Qian e Kun si uniscono, raffina il Vero Piombo.²⁵

22 Questi indicano due luoghi del corpo: i Ponti della Gazza (*queqiao* 鵲橋) inferiore e superiore, che si trovano rispettivamente all'altezza dell'ano e del naso. È essenziale che il Soffio passi attraverso questi passi e che non esca dal corpo attraverso questi orifizi.

23 Il Vero Soffio unitario è il Soffio Yang, che viene raccolto dall'adepta per formare l'embrione immortale. I trigrammi Li 離 e Kan 坎 sono le immagini cosmologiche dell'uomo e della donna, e si dovranno trasformare entrambi in Qian 乾, il simbolo cosmologico del puro Yang e del corpo dell'adepto/adepta che ha completato il processo di sublimazione. Il livello cosmologico e fisiologico sono qui correlati molto chiaramente. Quando i seni si riducono, il trigramma Kan scambia la linea centrale e diviene Qian.

24 Tutti questi termini si riferiscono alla realizzazione dell'immortalità.

25 La fornace è il luogo dove si effettua la sublimazione interiore delle essenze. Dopo aver raccolto il Vero Soffio unitario, è necessario utilizzare il fuoco e la fornace per raffinare il Vero Piombo, uno dei componenti principali dell'elisir. Su Piombo e Mercurio, cf. Pregadio in questo volume.

蹉翻八卦無生滅，閉塞三寶絕萬緣。

Se calci e capovolgi i trigrammi, non ci saranno più vita e morte,²⁶ se chiudi l'accesso ai Tre Gioielli, eliminerai le 10.000 predestinazioni karmiche.²⁷

十方世界同粟米，恆河沙數似毫端。

Tutto il mondo in ogni direzione è come un unico grano di miglio, gli innumerevoli granelli di sabbia del Gange sono come la punta di un solo capello.²⁸

損之又損道日減，增之又增功相連。

Se si continua a diminuire giorno dopo giorno, il Dao si estingue; se si continua ad aumentare, anche il lavoro continuerà [ad aumentare].²⁹

直到沒可增損處，從無守有聖胎堅。

[A questo punto] si arriva direttamente al luogo dove non c'è possibilità di diminuzione o aumento, dal non-essere abbracci l'essere,³⁰ e l'embrione sacro³¹ si solidifica.

卯酉之中宜沐浴，屯蒙卦象順自然。

Al momento di *mao* e *you* compi un bagno rituale;³² gli esagrammi

26 Questa frase si riferisce all'uscita dal *samsāra*, il continuo ciclo di morte e reincarnazione.

27 I Tre Gioielli buddhisti sono Buddha, *dharmā*, e Sangha. Se si chiude l'accesso a questi concetti, anche l'idea delle predestinazioni karmiche svanisce. Qui si continua nell'intento di screditare il Buddhismo.

28 Questa frase indica che tutto il mondo è racchiuso e si può ritrovare in un minuscolo microcosmo. Tutto il mondo esterno è rispecchiato nel mondo interiore dell'adepto.

29 Questa frase indica che l'adepto, durante la pratica, non deve né continuamente diminuire né continuamente aumentare, ma trovare un equilibrio tra l'aumento e la diminuzione. Il processo alchemico è un ciclo continuo di aumento e diminuzione.

30 Questa frase è ripetuta anche in un altro passo di questo testo. È in realtà una citazione dal Libro del Sigillo del Cuore (*Xinyinjing* 心印經). Cf. Pregadio in questo volume.

31 L'embrione sacro è l'embrione di immortalità che si forma durante la pratica di sublimazione delle essenze, e che, alla fine del percorso, uscirà dal capo per raggiungere il cielo e l'immortalità.

32 *Mao* e *you* sono caratteri ciclici che possono indicare ore della giornata, periodi stagionali, oppure anche momenti del ciclo degli esagrammi, che si trasformano da Yin a Yang e viceversa. In *neidan*, il bagno rituale indica una fase del processo di sublimazione, che è formato da cicli successivi. In ogni ciclo, il Soffio si espande e si contrae.

Tun e *Meng*³³ si muovono in accordo con la natura.

心須清淨意寧定，水怕乾兮火怕煽。

La mente/cuore dev'essere pura e pulita, l'intenzione tranquilla e concentrata; l'acqua teme l'aridità, ah!, il fuoco teme l'aria.

少有滲漏生變幻，鼎內藥走如飛煙。

Se ci sono anche solo poche perdite, la vita si trasformerà in illusione, e la medicina nel crogiolo si alzerà in fumo.³⁴

謹慎溫養十個月，霹靂一聲天外天。

Cautamente riscaldalo e nutrilo per dieci mesi,³⁵ il suono di un tuono improvviso [rivela] il cielo oltre il cielo.

更能護持莫遠運，老成遨遊四海遍。

Ora puoi ancor di più proteggere e sostenere l'opportunità che non è ormai lontana, e finalmente divenire un viaggiatore che va verso le sponde dei quattro mari.

到此功成方了當，王母瑤池駕彩鸞。

Arrivati a questo punto la pratica è completata e tutto è risolto, [troveremo] il laghetto di Xi Wangmu e He Cailuan.³⁶

Quando si espande e arriva al momento di equilibrio tra Yin e Yang, prima che lo Yang sopravvenga allo Yin, questo momento è indicato da *mao*. Quando si ritrae per arrivare al momento di equilibrio tra Yin e Yang appena prima che Yin sopravvenga a Yang, questo momento si chiama *you*. È in questi momenti 'intermedi' che si può prendersi una pausa e purificarsi. Cf. anche Esposito, «Muyu».

33 I esagrammi *tun* 屯 e *meng* 蒙 sono speculari: se si capovolge l'uno, si ottiene l'altro. Il significato di *meng* è: 'tutto andrà bene', il significato di *tun* è 'ci saranno difficoltà ma bisogna perseverare e accumulare forza'. Il lavoro alchemico si alterna tra questi momenti.

34 Questo significa che, se durante il percorso di sublimazione il Soffio viene perso attraverso gli orifici, il procedimento fallirà.

35 Qui ci si riferisce all'embrione di immortalità, che deve venire nutrito e riscaldato per dieci mesi.

36 Xi Wangmu 西王母 e He Cailuan 駕彩鸞 sono tra le più famose divinità taoiste femminili, e figurano molto spesso nei lignaggi di alchimia interiore femminile come trasmettitrici di testi per donne e insegnanti.

吾今作此女丹法，閨閣英雄自鑽研。

Ora io ho creato questo 'Metodo per l'elisir femminile', cosicché le eroine delle stanze femminili possano studiare intensamente da sole.³⁷

燒香撥火着空事，吃齋念經口頭禪。

Brucciare incenso, ficcare bastoncini nel fuoco, sono tutte attività senza significato; essere vegetariani, recitare le scritture, sono tutte promesse fatue.³⁸

若說死後歸佛地，望梅止渴儘處懸。

Se dici che dopo la morte si ritorna alla terra del Buddha, ti consoli con illusioni e vivi completamente sospeso.³⁹

此生不向今生度，難免來世惡趣牽。

Se il mio corpo non sarà salvato in questa vita, è difficile evitare che nella prossima vita il male venga attirato.⁴⁰

果然回頭急修証，女中真人代代傳。

Se veramente volgi il capo e velocemente ristabilisci e correggi [la tua direzione], [la tradizione del] 'vero uomo tra le donne'⁴¹ sarà trasmessa di generazione in generazione.

若有虛妄迷世人，永墜地獄在黃泉。

Se bugie e fabbricazioni confondono le persone, esse cadranno per sempre nell'inferno delle Sorgenti Gialle.⁴²

37 Vari testi di alchimia femminile sottolineano l'importanza di scrivere manuali per donne, visto che le donne, per motivi socioculturali, non potevano uscire di casa e cercare maestri con cui fare pratica e da cui ricevere istruzioni orali.

38 Questa è una chiara critica alle pratiche buddhiste predilette in particolare dalle donne.

39 Un'altra critica al Buddhismo, che illude i suoi credenti con promesse vacue.

40 Anche qui si critica il Buddhismo, che insegna a sperare di raggiungere il *nirvāṇa* in vite successive, mentre l'alchimia interna mira alla sublimazione in questa vita.

41 Questa dicitura è simile a quella vista nel passo del *Xiuzhen biannan* tradotto più sopra, dove si parla di *nūzhong zhangfu* 女中丈夫: cf. nota 13.

42 Le Sorgenti Gialle sono una metafora per la morte.

Bibliografia

Fonti

- Daodejing* 道德經 (Libro della Via e della Virtù), in *Qingding Siku quanshu* 欽定四庫全書 (La Biblioteca Completa in quattro sezioni compilate secondo Ordine Imperiale), *zibu* 子部 14, Sezione Taoista 道家類.
- Daoshu shier zhong* 道書十二種 (Dodici Libri sul Dao). Liu Yiming, 1819. In *Zangwai daoshu* (Libri Taoisti al di fuori del Canone Taoista), 8: 245-71.
- Huixin waiji* 會心外集 (Seconda parte degli Incontri della Mente). Liu Yiming, 1801. In *Daoshu shier zhong* (Dodici Libri sul Dao), *Zangwai daoshu*, 8: 671-705.
- Nüdanfa* 女丹法 (Metodo per l'Elisir Femminile), *Huixin waiji* (Seconda parte degli Incontri della Mente), *juan* 2, pp. 6a-7a. In *Zangwai Daoshu* (Libri Taoisti al di fuori del Canone Taoista), 8: 691-2.
- Nüdan hebian* 女丹合編 (Collezione di Alchimia Femminile). Ed. He Longxiang 賀龍驤 (fl. 1906). Erxian An 二仙庵, Chengdu, 1906.
- Xiuzhen biannan* 修真辯難 (Risoluzione dei dubbi relativi alla coltivazione del Vero), Liu Yiming 劉一明 (1734-1821), 1798. In *Daoshu shier Zhong* (Seconda parte degli Incontri della Mente), *Zangwai daoshu* (Libri Taoisti al di fuori del Canone Taoista), 8: 467-92.
- Zangwai daoshu* 藏外道書 (Libri Taoisti al di fuori del Canone Taoista) in 36 volumi, compilato da Hu Daojing 胡道靜 et al. Bashu Shushe, Chengdu, 1992-94.
- Zhuangzi* 莊子, *Qingding Siku quanshu* 欽定四庫全書 子部 (La Biblioteca Completa in quattro sezioni compilate secondo Ordine Imperiale), *zibu* 子部 14, Sezione Taoista 道家類.

Studi

- Baldrian-Hussein, F. «Liu Yiming». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2008, 690-1.
- Esposito, M. «Muyu». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2008, 753-4.
- Grant, B. «Da Zhangfu. The Gendered Rhetoric of Heroism and Equality in Seventeenth-Century Chan Buddhist Discourse Records». *Nan Nü*, 10(2), 2008, 177-211. <https://doi.org/10.1163/138768008X368200>.
- Levering, M. «Lin-chi (Rinzai) Ch'an and Gender. The Rhetoric of Equality and the Rhetoric of Heroism in the Ch'an Buddhist Tradition». Cabazon, J.I. (ed.), *Buddhism, Sexuality and Gender*. New York: State University of New York Press, 1992, 137-56.
- Pregadio, F. «Daoshu shier zhong». Pregadio, F. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2008, 331-3.
- Pregadio, F. (ed.) *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2008.
- Pregadio, F. (transl.). *Cultivating the Tao. Taoism and Internal Alchemy. The Xiuzhen houbian (ca. 1798), translated with Introduction and Notes by Fabrizio Pregadio*. Mountain View (CA): Golden Elixir Press, 2013.
- Valussi, E. «Female Alchemy and Paratext. How to Read Nüdan in a Historical Context». *Asia Major*, 21(2), 2008, 152-93.

Valussi, E. «Men and Women in He Longxiang's *Nüdan hebian* (Collection of Female Alchemy)». *Nan nü*, 10(2), 2008, 242-78. <https://doi.org/10.1163/138768008x368228>.

Valussi, E. «Blood, Tigers, Dragons. The Physiology of Transcendence for Women». *IASTAM Journal of Asian Medicine*, 4(1), 2009, 46-85. <https://doi.org/10.1163/157342108x381223>.

Sinica venetiana

1. Abbiati, Magda; Greselin, Federico (a cura di) (2014). *Il liuto e i libri. Studi in onore di Mario Sabattini*.
2. Greselin, Federico (a cura di) (2015). *La lingua cinese: variazioni sul tema*.
3. Lippiello, Tiziana; Chen Yuehong 陈跃红; Barengi, Maddalena (eds) (2016). *Linking Ancient and Contemporary. Continuities and Discontinuities in Chinese Literature*.
4. De Giorgi, Laura; Samarani, Guido (eds) (2017). *Chiang Kai-shek and His Time. New Historical and Historiographical Perspectives*.
5. Samarani, Guido; Meneguzzi Rostagni, Carla; Graziani, Sofia (eds) (2018). *Roads to Reconciliation. People's Republic of China, Western Europe and Italy During the Cold War Period (1949-1971)*.
6. Basciano, Bianca; Gatti, Franco; Morbiato, Anna (eds) (2020). *Corpus-Based Research on Chinese Language and Linguistics*.
7. D'Attoma, Sara (2022). *Famiglie interrotte. Violenza domestica e divorzio nella recente legislazione della Repubblica Popolare Cinese*.

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga? è una raccolta di saggi dedicata alla memoria di Alfredo Cadonna (1948-2020), filologo, traduttore e studioso delle religioni della Cina. Gli undici capitoli di questo volume, tutti a opera di suoi allievi, propongono la traduzione annotata di brani appartenenti a varie epoche e a differenti tradizioni religiose e cosmologiche, e rappresentativi di generi letterari e registri linguistici diversi. I testi qui raccolti includono scritti della Cina arcaica, brani di letteratura a tema religioso composti da funzionari letterati dell'Impero, varie tipologie di opere del Taoismo e del Buddhismo medievali e tardo imperiali ed esempi delle loro espressioni più moderne.



Università
Ca'Foscari
Venezia

