Giangiorgio Pasqualotto

***Morte nel taoismo***

**Premessa**

Per comprendere il significato che la morte assume all’interno di quella particolare forma di religione definita ‘Taoismo’, è necessario fare alcune premesse generali. La prima riguarda il fatto che il problema della morte nella Cina ‘classica’ (VI-II sec. a.C.) va colto e compreso all’interno di un orizzonte di senso analogico correlativo.[[1]](#footnote-2)

Tale “orizzonte analogico correlativo” è definibile in generale in base a tre grandi modelli interpretativi fondati: 1) sul concetto di *qi* ([氣](http://en.wiktionary.org/wiki/%E6%B0%A3)) come energia pervasiva di ogni tipo e livello di realtà; 2) sullo schema dinamico, ossia sul *diagramma*, della coppia di opposti complementari *yīn* e *yáng*, (陰e陽); e (3) sul diagramma dei cinque ‘elementi’ ([五](http://en.wiktionary.org/wiki/%E4%BA%94)[行](http://en.wiktionary.org/wiki/%E8%A1%8C)*wŭxíng*).[[2]](#footnote-3)

**1.** In termini occidentali moderni, il *qi* potrebbe essere spiegato distinguendolo in *qi* macrocosmico e in *qi* microcosmico.[[3]](#footnote-4) Il primo potrebbe essere descritto come una sorta di campo unificato di *energia* in uno stato dinamico di perpetua trasformazione (*huà*, 化), da cui tutto si crea per aggregazione (flusso centripeto) e a cui tutto torna per dispersione (flusso centrifugo). A sua volta il *qi* macrocosmico va inteso nelle sue due principali modalità espressive: 1) come *qi* del cielo (o uranico) la cui azione, determinata dal *tempo*, comprende le variabili atmosferiche, l’alternarsi delle stagioni e i movimenti degli astri; 2) come *qi* della terra (o ctonico), la cui azione, determinata dallo *spazio*, comprende i punti cardinali e tutto ciò che, per analogia, può essere ad essi ricondotto (sapori, odori, suoni ecc.)*.* Invece, con la denominazione “*qi* microcosmico” si intende l’energia unitaria dell’organismo, la quale si articola sia in base alle *funzioni* sia in base alle *forme* della vita fisiologica. In tal senso esso si identifica sia con l'attività dei vari *organi* (cuore, polmoni, fegato, ecc.) sia con i *prodotti* della loro attività. Il *qi* è inoltre ciò che consente tutti i tipi di *comunicazione* e di *interrelazione*: sia quelle tra macrocosmo e microcosmo, sia quelle tra le varie parti e funzioni interne al macrocosmo e al microcosmo. E’ da notare che il *qi* microcosmico non interessa e coinvolge solo le parti e le funzioni materiali del corpo umano, ma anche quelle della vita psichica (percezioni, cognizioni, emozioni, ecc.).

**2.** La coppia *yīn/yáng*, ben presente già nei testi del Taoismo filosofico [[4]](#footnote-5),pare abbia avuto origine dall’osservazione del "lato soleggiato della collina"(*yáng*) e del "lato in ombra della collina"(*yīn*), percepiti non in quanto parti statiche e separate, ma in quanto condizioni provvisorie e complementari. Non solo: come risulta evidente dalla figura del *taijitu* (太極圖,“immagine del culmine supremo”), i due elementi mostrano la loro intrinseca interrelazione anche in base al fatto che, all’interno di ciascuno dei due, è presente un germe dell’altro.[[5]](#footnote-6) Questo per indicare, in generale, che qualcosa non può mai pretendere di avere un valore assoluto perché nasce, vive e muore solo in rapporto al suo opposto, così come accade nel caso particolare delle luci e delle ombre che si alternano durante la giornata: anche in pieno giorno vi sono ombre, e anche in piena notte vi sono barlumi di luce. Ciò che più interessa al pensiero cinese interessa non è tanto la partizione statica dei due aspetti o elementi, quanto le *trasformazioni* che sono in grado di generare in base ai loro movimenti.[[6]](#footnote-7)Ed è questo prevalente interesse per i mutamenti, per le trasformazioni, che è al centro di quell’elaborazione di combinazioni tra *yīn* e *yáng* che troviamo in uno dei testi più famosi dell’intera storia cinese, l’*yìjīng* (易經, “Libro dei mutamenti”), la cui composizione sembra risalga addirittura all’epoca precedente la nascita dell'[impero cinese](http://it.wikipedia.org/wiki/Dinastia_Han). Lo *yìjīng* è diviso in due sezioni, *jing* (經 'classico') e *zhuan* (傳 'commentario’), composti in tempi diversi ma tramandati come testo unico. La porzione *jing* è composta da sessantaquattro unità, ognuna basata su un esagramma (*gua*卦) formato da sei linee: continue (-) quando intende rappresentare aspetti [*yáng*](http://it.wikipedia.org/wiki/Yang); interrotte (--) quando intende rappresentare aspetti *yīn*. Ora, al di là degli usi divinatori del testo, esso, come indicato nell’intitolazione, sviluppa il suo interesse fondamentale nello studio delle possibili variazioni di condizioni date.[[7]](#footnote-8)

3.In generale, con la locuzione “Cinque Elementi” o (Cinque ‘Agenti’[[8]](#footnote-9), [五](http://en.wiktionary.org/wiki/%E4%BA%94)[行](http://en.wiktionary.org/wiki/%E8%A1%8C),*wŭxíng*) si intende quella teoria sistemata in Cina attorno al III sec. a. C.[[9]](#footnote-10), in base alla quale si individuano le qualità fondamentali di acqua, terra, fuoco, metallo e legno, al fine di interpretare non solo le relazioni fisiche tra questi ‘elementi’, ma anche una serie di corrispondenze nei sensi, nei gusti e nelle attività agricole.[[10]](#footnote-11) In seguito, questa teoria venne utilizzata anche per pronostici e divinazioni, per descrivere le relazioni sociali e politiche, ma, soprattutto, per descrivere e capire l’anatomia e la fisiologia del corpo umano. Tra le più importanti interpretazioni della teoria dei *wŭxíng* si trovano infatti nei testi classici della medicina cinese *Huangdi Neijing* (“Libro dell’interno dell’Imperatore Giallo”),[[11]](#footnote-12) il *Nanjing* (“Libro delle difficoltà”) e il *Shennong ben cao* (“Erbario di Shennong”), redatti attorno al II secolo a. C. In questi testi i *wŭxíng* servono a spiegare i rapporti tra i diversi organi (*zang*) e visceri (*fu*) del corpo umano, ma anche i rapporti tra questi e i fattori ambientali che li condizionano. Già una prima considerazione di *wŭxíng* rivela l’*intrinseca* qualità dinamica di ciascun *xíng -* tale da escludere la legittimità di tradurre ‘*xíng’* con il termine ‘elemento’ - in quanto ciascun *xíng* non si presenta come una 'cosa' ma come un particolare tipo di energia vitale (*qi*) prevalente in dato momento.[[12]](#footnote-13)

Questa articolata premessa permette di stabilire quanto sia fondamentale nel pensiero cinese classico, e in particolare nella tradizione taoista, l’idea di trasformazione (*huà*, 化). Anche i concetti di vita e di morte vanno assunti e compresi alla luce di questa idea: essi non indicano condizioni statiche, ma due trasformazioni del *qi* o del *tao*, così come il ghiaccio o il vapore costituiscono due trasformazioni dell’acqua.[[13]](#footnote-14)

Una volta chiariti questi aspetti generali, si può passare a considerare l’importanza dell’idea di morte come trasformazione all’interno del Taoismo, ricordando che “non è possibile ragionevolmente affermare che esista una posizione taoista universale sulla vita e la morte, o persino una posizione taoista ‘centrale’ o ‘primaria’ sulla vita e la morte”.[[14]](#footnote-15)Quando si parla di ‘Taoismo’ (o di ‘daoismo’, secondo la traslitterazione più corretta in base al sistema Pinyīn) ci si riferisce in realtà, con un unico termine, a due ambiti diversi, anche se per molti aspetti strettamente intrecciati: al cosiddetto Taoismo filosofico (lett.: “Scuola del dao”: 道家, *dàojiā*)[[15]](#footnote-16) e al cosiddetto “Taoismo religioso”(道敎, *dàojiào*).[[16]](#footnote-17)

Col termine *dàojiā* si indicano i contenuti filosofici presenti soprattutto in alcuni testi fondamentali: il *Dàodéjīng* (道德經), la cui composizione risale ad un periodo compreso tra il [IV](http://it.wikipedia.org/wiki/IV_secolo_a.C.) e il [III secolo a. C.](http://it.wikipedia.org/wiki/III_secolo_a.C.) ed è attribuita al saggio Lăozi (老子)[[17]](#footnote-18); il *LièZĭ*, (列子), attribuito all’omonimo Maestro vissuto tra il V e il IV sec. a. C.[[18]](#footnote-19); lo *Zhuāngzĭ* (莊子) scritto dall’omonimo pensatore vissuto approssimativamente tra il [369 a. C.](http://it.wikipedia.org/wiki/369_a.C.)e il [286 a.C.](http://it.wikipedia.org/wiki/286_a.C.)[[19]](#footnote-20).

Prima di considerare il problema della morte nel *dàojiào*, vediamo come esso viene affrontato in alcuni passi esemplari di questi testi del *dàojiā*.

***Dàojià***

**1.** Nel *Dàodéjīng* un riferimento esplicito alla morte (*si*, 死) si ha nel Cap. XLII: “Quelli che fan violenza non muoiono di morte naturale”.[[20]](#footnote-21)Questa connessione della morte con la natura interessa non soltanto perché è possibile interpretarla in base ad una dinamica di corrispondenze per cui i violenti sono destinati ad una morte violenta, ma anche perché significa che la violenza non è naturale, mentre la morte sì. Detto altrimenti: solo la morte violenta è innaturale; la morte non violenta, invece, per quanto sia un evento traumatico, rientra all’interno del ritmo che regola ogni cosa in natura, dal germogliare all’appassire dei fiori, dal sorgere al tramontare del sole.

Molto più complesso risulta interpretare questo passo del Cap. L del *Dàodéjīng*:

“Uscire è vivere, entrare è morire./Seguaci della vita sono tre su dieci,/seguaci della morte son tre su dieci,/gli uomini che la vita tramutano in disposizione alla morte son pur essi tre su dieci”.[[21]](#footnote-22)

Il primo verso non pone problemi: il nascere è associato all’uscire dall’indeterminato (*h*ùndùn, 混沌), dall’uno originario(*taiyi*, 太乙), mentre il morire è associato al rientrare in esso. I versi immediatamente successivi possono venire tradotti anche così:

“Tredici sono i compagni della vita,/Tredici i compagni della morte,/Ma il popolo, che nelle premure per la vita eccede,/Ad ogni suo atto si dirige verso quei tredici che son del luogo fatale”.[[22]](#footnote-23)

Sulla base della prima di queste traduzioni, si possono dare due interpretazioni: vi è un terzo dell’umanità destinato al prevalere della vita (ossia ad una vita lunga), un terzo destinato al prevalere della morte (ossia ad una vita breve), ed un terzo destinato a preoccuparsi inutilmente di allungare la vita finendo comunque per morire. Oppure: un terzo è ‘fanatico’ della vita, ricerca in ogni momento una sua affermazione ed un suo rafforzamento, ossessionato dal terrore della morte; un altro terzo, al contrario, è ‘fanatico’ della morte, ricerca in ogni momento una sfida alla morte, disprezzando la vita per mostrare la propria temerarietà o per metterla a disposizione di qualcosa o di qualcuno ritenuto superiore alla vita; un ultimo terzo, pur considerando la vita un valore, finisce per essere preda della morte. Qualsiasi traduzione e interpretazione si adotti, importante risulta il senso ricavabile dai vv. 4-6: “Gli uomini che la vita tramutano in disposizione alla morte son pur essi tre su dieci”; tale senso viene spiegato così: “Quale la causa? L’eccesso di premura per la vita!”[[23]](#footnote-24) L’ultimo terzo è quindi formato da coloro che, pur non essendo fanatici (o prede) né della vita né della morte, cercano di vivere più a lungo possibile. Ebbene, questa ricerca della longevità può essere associata alla morte intendendo che,*nonostante* ogni ossessione per allungare la vita, alla fine,comunque,giunge la morte; oppure intendendo che gli espedienti per allungare la vita finiscono addirittura per *causare* la morte. In quest’ultimo senso è legittimo pensare ad un implicito riferimento critico a pratiche ‘ascetiche’ – sia dietetiche che alchemiche – talmente estreme da *anticipare* la morte. Se fosse così, il *Dàodéjīng* avrebbe previsto l’esito contraddittorio di ogni ossessiva ricerca della longevità. Questa interpretazione verrebbe avvalorata dal contenuto della seconda parte del Capitolo dove vengono indicati alcuni comportamenti che caratterizzano il seguace della Via (*dào*), quell’”uno su dieci” che, al contrario degli altri nove, *ben* “nutre la vita”:

“Or io ho appreso che chi ben nutre la vita/ va per deserti senza incontrar rinoceronti e tigri/va tra gli eserciti senza indossare corazza e arme/il rinoceronte non ha dove infilzar il corno/la tigre non ha dove affondar l’artiglio/il guerriero non ha dove immergere la spada/per qual motivo?/ perché costui non ha disposizione alla morte”.[[24]](#footnote-25)

Il vero immortale, quindi, non è chi cerca di prolungare la vita, ma chi accoglie l’alternanza e la complementarietà di vita e morte senza parteggiare né per l’una né per l’altra. Chi “nutre la vita” (*yáng sheng*, 養生) è chi, resosi vuoto, risulta inattaccabile, ossia chi “essendo Tao a lungo dura/ e per tutta la vita non corre pericolo”[[25]](#footnote-26), perché “A lungo dura chi non si diparte dal suo stato/ha vita perenne quel che muore ma non perisce”.[[26]](#footnote-27)

Ulteriore spiegazione di come vada intesa la figura dell’immortale si ha in questo passo del Cap. LXXIII del *Dàodéjīng*:

Muore chi nell’osare pone il coraggio/Vive chi nel non osare pone il coraggio.[[27]](#footnote-28)

Qui viene infatti viene ribadita la considerazione che la morte si accompagna a chi troppo interviene, mentre la vita è garantita non a chi si astiene dal coraggio (*yong*), ma a chi non ne fa un uso sconsiderato, temerario, violento. E’ questo il comportamento di chi si adegua a quello del Tao, alla “Via del Cielo” (*tián zhī dào*, 田之道) che “vince senza contendere”[[28]](#footnote-29), che “prevale senza combattere”[[29]](#footnote-30), che “non compete ma eccelle nel vincere”[[30]](#footnote-31). Il comportamento che “nutre la vita” non è dunque quello del temerario che sfida la morte in ogni momento, ma nemmeno quello dell’inerte che per paura non intraprende alcunché: è invece quello che agisce cogliendo e seguendo la natura delle circostanze, trovando in esse il modo per volgerle a proprio favore. E’, insomma il comportamento del *wèi wŭ wèi* (為無為, “agire senza agire”) che ha nell’azione dell’acqua il suo prototipo eminente.[[31]](#footnote-32) Alla luce di questo passo del *Dàodéjīng* si comprende allora anche il senso del passo che troviamo al Cap. LXXVI:

Alla nascita l’uomo è molle e debole/alla morte è duro e forte/(…) Durezza e forza son compagne della morte/mollezza e debolezza son compagne della vita/Per questo chi si fa forte con l’armi non vince/l’albero che è forte vien abbattuto.[[32]](#footnote-33)

Pertanto, benché inusitata, appare chiara anche l’osservazione che troviamo nel penultimo capitolo del *Dàodéjīng*:

Puoi far sì che le gente / prenda sul serio la morte e non vada lontano (…) La gente invecchia e muore senza aver intrapreso il viaggio per farsi visita”.[[33]](#footnote-34)

La morte, qui ambientata in “un piccolo paese con pochi abitanti”, è considerata un evento senza drammi, come conclusione naturale di una vita condotta con pochi beni essenziali e con esigenze modeste, senz’armi e senza lussi. Pertanto, ancora una volta, la morte non viene intesa come un male insopportabile, ma come una necessità naturale che arriva senza far paura solo se si è “nutrita la vita”.

**2.** Altrettanto, se non più, esplicito nel considerare la naturale implicazione di vita e morte, è l’altro classico del Taoismo filosofico, il *Liezi*. Celebre, a questo proposito, l’episodio del teschio secolare contenuto all’inizio del primo Libro:

Il Maestro Liezi era in viaggio verso Wei e si fermò a mangiare ai bordi della strada. Quelli che lo accompagnavano videro un teschio vecchio di cent’anni, raccolsero un ramo e glielo indicarono. Rivoltosi al discepolo Baifeng, il Maestro disse:”Soltanto io e lui sappiamo che non siamo mai nati e che non siamo mai morti. Lo stato in cui si trova lui,vogliamo considerarlo misero? Lo stato in cui ci troviamo noi, vogliamo considerarlo felice? All’interno dei semi c’è l’impulso alla trasformazione…”[[34]](#footnote-35)

E’ qui chiaramente indicato come la morte individuale non vada colta e giudicata in quanto opposto, negativo e irriducibile, della vita, ma vada intesa, al pari della vita individuale, in quanto fase necessaria dell’esistenza generale, dell’eterna vicenda del cosmo, ossia, ancora un volta, come *trasformazione* (*huà*, 化).

Questa limpida consapevolezza del nesso vita/morte si chiarisce ulteriormente quando Liezi mostra di assumere un esplicito atteggiamento critico nei confronti delle intenzioni a prolungare la vita:

Ciò che nasce è ciò che secondo la norma deve giungere alla propria fine. Ciò che finisce non può sfuggire alla propria fine, così come ciò che nasce non può sfuggire alla propria nascita. Ecco perché voler prolungare la vita e allontanare la fine significa illudersi sugli anni che il destino ci ha assegnato.”[[35]](#footnote-36)

Non ci possono essere dubbi sul senso di questo passo e, in particolare, sul senso dell’ultima frase: chi segue il *Dào* deve avere cara la vita solo nei limiti in cui questa gli è data, senza volere forzare artificialmente il suo corso e la sua durata.[[36]](#footnote-37)

In consonanza col *Dàodéjīng*, Liezi ribadisce la corrispondenza del nesso tra vita e morte con quello tra l’andare e il tornare:

Se si considera il rapporto fra la morte e la vita, si vede che è come un andare e un tornare. Pertanto come faccio a sapere che quando muoio qui non nasco altrove?Come faccio a sapere che morte e nascita non si equivalgono? E ancora: come faccio a sapere che il continuo dolersi per la morte e il continuo affannarsi per la vita non sono che illusione?Come faccio a sapere che la morte che mi viene incontro oggi non è qualcosa di meglio della vita che mi è stata data allora?[[37]](#footnote-38)

Qui, oltre al riferirsi all’andamento che va dalla nascita intesa come *uscita* dall’Uno originario alla morte intesa come *rientro* in esso, vi è la considerazione che, se alla morte un individuo rientra nell’indeterminato, non può prevedere se, come e quando ‘uscirà’ in una nuova determinazione. In altri termini: se la morte va intesa come trasformazione, non è dato sapere quali siano gli *esiti* di questa trasformazione. Inoltre, Liezi ribadisce che non ha alcun senso dare un valore negativo alla propria morte ed uno positivo alla propria vita, dato che entrambe non sono che trasformazioni necessarie – e, quindi, ineliminabili ed ineluttabili – dell’esistenza in generale.

Questo sguardo oggettivo e sereno di fronte alla morte non riguarda soltanto la *propria* morte, ma anche quella di ciò o di chi abbiamo di più caro:

Fra gli abitanti di Wei vi era un certo Dongmen Wu. Quando gli morì il figlio non mostrò alcun segno di afflizione. La moglie gli disse:”Nessuno al mondo amava questo figlio più dite. Adesso che è morto come fai a non essere addolorato?” Dongmen Wu rispose:”Prima non avevo figli e il fatto di non avere figli non era motivo di afflizione. Ora che mio figlio è morto mi sento come quando non avevo figli. Perché mai dovrei affliggermi?[[38]](#footnote-39)

**3.**Anche lo *Zhuāngzǐ*, il terzo grande classico del Taoismo filosofico offre diversi e significativi passi a favore di un’accettazione serena dei limiti alla vita imposti dal corso naturale delle cose. In apertura del Capitolo III, per esempio, si dice:

La vita umana è limitata (…) Solo colui che ha per regola la moderazione può conservare il proprio corpo, vivere intera la propria vita, adempiere ai doveri verso i propri genitori e giungere al limite naturale dell’esistenza.[[39]](#footnote-40)

In chiusura del medesimo Capitolo lo *Zhuāngzǐ* sembra poi riprendere il *Liezi* a proposito dell’atteggiamento distaccato che il saggio è capace di assumere di fronte alla morte. Alla morte di Lao Dan (Lao zi), Qin Shi esprime le proprie condoglianze lanciando tre grida, e se ne va. Un discepolo del Maestro defunto gli chiede ragione di un simile comportamento, e Qin Shi conclude la sua giustificazione così:

Il vostro maestro è venuto al mondo perché le circostanze lo hanno permesso. Ha lasciato questo mondo perché ha obbedito ad altre circostanze. Colui che si adatta alle circostanze come potrebbe essere invaso dalla tristezza o dalla gioia?Gli Antichi lo chiamavano “l’uomo il cui legame è sciolto dal Sovrano [dal cielo].”[[40]](#footnote-41)

Questa figura di uomo richiama quella dell’”uomo perfetto dell’Antichità” di cui si elencano le caratteristiche nel Capitolo VI:

Nell’Antichità, l’uomo perfetto non conosceva né l’amore per la vita né l’orrore per la morte; non si rallegrava della propria comparsa né temeva la propria scomparsa. Se ne andava naturalmente come era venuto, e basta.[[41]](#footnote-42)

Una simile equidistanza dalla vita e dalla morte implica anche il rifiuto di ogni accanimento rivolto a prolungare la vita artificialmente, oltre le possibilità offerte dalle circostanze. Questo perché

Il longevo rimbambisce e, prolungando le afflizioni col suo non morire, si trascina dietro le sue sofferenze.[[42]](#footnote-43)

Zhuāngzǐ mostra di voler prendere le distanze in particolare dalle tecniche che erano alla base di ogni ricerca della longevità e dell’immortalità:

Chi soffiando ora con forza ora con dolcezza, espira e aspira, espelle l’aria viziata e assorbe l’aria pura, si appende come un orso e si stira come fa l’uccello, cerca solo la longevità. E’ questo l’ideale di coloro che vogliono nutrire il proprio corpo stendendolo e contraendolo. (…) Chi raggiunge un’età avanzata pur senza stendere e contrarre il suo corpo, dimentica tutto e possiede tutto. E’ pacifico e immenso. Riunisce in sé tutte le perfezioni del mondo. In lui risiede la via dell’universo e la virtù del Santo.[[43]](#footnote-44)

Risulta dunque evidente che nei tre principali testi del *dàojiā* e, in particolare, nello *Zhuāngzǐ*,[[44]](#footnote-45)vi è una chiara presa di posizione contraria ad ogni artificio finalizzato a prolungare la vita o, addirittura, a tentare di diventare immortali.

***dàojiāo***

Col termine *dàojiào* si indica un complesso di regole e di comportamenti specifici che definiscono la religione taoista la quale, nel tempo, ha assunto, assimilato ma anche in parte modificato, i contenuti filosofici del *dàojiā*.[[45]](#footnote-46) La data di nascita del Taoismo religioso non è certa: secondo la Robinet essa va collocata nel 215 d. C., data del riconoscimento da parte di Cáo Cāo (曹操)dei *Tiānshī* (天使, “Maestri del Cielo”)[[46]](#footnote-47); secondo Da Liu va individuata nel 106 d. C., data di fondazione di una prima organizzazione religiosa e politica taoista da parte di Chang Tao Ling (張道陵), mago e alchimista.[[47]](#footnote-48) In ogni caso è da tener presente che “i taoisti non si consideravano affatto seguaci di una singola comunità religiosa che condivideva una sola serie di insegnamenti o pratiche. A differenza del Buddhismo, del Confucianesimo o del Cristianesimo, il Taoismo non ebbe inizio grazie agli sforzi di una comunità di mettere in pratica gli insegnamenti di una grande guida”.[[48]](#footnote-49) Non solo: a definire il Taoismo ‘religioso’ durante la prima fase della dinastia Han (206 a. C.-220 d. C.) concorsero molti fattori: “culto dell’immortalità, occultismo, cosmologia basata sulla polarità *yīn/yáng*, divinazione, primitivismo, teorie politiche naturalistiche”.[[49]](#footnote-50) Testimonianza della molteplicità e della varietà di riferimenti e di aspetti che formano il Taoismo religioso è costituita dall’enorme e multiforme massa di scritti che danno corpo al cosiddetto “Canone taoista”(*DàoZàng,* 道藏) attualmente consistente in più di 5000 testi privi di datazioni e di attribuzioni e, quindi, non facili da catalogare.[[50]](#footnote-51) Prendendo in considerazione i più antichi di tali testi, ci si rende conto che solo a partire dal periodo tra il I° sec. a. C. e il I° d. C. i Taoisti cominciarono a dedicarsi al problema di come ottenere longevità e immortalità codificando dei metodi per prolungare la vita. Tra i maggiori protagonisti di questo interesse per la longevità e l’immortalità vi furono i *fāngshì* (方士, lett.: ”esperti di formule”) classificabili come [sciamani](http://www.esopedia.info/index.php?title=Sciamano&action=edit&redlink=1) taumaturghi.[[51]](#footnote-52)I"metodi" dei *fāngshì* possono essere visti come precursori di pratiche taoiste anche in base al fatto che nel periodo Han il termine *dàoshì* (道士 “maestri del *Dào*”) venne sostituendo il termine *fāngshì* (方士)[[52]](#footnote-53).

Per quanto riguarda il tema specifico della ricerca dell’immortalità all’interno della tradizione taoista, centrale è la figura di Gě Hóng (葛洪, 283–343 d.C.), autore del *Baopuzi* (“Maestro che abbraccia la semplicità”).[[53]](#footnote-54) Egli cita a più riprese sia Lăozi che Zhuāngzǐ,ma considera che abbiano “volato troppo in alto”, non lasciando alcuna indicazione pratica a chi era interessato alla ricerca dell’immortalità anche dal punto di vista fisico.[[54]](#footnote-55) Per Gě Hóng l’immortalità non coincide soltanto con uno stato di coscienza, ma implica una serie di trasformazioni corporee che vanno coltivate con attenzione ed assiduità. Al riguardo egli prevede tre livelli di immortali: quelli che vivono sulla terra dotati di poteri speciali; quelli che abitano le montagne Kun Lun – considerate l’asse del mondo -; e quelli che abitano i cieli. Per tutti sono fondamentali la *vocazione* all’immortalità e la *fede* in essa e nei mezzi per conseguirla. Le regole da seguire sono di ordine sia morale che fisico, entrambe improntate ad un principio generale di *moderazione* che eviti ogni eccesso nell'utilizzo di droghe, nell'assunzione di minerali (cinabro, risigallo, malachite, zolfo, mica, salnitro, orpimento), nelle pratiche sessuali finalizzate a trattenere e sublimare il seme, e, prima di tutto, nella corretta alimentazione incentrata nell'astensione dai cereali.

Un’altra Scuola taoista importante per le riflessioni sull’immortalità è quella del *Shangqing* (上清) o del “Taoismo della Suprema Purezza”sorta verso la fine del IV secolo, il cui testo principale è il *Dadong Zhenjing* (“Scritto autentico del grande Dong”). Per tale Scuola le tecniche di immortalità strettamente fisiche passano in secondo piano, mentre la contemplazione interiore viene considerata la radice dell'immortalità spirituale. Grande rilievo viene quindi dato, oltre che al testo scritto, alle capacità di visualizzazione dell’adepto. Tratto originale della Scuola è costituito dal fatto che l'immortalità degli individui è legata a quella dei loro antenati fino alla VII generazione, per cui l’adepto può salvare anche i propri antenati.[[55]](#footnote-56)

**Conclusioni**

E’ indubbio che tutti i testi del *Dào Zàng* – in gran parte dedicati a raccogliere ricette di longevità e di immortalità - citano i tre grandi classici del *Dàojià* come *auctoritates* indiscusse. Quindi è legittimo parlare di una evidente *continuità* tra Taoismo filosofico e Taoismo religioso. E’ peraltro altrettanto fuor di dubbio che nei tre grandi classici del *Dàojià* vi sono esplicite ed inequivocabili prese di posizione *critiche* nei confronti di ogni tentativo di allungare artificialmente la vita. Come darsi ragione di questa vistosa discrepanza? Alcuni studiosi l’hanno spiegata distinguendo nettamente *dàojiào* e *dàojiā*[[56]](#footnote-57), altri mostrandone invece l’inconsistenza.[[57]](#footnote-58) Al momento, scegliere con sicurezza una delle due interpretazioni sarebbe prematuro, dato che le ricerche al riguardo sono ancora in atto e potrebbero riservare sorprese, soprattutto in base alle scoperte archeologiche sempre più accurate, frequenti ed estese.[[58]](#footnote-59) Tuttavia si può delineare un quadro interpretativo generale sufficientemente probabile, osservando che le tecniche taoiste per ottenere longevità ed immortalità possono venire usate – ai livelli più elementari - da individui interessati soltanto a tentare di rendere il proprio corpo inattaccabile dalle malattie e dalla morte; ma possono anche essere usate – ai livelli più elevati - per superare la nozione stessa di individuo, giungendo alla consapevolezza di essere una parte integrante di un cosmo infinito dove vita e morte si accompagnano e si alternano senza fine. In altri termini, “nutrire la vita” (*yang sheng*) implica una serie di tecniche che possono essere praticate nell’illusione di protrarre la propria vita individuale; ma queste stesse tecniche possono anche venire coltivate con lo scopo di diventare uno *zhēn rén* (真人, ‘uomo vero’) in grado di scoprire il Grande Vuoto (*tàixū*,太虚) come origine permanente di ogni fenomeno e di ogni evento. Per un tale uomo – rappresentato da quell’”uno su dieci” a cui si riferisce il Capitolo L del *Dàodéjīng* - non esiste più la differenza tra Cielo e Uomo, e nemmeno quella tra vita e morte.

1. Cfr. A. Andreini, *La morte nella cultura della Cina classica* in F.P. De Ceglia, *Storia della definizione di morte*, Milano, Angeli 2014, p. 71. Cfr. anche A. Andreini, *Categorie dello spirito nella Cina pre-buddhista*, in M. Pagano, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano, Mimesis 2011, pp.71-107. Sul tema della morte nella Cina antica cfr. anche E. Erkes, *T'oung Pao The God of Death in Ancient China*, Leiden, Brill 1939, pp. 185-210 e C. A. Cook, *Death in Ancient China The Tale of One Man's Journey*, Leiden, Brill 2011. [↑](#footnote-ref-2)
2. Su questi tre modelli cfr. D. Harper, *Qi, Yin-Yang e i cinque agenti* in *Dall’età del bronzo all’Impero Han*, a cura di T. Lippiello e M. Scarpari, in *La Cina*, Vol. I\*\*,a cura di M. Scarpari, Torino, Einaudi 2013, pp. 694-703. [↑](#footnote-ref-3)
3. Cfr. G. Boschi, *Medicina cinese: la radice e i fiori*, Milano, Ambrosiana 2003. Sull’importanza del *qi*per la medicina cinese cfr. anche Th. Wright – D. .Eisenberg, *Encounters with Qi: Exploring Chinese medicine*, New York, Norton 1995, ma, soprattutto, M. Porkert, *The theoretical foundations of Chinese medicine: Systems of correspondence*, Cambridge, Mass., MIT Press 1974. In generale, cfr. l’ancora fondamentale lavoro di H. Maspero, *Il soffio vivo. I procedimenti del «Nutrire il principio vitale» nella religione taoista antica* (1937), tr., Milano, Adelphi 1985. [↑](#footnote-ref-4)
4. Cfr. *Testi taoisti*, a cura di F. Tomassini, Torino, Utet 1977, *Tao te ching*, VII, XII, XXVI, LXII; *Chuang tzu*, pp. 376, 397-8; 421-25, 447, 457-8, 463, 467-9, 473, 76, 512, 521, 523, 545, 564, 567, 608, 616, 621. [↑](#footnote-ref-5)
5. *taijitu* (太極圖):

 [↑](#footnote-ref-6)
6. Sulle funzioni dinamiche della coppia *yin/yang* ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia*, Parma, Pratiche 1989. Per una trattazione complessiva del tema cfr. [J. C. Cooper](http://www.ilgiardinodeilibri.it/autori/_j_c_cooper.php), *Yin Yang.* *L'armonia taoista degli opposti*, tr., Roma, Ubaldini 1982; ma, soprattutto*,* A. C. Graham: *Yin-Yang anche the Nature of Correlative Thinking*, Singapore, Institute of East Asian Philosophies 1986, e R. T. Ames, *Yin and Yang*, in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. by A. S. Cua, London-New York, Routledge 2002. [↑](#footnote-ref-7)
7. Cfr. F. Jullien. *Figure dell’immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, tr., Bari, Laterza 2005, Cap. VII; e Id., *Le trasformazioni silenziose*, tr., Milano, Cortina 2010. [↑](#footnote-ref-8)
8. Così propone di tradurre M. Granet, *Il pensiero cinese*, tr., Milano, Adelphi 1971, p. 235. [↑](#footnote-ref-9)
9. La sistemazione della teoria dei *wuxing* risalirebbe, secondo Needham, a Zouyan la cui vita è collocabile tra il 350 e il 270 a. C. (Cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina*, tr., Torino, Einaudi 1983, Vol. II, p. 273 e sgg.). [↑](#footnote-ref-10)
10. Diagramma dei *wŭxíng*:

 [↑](#footnote-ref-11)
11. Lo *Huangdi Neijing* è suddiviso in due parti: *Suwen* (Domande semplici) e *Lingshu* (Perno spirituale). Cfr. C. Larre- E. Rochat de la Vallée (a cura di) *Huangdi Neijin Suwen*, tr. (parziale), Milano, Jaca Book 1994 e Id., *Huangdi Neijing Lingshu*, tr. (parziale), Milano, Jaca Book 1994. Sul *Huangdi Neijin Suwen* cfr. P. Unschuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen: Nature, Knowledge, Images in an Ancient Chinese Text*, Berkeley, California U. P. 2003. [↑](#footnote-ref-12)
12. Cfr. Kiiko Matsumoto - S. Birch, *Five Elements and Ten Stems: Nan Ching Theory, Diagnostics and Practice*, Brookline (MA), Paradigm 1983; e N. Sivin, *Science and Medicine in Chinese History*, in Id., *Science in Ancient China*, Aldershot, Variorum 1995. [↑](#footnote-ref-13)
13. Cfr. Jou Tsung Hwa, *Il Tao della meditazione*, tr., Roma, Ubaldini 1990, Cap. 2. [↑](#footnote-ref-14)
14. Cfr. R. Kirkland, *Il Taoismo. Una tradizione ininterrotta*, tr., Roma, Ubaldini 2006, p. 215. [↑](#footnote-ref-15)
15. Sul Taoismo filosofico cfr. G. Wohlfart, *Der Philosophische Dàoismus*, Köln, Chora Verlag 2001. [↑](#footnote-ref-16)
16. Anche questa separazione tra le due forme di Taoismo è stata messa in dubbio: da I. Robinet, Storia del Taoismo dalle origini al quattordicesimo secolo, tr., Roma, Ubaldini 1993. Su questo dubbio cfr. anche R. Kirkland, op. cit. [↑](#footnote-ref-17)
17. Per i problemi relativi all’attribuzione e alle fasi della composizione del testo si veda A. Andreini in *Laozi. Genesi del «Dàodejing»,* Torino*,* Einaudi 2004. [↑](#footnote-ref-18)
18. Cfr. *Lie Zi. La Scrittura Reale del Vuoto Abissale e della Potenza Suprema*,a cura di A. Cadonna, Einaudi 2008. [↑](#footnote-ref-19)
19. Cfr.: *Chuang-Tzu* a cura di F. Tomassini. Introduzione di L. Lanciotti, Milano, TEA 1989; *Zhuāng-zǐ: (Chuang-tzu)* traduzione e cura di Liou Kia-hway e di C. Laurenti, Milano, [Adelphi](http://it.wikipedia.org/wiki/Adelphi) 1992; *Zhuangzi*, traduzione e cura di L. V. Arena, Milano, Rizzoli 2009; *Chuang-tzu: (Zhuāng-zǐ)* traduzione e cura di A. S. Sabbadini, Milano, Urra 2012. [↑](#footnote-ref-20)
20. Cfr. *Tao Te Ching* in *Testi taoisti*, Torino, Utet 1977, p. 129, v. 16. [↑](#footnote-ref-21)
21. Cfr. ivi, p. 141, vv. 1-6. [↑](#footnote-ref-22)
22. Cfr. *Laozi*, cit., p. 27.A. Andreini, seguendo R. Henriks, (*Chapter 50 in the ‘Laozi’: Is “trhee out of ten” or “Thirteen”*, in “Monumenta serica”, 47, pp. 303-313), traduce “tredici” invece che “tre su dieci”, riferendosi alle quattro membra e alle nove aperture le quali, costituendo il corpo umano, sarebbero i “compagni” (*tu*) sia della vita che della morte. [↑](#footnote-ref-23)
23. Cfr. *Laozi*, cit., p. 27, verso 6. [↑](#footnote-ref-24)
24. *Tao Te Ching*, in *Testi Taoisti*, cit., Cap. L, pp.141-142, vv. 9-16. [↑](#footnote-ref-25)
25. Ivi, Cap. XVI, vv. 17-18. Il termine ‘immortale’ traduce *xiān* (仙) il cui carattere è composto da亻(uomo) e山 (montagna). Secondo la mitologia i luoghi degli immortali erano ‘grotte celesti’ o ‘isole felici’.Sugli immortali nel Taoismo cfr. L. Kohn, *The Taoist Experience: An Anthology*, New York, SUNY Press; 1993; Ead., *Dàoism Handbook*, Boston, Brill 2000; Ead., *Dàoist Identity: History, Lineage and Ritual*. Honolulu, University of Hawaii Press 2002; Ead., *Dàoism and Chinese Culture*, University of Hawaii Press 2005. Cfr. anche C. Despeux, *Le immortali dell'antica Cina. Taoismo e alchimia femminile*,tr., Roma, Ubaldini 1991. [↑](#footnote-ref-26)
26. *Tao Te Ching*, in *Testi Taoisti*, cit., Cap. XXXIII, vv.7-8. Cfr. *Laozi*, cit.,p.155: “Chi non smarrisce la propria posizione, a lungo permane/E’ longevo chi muore, ma nell’altrui memoria non s’estingue”; Cfr. Lao Tsu, *Tao Te Ching*, tr. di A.S. Sabbadini, Milano, Urra-Apogeo 2009, p. 275: “Non abbandonare il proprio posto è permanere/Morire ma non essere dimenticato è longevità”. Sul significato di *yang sheng* cfr. F. Jullien, *Nutrire la vita*, tr., Milano, Cortina 2005. [↑](#footnote-ref-27)
27. *Tao Te Ching*, in *Testi Taoisti*, cit., Cap. LXXIII, p.186, vv. 1-2. [↑](#footnote-ref-28)
28. Ibidem, v. 8. [↑](#footnote-ref-29)
29. *Laozi*, cit., p. 77, v.5. [↑](#footnote-ref-30)
30. Lao Tsu, *Tao Te Ching*, cit., p 543. [↑](#footnote-ref-31)
31. *Tao Te Ching*, in *Testi Taoisti*, cit., Cap. VIII, p. 54. Cfr. A. Watts, *Il Tao: la via dell’acqua che scorre*, tr. Roma, Ubaldini 1977. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Tao Te Ching*, in *Testi Taoisti*, cit., Cap. LXXVI, pp. 1-2 e 6-10. Cfr. *Laozi*, cit. p. 83: “Nel nascere molle e delicato è l’uomo/Morendo, muscoli tendini diventan duri e rigidi/ (…) Così dunque si dice ‘Quel che è duro e rigido è compagno della morte, Quel che è molle, delicato, sottile e tenue lo è della vita/Se rigido è l’assetto dell’esercito, lontana è la vittoria/Se rigido è il tronco, per l’albero la fine giunta”. [↑](#footnote-ref-33)
33. Lao Tsu, *Tao teChing*, cit., Cap.80, p.587. [↑](#footnote-ref-34)
34. *Liezi*, a cura di A. Cadonna, cit., I.4, p.11. Cfr. I, 12, p. 29. Cfr. *Zhuāng-zǐ*, cit., XVIII,p.159. [↑](#footnote-ref-35)
35. *Liezi*, I.5, p. 15. [↑](#footnote-ref-36)
36. Ivi, 7.9, p. 241 e 7.14, p. 255: “Sono quattro le cose che impediscono agli uomini di rimanere nella quiete. La prima è la longevità, la seconda è la fama, la terza è il rango, la quarta è la brama di possesso. Chi si affanna dietro a questi quattro obiettivi teme gli spiriti, teme gli uomini, teme l’autorità, teme le punizioni.” [↑](#footnote-ref-37)
37. Ivi,I.8, p. 21 [↑](#footnote-ref-38)
38. *Liezi*, a cura di A. Cadonna, cit., 6.12, p. 19. Cfr. l’equivalente passo sulla reazione di Zhuāng-zǐ alla morte della moglie: *Chuang-tzu* in *Testi taoisti*, cit., 116, p. 485; *Zhuāng-zǐ*, cit., XVIII, p. 158. [↑](#footnote-ref-39)
39. *Zhuāng-zǐ*, cit., III, p. 33. [↑](#footnote-ref-40)
40. Ivi, p.35. Cfr. Cap. IV, p. 41: “Sapere ciò contro cui non si può nulla e accettarlo come Destino: ecco la suprema virtù.” Cfr. anche Cap. V, p. 51 e p. 54: “La morte e la vita, la durata e la distruzione, la miseria e la gloria, la povertà e la ricchezza, la saggezza e l’ignoranza, il rimprovero e la lode, la fame e la sete, il freddo e il caldo, queste sono le alterne vicende il cui corso naturale costituisce il Destino”. [↑](#footnote-ref-41)
41. Ivi, Cap. VI, p. 58. Cfr. anche p. 60: “La terra mi ha dato un corpo, la vita mi ha stancato, la vecchiaia ha rallentato la mia attività, la morte mi riposerà. Sia benedetta la vita e, per questo, benedetta sia anche la morte!” [↑](#footnote-ref-42)
42. *Chuang-tzu*, in *Testi taoisti*, cit., XVIII, p. 484.Cfr. tr. di A. S. Sabbadini: “Se vivono fino a diventare sciocchi e confusi, per anni sono assillati dalla preoccupazione di evitare la morte”. (*Chuang Tzu*, Milano, Urra 2012, p.166. [↑](#footnote-ref-43)
43. *Zhuāng-zǐ*, cit., XV, p. 136. [↑](#footnote-ref-44)
44. Cfr. A. C. Graham, *La ricerca del Tao*, tr., Vicenza, Neri Pozza 1999, pp.275-278. [↑](#footnote-ref-45)
45. Per un’efficace sintesi delle complessità che caratterizzano il Taoismo religioso cfr. E. Bianchi, *Taoismo*, Milano, Electa 2009. Per un’analisi più approfondita cfr. L. Kohn, *Il Dàoismo*, in *La Cina*, cit., Vol. II, *L’età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, a cura di M. Sabattini e M. Scarpari, Einaudi 2010, pp. 539-632. [↑](#footnote-ref-46)
46. Cfr. I. Robinet, *Storia del Taoismo*, tr, Roma, Ubaldini 1993, p. 8. [↑](#footnote-ref-47)
47. Cfr. Da Liu, *Il Tao e la cultura cinese*, tr., Roma, Ubaldini 1981, p. 28. [↑](#footnote-ref-48)
48. Cfr. R. Kirkland, op. cit., p. 32. [↑](#footnote-ref-49)
49. Cfr. Andreini-Scarpari, *Il Dàoismo*, il Mulino, Bologna 2007, p. 33. [↑](#footnote-ref-50)
50. Cfr. *Concordance du Tao-tsang*, a cura di K. Schipper, Paris 1975. Il primo *Dàozang* fu compilato nel [400 d.C.](http://it.wikipedia.org/wiki/400_d.C.) e comprendeva circa 1.200 testi; il secondo, fu redatto nel [748 d.C.](http://it.wikipedia.org/w/index.php?title=748_d.C.&action=edit&redlink=1) per ordine dell’imperatore Tang Xuan-Zong; il terzo *Dàozang*fu realizzato attorno al [1016 d.C.](http://it.wikipedia.org/w/index.php?title=1016_d.C.&action=edit&redlink=1), arrivando a raccogliere circa 4500 testi; il quarto, realizzato nel [1444 d.C.](http://it.wikipedia.org/w/index.php?title=1444_d.C.&action=edit&redlink=1) sotto i Ming in edizione definitiva, raccoglie circa 5300 testi. Il Canone taoista è suddiviso in tre sezioni principali: *Dongzhen*, (“Testi della suprema purezza” dedicati prevalentemente alla meditazione); *Dongxuan*, (“Testi del tesoro sacro” dedicati alle [pratiche rituali](http://it.wikipedia.org/wiki/Rito)); e *Dongshen*, (“Testi dei tre sovrani” dedicati alle [pratiche esorcistiche](http://it.wikipedia.org/wiki/Esorcismo)). Cfr. *The Encyclopedia of Taoism*, edited by F. Pregadio, London-New York, Routledge 2008. Un’ ottima selezione di testi compilati tra il II e il VI secolo è quella presente in S. R. Bokenkamp, *Early Dàoist Scriptures*, Berkeley, University of California Press 1997. [↑](#footnote-ref-51)
51. Sull’importanza dei *fāngsh ì*cfr. Campany R., *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu, University of Hawaii Press 2009; Csikszentmihalyi, M., *Fangshi方士 'masters of methods'*, in *The Encyclopedia of Taoism* in F. Pregadio, op.cit., pp. 406-409; Dewoskin, K. J., *A Source Guide for the Lives and Techniques of Han and Six Dynasties Fang-shih,* in "Bulletin of The Society for the Study of Chinese Religions”, 1981, pp. 79-105; Dewoskin, K. J., *Doctors Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press 1983; Dewoskin, K. J., *Fang-shih* , in [*The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*](http://books.google.com/books?id=6TADbQ8_b8gC), ed. William H. Nienhauser, Bloomington, Indiana University Press, 1985, pp. 378-380; Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris, Librairie You-Feng 2002; H. D.Roth, *Psychology and Self-Cultivationin EarlyTaoistic Thought,* in “Harvard Journal of Asiatic Studies“, 1991, 51, 2, pp.599-650; SakadeYoshinobu, *Divination as Dàoist Practice*, in [*Dàoism Handbook*](http://books.google.com/books?id=EXVk1tr6lEYC), ed. by L. Kohn, Leiden, Brill 2000, pp. 541-566; N. Sivin,[*Taoism and Science*](http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/taixuan.pdf), in *Medicine, Philosophy, and Religion in Ancient China, Researches and Reflections*, Aldershot, Variorum Ashgate Publishing1995; T. C.Wong, *Liu E in the Fang-shih tradition*, in " Journal of the American Oriental Society”, 1992, 112, 2, pp. 302-306; Yü, Ying-shih, *Life and Immortality in The Mind of Han China*, in "Harvard Journal of Asiatic Studies”, 1965, 25, pp. 80-120. [↑](#footnote-ref-52)
52. Cfr. Csikszentmihalyi, M. *Fangshi方士 'masters of methods'*, cit. Il più antico testo del Taoismo religioso è attualmente considerato il *Laozibianhuajing* (“Libro delle trasformazioni di Laozi”), databile alla fine del II sec. d. C . Sul Taoismo di epoca Han cfr. A. Seidel, *La divinisation de Lao Tseudans le taoïsme des Han*, Paris, Publications de l’École Francaise d’Extrême-Orient,1969. [↑](#footnote-ref-53)
53. Cfr. *Concordace du Tao-tsang*, cit.,1185,1187. Cfr. *La Voie des divins immortels* de Ge Hong, traduit, présenté et annoté par Philippe Che, Paris, Gallimard 1999. Su Ge Hong cfr. I. Robinet, *Storia del Taoismo*, cit., pp.73-103; e A. Andreini - M. Scarpari, *Dàoismo*, cit., pp. 56-69. [↑](#footnote-ref-54)
54. Cfr. I. Robinet, op. cit., pp.76-83. [↑](#footnote-ref-55)
55. Cfr. Ivi, p. 115.Cfr. anche A. Andreini - M. Scarpari, *Dàoismo*, cit., pp. 70-84. Per le ulteriori fasi del Taoismo religioso cfr. I. Robinet, *Storia del Taoismo*, cit., L. Kohn, *Il Dàoismo*, cit., A. K. Seidel, *Il Taoismo, religione non ufficiale della Cina*, tr. Venezia, Cafoscarina 1997. [↑](#footnote-ref-56)
56. Cfr., ad esempio, H.G. Creel, *What is Taoism? And Other Studies in chinese cultural History*, Chicago, Chicago U.P. 1970; e H. Welch, *Taoism:The Parting of the Way*, Boston, Beacon 1965. [↑](#footnote-ref-57)
57. Cfr., ad esempio, R. Kaltenmark,*Le Lie sien Tchuan:biographies légendaires des immortel Taoistes de l’antiquité*, Peking, Centre d’Etudes Sinologiques 1953; J. Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, McMillan 1987; K. Schipper, *Il corpo taoista*, tr. Roma, Ubaldini 1993, R. Kirkland, *Il Taoismo*, cit. [↑](#footnote-ref-58)
58. In realtà si potrebbe considerare come interpretazione intermedia quella proposta da L. Kohn in *Il Dàoismo*, cit. [↑](#footnote-ref-59)