

Alan W. Watts

IL TAO:

LA VIA DELL'ACQUA CHE SCORRE

Destinato a diventare per l'occidente l'opera fondamentale sul Tao, questo libro rimarrà anche come il perfetto monumento della vita creativa di un grande maestro dei nostri tempi

Ubalдини Editore - Roma

ALAN W. WATTS: IL TAO - LA VIA DELL'ACQUA CHE SCORRE

Ubalдини
Roma

ALAN W. WATTS

IL TAO:
LA VIA DELL'ACQUA
CHE SCORRE

Nella sua ultima opera, sul finire della sua prolifica e creativa esistenza, Watts si rivolge alla filosofia cinese del Tao così come prima si era rivolto al Buddismo Zen nel suo classico *La via dello Zen*. Dopo un capitolo sulla lingua cinese, che vorrebbe veder diventare la seconda lingua internazionale dopo l'inglese, Watts passa a spiegare cosa si intende per Tao (il flusso di natura), *wu-wei* (non forzare le cose) e *te* (il potere che viene da ciò). Attingendo alle antiche fonti di Lao-tzu, Chuang-tzu, il libro Kuan-tzu e l'*I King*, così come ai moderni studi di Joseph Needham, Lin Yutang e Arthur Waley, per fare solo qualche nome, Watts ci ha dato, nel suo stile inimitabile, un'opera fondamentale sul Taoismo, documentata con molti esempi tratti dalla letteratura e illustrata con una splendida calligrafia cinese.

Al momento della sua repentina scomparsa nel 1973, Watts progettava di completare il suo libro con un'aggiunta sulle implicazioni politiche e tecnologiche del Taoismo e sul senso che può avere per noi ai nostri giorni. Non poté finire l'opera lui stesso, ma un suo amico e collega, il maestro Al Chung-liang Huang che assisteva e collaborava alle ultime lezioni e discussioni dalle quali aveva preso forma il libro, non solo è stato in grado di com-

Alan W. Watts

IL TAO:
LA VIA DELL'ACQUA
CHE SCORRE



Ubalдини Editore - Roma

CAO-TEU SUI- TAO TE-THING (CASSIA SEEDS WITH YAM
AND POTATO)

106

TAP-SHO CHIAU-KIAU

TAP-SHO HSIEN (PINEAPPLE PEELINGS AND BANANA PEELINGS
FILLOWERS)

~~POO-KIAU~~ PHUANG-TEU CASSIA SEEDS AND CAO-TEU

55

Civiltà dell'Oriente

ALAN WATTS
IL TAO: LA VIA DELL'ACQUA
CHE SCORRE

Titolo originale
TAO: THE WATERCOURSE WAY
(Pantheon Books, New York, 1975)

Collaborazione di
AL CHUANG-LIANG HUANG

Calligrafia dei testi cinesi di
LEE CHIH-CHANG

Traduzione italiana di
ALESSANDRA MANTICI LAVAGNINO

© 1975, Mary Jane Yates Watts.
© 1977, Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma.

Alan Watts

IL TAO

LA VIA DELL'ACQUA CHE SCORRE



Ubaldini Editore - Roma

PREMESSA
di
Al Chung-liang Huang

L'ultima mattinata che passai con Alan Watts trascorse nella sua biblioteca sulle montagne che guardano il bosco di Muir, bevendo tè, suonando un flauto di bambù, pizzicando le corde di un koto, tra gli eucalipti. Venivamo dall'aver tenuto dei corsi insieme, per una settimana all'Esalen Institute di Big Sur, e sul traghetto della Society for Comparative Philosophy a Sausalito. Lo stavo aiutando nelle ricerche per il suo libro, e lui aveva appena finito di leggere il manoscritto del mio *Embrace Tiger, Return to Mountain*. Stavamo seduti sul pavimento della biblioteca, confrontando gli appunti, assentendo col capo, sorridendo. All'improvviso Alan saltò in piedi e danzò contento una improvvisazione di *t'ai chi*, gridando: "Ah-ha, il *t'ai chi* è il Tao, *wu-wei*, *tzu-jan*, come l'acqua, come il vento, navigare, scivolare sulle onde, danzare con le mani, la testa, la schiena, i fianchi, le ginocchia ..., con il tuo pennello, la tua voce ... Ha Ha Ha ... La La Lala ah ah Ah ...". Scivolò con grazia sulla seggiola della scrivania, mise un foglio di carta alla macchina da scrivere, e cominciò a danzare con le dita, cantando tra sé. Stava scrivendo la premessa per il mio libro, componeva una bellissima introduzione all'essenza del *t'ai chi*. È stato probabilmente uno dei suoi ultimi veri scritti prima che un faticoso giro di conferenze in Europa lo portasse via dal suo tavolo di lavoro e dai suoi nuovi modi di gioioso e spontaneo scrivere.

Alan stava sul punto di lasciare che il suo libro sul Taoismo si scrivesse da solo. Sapeva, in quanto studioso, che stava tirando fuori un'altra delle sue famose variazioni-sul-tema dell'incontro tra Oriente ed Occidente. Ma, in quanto uomo del Tao, si rendeva altresì conto che doveva ben continuare a controllarlo intellettualmente. Difatti, come la materia stessa chiaramente richiede "Il Tao che può essere Tao-ato non è il Tao".

Dopo aver scritto per moltissimi anni in modo splendido ciò che non si può scrivere, Alan Watts stava finalmente facendosi da parte, per lasciare che i suoi scritti prendessero corpo. Si rivolse verso di me per scambiare alcune impressioni. Voleva mettersi in armonia completa di corpo e di mente con il movimento del Tao, nel *t'ai chi*. Alan stava godendo dell'energia che costituiva per lui una nuova scoperta.

Scrisse i primi cinque capitoli con un grande senso di scoperta, lucidità ed intuito creativo. Tutti noi che gli fummo vicini nella stesura di questo libro eravamo sicuri che sarebbe stato la sua opera migliore, certamente la più vitale ed utile. Non vedevamo l'ora che lo finisse.

Fin dall'inizio mi ero sentito onorato e felice di essergli di aiuto. Alan era interessato soprattutto a come io leggevo i testi originali cinesi. Fummo entrambi eccitati nel decifrare i passaggi più difficili, pieni di ambiguità e di molteplici possibilità di interpretazione. Avremmo voluto controllare tutte le traduzioni esistenti, discuterle, assimilarle e poi lasciarle perdere, e di nuovo ricominciare daccapo, per raggiungere la traduzione appropriata che ci soddisfacesse.

Alan mi aiutò a sentirmi a mio agio con la mia mancanza di scorrevolezza in inglese. Mi diceva sovente che il mio cinese-inglese a scatti rendeva in modo più esplicito la filosofia cinese, e che non dovevo sforzarmi poi tanto a migliorare. Come gruppo di studio eravamo complementari l'un l'altro. Eravamo una combinazione ideale per aiutare la gente a sperimentare quel che pensavano di sapere — portandoli cioè fuori dalle loro teste nei loro corpi, e poi di nuovo indietro nella loro entità corpo-mente. Alla fine, Alan mi domandò di illustrare tutto il libro con calligrafia scritta col pennello. Eravamo entrambi convinti che i liberi svolazzi dei tratti di pennello del corsivo (stile a erba) sarebbero stati lo strumento migliore per rendere con vivacità la via dell'acqua che scorre del Tao.

Quando ebbe terminato il capitolo "*Te-la Virtualità*", Alan mi disse con un particolare sguardo negli occhi, "Ora ho soddisfatto me stesso ed i miei lettori dal punto di vista della scientificità e dell'intelletto. La parte restante di questo libro sarà tutta divertimento e sorprese!". Alan aveva sperato di portare ai suoi lettori il Tao nel modo in cui egli lo praticava e ne faceva esperienza nella vita di tutti i giorni. Molti nuovi orizzonti si erano schiusi nella vita di Alan. Era di nuovo come un ragazzino, desideroso e capace di organizzare nuovi corsi e seguire la spirale inevitabile delle energie.

Nel nostro ultimo seminario insieme, ad Esalen, alla fine di una seduta pomeridiana in cui lo spirito che vola in alto aveva fatto in modo che ognuno sorridesse, danzasse e si rotolasse su e giù per i pendii erbosi, Alan ed io ci mettemmo a passeggiare tornando verso gli edifici; ci sentivamo pieni di vita, ci tenevamo sottobraccio, con le mani dell'uno che scivolavano lungo la schiena dell'altro. Alan si girò verso di me e cominciò a parlare, pronto ad impressionarmi con la sua abituale facilità di parola riguardo alla proficua settimana trascorsa insieme. Notai un suo improvviso mutamento di espressione; un'aura di luminosità e di calore apparve tutt'intorno a lui. Alan aveva trovato un modo diverso per parlarmi dei suoi sentimenti: "Yah ... Ha ...

Ho ... Ha! Ho ... La Cha Om Ha ... Deg deg te te ... Ta De De Ta Te Ta ... Ha Te Te Ha Hom ... Te Te Te ...". Farfugliammo e danzammo per tutta la collina. Tutti intorno capirono quello che stavamo dicendo. Alan riconobbe anche che non aveva mai — in nessuno dei suoi libri — detto niente di meglio di questo.

Durante la cerimonia funebre per Alan Watts nel Palazzo delle Belle Arti di San Francisco, qualcuno del pubblico gridò a Jano Watts: "Com'era la vita con Alan?". La sua risposta fu: "Mai noiosa. Era un uomo pieno di divertimento e di sorprese. E la sorpresa più grande fu il 16 novembre dello scorso anno". L'ultima sera della sua vita Alan Watts giocò con dei palloncini. Descrisse la mancanza di peso, quella fluttuante sensazione di essere "come se il mio spirito lasciasse il mio corpo". Nella notte egli intraprese un nuovo viaggio dello spirito, cavalcando il vento, sorridendo di gioia.

Si lasciava dietro noi, il vivere, noi che sentivamo terribilmente la mancanza della sua incredibile vitalità umana. Lasciava anche delle pagine vuote, i due capitoli in più di "divertimento e sorprese" che si era proposti per il libro che aveva incominciato sul Tao. Molti fra quelli di noi con cui egli aveva parlato di questo lavoro, o che lo avevano incontrato durante i seminari estivi sul taoismo mentre accadeva *La via dell'acqua che scorre*, riconobbero che nei due capitoli conclusivi dei sette, Alan sperava di far capire come la saggezza cinese, una saggezza antica al di fuori del tempo, costituisse una medicina per le malattie dell'Occidente. Ed ancora, paradossalmente, non andava presa come una medicina, una 'pillola' da inghiottire con l'intelletto, ma lasciata gioiosamente compenetrare nella totalità del nostro essere, e perciò trasformare le nostre vite di individui e attraverso queste la nostra società.

Elsa Gidlow, vicina ed amica di Alan da molto tempo, parlò spesso di ciò con me. Essa confermò le nostre discussioni scrivendo quanto segue:

La sua visione era che l'uomo moderno, tecnologico, per raggiungere il controllo assoluto sulla natura (dalla quale tendeva a vedersi come separato) e su tutte le abitudini della società umana, era caduto in una trappola, diventando egli stesso schiavo. Ogni controllo richiede un controllo ulteriore fino a che il 'controllore' stesso viene incastrato. Alan amava molto riportare il consiglio di Lao-tzu agli imperatori: "Governa un grande paese come cucineresti un pesciolino: con leggerezza". Tuttavia dovrebbe essere chiaro che Alan non considerò mai la "via d'acqua" nelle cose umane come un modo di vivere fiacco, irresponsabile, apatico. La corrente non va solamente verso il basso. L'acqua, tutta l'umidità,

traspira dalla terra, dalle sorgenti, dai fiumi, dall'oceano, verso il cielo che sta sopra, una 'espirazione', e poi c'è l' 'inspirazione' quando l'umidità è ritornata in basso in forma di rugiada, di pioggia — un ciclo meraviglioso, una vivente interazione: niente controlla niente, niente 'capo', ma soltanto un avvenimento come deve essere, *tse jen*.

Noi possiamo soltanto cercare di indovinare come Alan avrebbe comunicato nei suoi capitoli conclusivi le sue riflessioni sul bisogno dell'occidente di una realizzazione e di una vita della Via del Tao. Quello di cui siamo certi è che ciò lo trasformò non appena egli lasciò che esso permeasse tutto il suo essere, in modo tale che il riservato e a volte duro giovane inglese, che viveva troppo nella sua testa, negli anni della maturità divenne un saggio aperto, spontaneamente allegro, dalle parole gioiose. Egli credeva che un diffuso assorbimento della profonda saggezza del Taoismo avrebbe potuto allo stesso modo trasformare l'Occidente. Questo libro avrebbe dovuto essere il suo contributo a tale processo.

Pertanto, quando tutte le dita si puntarono su di me perché io mi assumessi l'incarico di completare questo libro, mi resi conto che non avrei dovuto imitare Alan o entrare nella sua mente, ma cercare di mostrare, per quanto io lo conobbi, dove egli era arrivato. All'inizio i miei pensieri furono pieni di affetto e riconoscenza. Cominciai a rivivere i miei ricordi di Alan Watts. Volli condividere con i lettori tutto l'uomo Alan, non soltanto i suoi pensieri e le sue parole. Ho scritto del nostro primo incontro sulla spiaggia di Santa Barbara, il nostro primo pranzo all'orientale, quando Alan parlò più giapponese di me. Scrissi di avvenimenti eccitanti e dei momenti nei nostri numerosi seminari insieme che mostrarono chiaramente il Tao naturale di Alan come maestro.

Ricordavo che per una festa di capodanno ispirammo un suonatore di tamburo cieco a ritmare il nostro dialogo scorrevole, calligrafico, e come prendemmo spunto dai movimenti spandenti dei nostri pennelli e cominciammo a danzare spontaneamente i tratti del proprio individuale corpo-pennello. Un'altra volta, quando Alan ed io guidammo una ragazza cieca nel nostro anima-corpo attraverso il tatto ed il movimento con lei cosicché essa poté gradualmente vedere e sentire attraverso le proprie visioni interiori. Rievocavo rituali e giochi che insieme facemmo: matrimoni portati fuori da rigide procedure in un vero spirito di amore ed unione; improvvisati *chanoyu* o cerimonie del tè con suppellettili non consone, ma condotte ed osservate nella loro vera essenza.

Alan Watts era un maestro della filosofia, e sapeva di esserlo. Quel

che più gli stava a cuore era il divertimento per se stesso e per il suo pubblico. Innalzava spesso l'abituale serietà accademica, insieme con il doveroso sapere, a nuovi e più elevati piani di gioiosa gaiezza in un crescendo naturale.

E tuttavia, tutti questi ricordi sono soltanto pensieri del passato. Che cosa sta succedendo adesso ad Alan? Che cos'è adesso il suo normale, continuo "divertimento e sorprese"?

Nel capodanno 1973-4, durante il viaggio di quarantanove giorni del Bardo (la concezione tibetana e cinese degli stadi intermedi tra morte e rinascita) che Alan stava compiendo, e solo pochi giorni prima del suo cinquantottesimo compleanno, io feci un sogno strano sulla giustapposizione tempo-spazio-gente. Eravamo in Cina, credo, in una seduta di declamazione con i monaci per il Bardo di mio padre. Poi il luogo diventò la biblioteca circolare di Alan, ed era Alan stesso che presiedeva la cerimonia, e parlava in cinese con la voce di mio padre. Io suonavo il flauto, ma il suono che producevo era quello di un gong, frammischiato ai battiti dei pezzetti di legno. Quindi Alan diventò mio padre, e parlava una lingua irriconoscibile ma perfettamente comprensibile.

La voce risonante e rimbombante divenne a poco a poco il suono del flauto di bambù che io stavo suonando, leggendo sulle sue labbra. La mia visione si focalizzò improvvisamente nello scuro spazio che si muoveva tra le labbra, ed entrò in una stanza chiusa rutilante di luci e di colori, e poi sempre più giù nella calma del suono continuato del bambù. Mi svegliai non sapendo chi, quando o dove fossi. Un'ultima cosa, stavo volando nel cielo (in aereo?) per giungere alla biblioteca di Alan a mezzogiorno del capodanno.

Per la prima volta dal suo trapasso in novembre sentii di essere veramente vicino a lui. Seduto sul banchetto di fronte al riquadro davanti a cui, su di un altare, riposavano le ceneri di Alan lasciai che il suono dell'eco del mio flauto di bambù si propagasse per la valle e le colline.

Era un giorno limpido e bello. Più tardi, mi infilai le scarpe da scalata di Jano, mi avolsi una sciarpa intorno al collo, presi le cose da passeggio tibetane di Alan, e mi avviai giù per il piccolo sentiero nel cuore del bosco. Il suono del bambù portava tutto me stesso verso Alan, verso tutto ciò che costituisce l'eterno spirito-corpo. Sulla via del ritorno nel medesimo sentiero, proprio prima di arrivare in cima, un fiore somigliante ad un'orchidea sbocciò in tutta la sua pienezza davanti ai miei piedi. Chiesi all'orchidea: "Che cos'è il Tao di ogni giorno?". L'orchidea, Lan — seconda sillaba del nome cinese di Alan — rispose: "Niente di speciale, in realtà".

Non sentiamo la natura che si gloria di essere natura, e neppure

l'acqua che tiene una conferenza sulla tecnica dello scorrere. Si potrebbe sprecare tanta retorica per chi non saprebbe che farsene. L'uomo del Tao vive nel Tao, come un pesce nell'acqua. Se cerchiamo di insegnare ad un pesce che l'acqua è fisicamente composta da due parti di idrogeno ed una di ossigeno, il pesce si metterà a ridere.

Nei mesi scorsi, dopo aver lottato per riempire le pagine vuote di questo libro ed aver finito col gettare nel cestino dei rifiuti tutti i miei tentativi, mi ricordai improvvisamente di una mattina durante un seminario a Chicago. Alan era insolitamente stanco e si sentiva leggermente inebriato allorché una domanda superintellettuale-più-grande-della-vita gli fu posta. Trascorsero alcuni istanti. In questo lasso di tempo, un paio di quelli di noi che erano stati con Alan la notte precedente e presto quello stesso giorno, seppero per certo che Alan aveva semplicemente deciso di fare un sonnellino, mentre tutti gli altri ritenevano, e perciò vedevano, che stava in profonda meditazione. Quando alla fine si riebbe e si rese conto di aver completamente dimenticato la domanda, si comportò con grande sottigliezza ed eloquenza per dare una risposta ancor-più-superintellettuale-più-grande-della-più-grande-vita per abbagliarci.

Adesso riesco a sentire la risata di Alan. Ogni volta che coi miei pensieri mi ritrovo nei pasticci, mi rivolgo a lui. E in tutti i nostri dialoghi spirituali, le risposte di Alan sono state sempre e soltanto "Ha Ha Ha Ha Ha Ho Ho Ho Ho Hahahahahahahahaha ha ...". Ridiamo tutti insieme, allora, con tutto il cuore, tutti gli esseri umani del Tao perché, secondo le parole di Lao-tzu "Se non ci fosse ilarità, il Tao non sarebbe ciò che è".

PREFAZIONE

Alcuni filosofi cinesi che scrivevano probabilmente tra il v e il iv secolo a.C., spiegavano idee ed un modo di vita che sono poi venuti alla nostra conoscenza col nome di *Taoismo* — la strada della cooperazione dell'uomo con il corso o tracciato del mondo della natura, i cui principi sono da riconoscere nei modelli fluidi dell'acqua, gas, fuoco e che sono in seguito memorizzati o scolpiti in quelli della pietra e del legno e poi in numerose forme dell'arte dell'uomo. Quel che essi ebbero da dire è di immensa importanza per il nostro tempo, proprio mentre, nel ventesimo secolo ci stiamo rendendo conto che i nostri sforzi per governare la natura attraverso forze tecniche e 'rafforzare' tutto ciò stanno portando forse ai più disastrosi risultati.

Non credo che noi siamo in grado di rendere in modo scientificamente esatto ed obiettivo quello che stava nella mente di quei filosofi per il fatto che essi ci sono troppo lontani nel tempo, e la storia svanisce come il riverbero del suono e i cerchi nell'acqua. Gli esatti significati della lingua cinese di quel tempo sono difficili da stabilire, e sebbene io stimi e cerchi di seguire i metodi di studio più esatti, il mio principale interesse risiede in quello che questi lontani echi della filosofia significano per me e per la nostra attuale situazione storica. In altre parole, c'è un valore nello sforzo di scoprire che cosa accade, in realtà, nei tempi antichi ed essere padroni delle minuzie filologiche. Ma poi? Quando abbiamo registrato nel modo migliore il passato dobbiamo andare avanti e far uso di esso nel nostro contesto attuale ed è proprio questo il mio interesse principale nello scrivere questo libro. Voglio interpretare e chiarire i principi di libri quali il *Lao-tzu*, il *Chuang-tzu* ed il *Lieh-tzu* secondo i termini e le idee dei nostri giorni, ed allo stesso tempo fornire i testi originali tradotti nel modo più accurato possibile — cioè senza parafrasi o elaborazioni poetiche non richieste, seguendo i principi di quel maestro delle traduzioni che è Arthur Waley, anche se con meno riserve.

Risulta ovvio che io mi senta profondamente in debito per il lavoro ed i metodi di Joseph Needham e dei suoi collaboratori alla Cambridge University per l'elaborazione dell'opera in più volumi *Science and Civilization in China*, e quantunque io non guardi a quell'opera come

se fosse la voce di Dio, essa costituisce per me la più meravigliosa impresa storica di questo secolo. Needham ha l'abilità di mettere insieme una cultura pienamente documentata da leggersi come un romanzo e, sia leggendo i suoi lavori che in conversazioni personali, la mia comprensione del Tao si è molto chiarita. Inoltre egli si rende conto che lo scrivere di storia e di filosofia, come la ricerca in campo scientifico costituisce una impresa sociale, ed è perciò che il suo lavoro si risolve in un a solo più che in un coro da lui diretto. Io penso che sfortunatamente, soprattutto in America, i sinologi tendano ad essere litigiosi, ipercritici sul lavoro l'uno dell'altro. Needham, d'altra parte, è invariabilmente generoso senza perdere la propria integrità, e vorrei provare, in quanto segue, a mostrare come il principio del Tao riconcilia la socialità con l'individualità, l'ordine con la spontaneità, l'unità con la diversità.

In sintesi, non sto cercando di condurre un sondaggio popolare e statisticamente accurato di quello che il popolo cinese pensò o pensa che debba essere il modo di vita Taoista. Tali meticolose esplorazioni di antropologia culturale hanno un loro valore, ma io sono assai più interessato al come questi antichi scritti si ripercuotono nell'arpa del mio cervello, che, naturalmente, è stato accordato sulle note della cultura occidentale. Comunque io non disprezzerò affatto l'informazione precisa e descrittiva — la Lettera, ma sono ovviamente più interessato allo Spirito — il vero sperimentare e sentire di quell'atteggiamento di vita che è la conseguenza del Tao.

A.W.

PROLEGOMENA

Bibliografia

Onde evitare noiose note a piè di pagina, i riferimenti bibliografici a fonti occidentali sono indicati semplicemente come p. es. "H. A. Giles (1)" o "Wilhem (2)", in modo che con il nome ed il numero si potrà trovare nella Bibliografia una dettagliata identificazione delle opere consultate. C'è poi una bibliografia a parte per le fonti cinesi originali ed i riferimenti a queste sono stati messi in corsivo, come *Chuang-tzu* 12. Alle pagine 107-112, almune delle citazioni dalle fonti cinesi sono trascritte in calligrafia cinese.

Traduzione

Devo riconoscere a questo punto di non essere uno studioso ed un interprete della lingua cinese come Giles, Waley, Demiéville, Hurwitz, Bodde, Watson, o Needham, — per non parlare di maestri cinesi che scrivono in inglese come *Hu Shih* e *Lin Yutang*. Ciononostante ho la presunzione di credere di capire i principi fondamentali del Taoismo in modo più profondo di alcuni studiosi il cui interesse è ottusamente filologico. Quindi quando una traduzione è di qualcun altro essa viene identificata come p. es. "tr. Lin Yutang (1)". Quando ho fatto il raffronto tra diverse traduzioni di un passo ed ho dato l'espressione di come dovrebbe essere secondo il mio pensiero ciò viene reso come segue, p. es. "tr. Watson (1), mod. auct.". Quando è soltanto una mia traduzione è, "tr. auct.". Devo confessare un'inclinazione sentimentale per tutti quei latinismi, quali *ibid.*, [*sic.*], *q.v.*, *et seq.*, *e.g.*, che accorciano convenientemente i loro equivalenti espliciti: "dallo stesso lavoro", o "che, lo si creda o no, è proprio quanto dice", o "riferito alla fonte citata", o "e quanto segue", o "per esempio". In ogni caso si potranno trovare facilmente in qualunque buon dizionario.

Romanizzazione

Non esiste un modo completamente soddisfacente di romanizzare sia il cinese che il giapponese. La parola *Tao* verrà pronunciata appross-

simativamente "dao" a Pechino, "toi" a Canton, e "doo" a Tokio. Ma se io sostituissi una di queste tre a *Tao* (che, d'ora in poi verrà adottato nella lingua inglese non trascritto foneticamente), mi comporterei in modo veramente capriccioso e fuorviante nel contesto delle letterature inglese, americana, e gran parte di quelle europee riguardo alla Cina. Esiste inoltre la parola romanizzata *T'ao* (pronunciata a Pechino "tao") la quale, a seconda del tono adoperato nell'emettere la vocale ed il contesto nel quale viene usata, può significare il desiderio, la noncuranza, l'insolenza, il dubbio, lo spingere o lo spazzar via, inondare, guaina o faretra, spago o corda, ghiottoneria, pesca, sregolatezza, matrimonio, fuggire, un tipo speciale di tamburo a mano, piangere, strofinare, legare o intrecciare, un forno per ceramica, essere contento, punire o sterminare, un blocco di legno (ed anche uno stupido), grandi onde, ed impacchettare. Prima che voi condanniate di irrazionalità tutto ciò, pensate un po' alla quantità di significati che in inglese ha la parola "jack" — senza alcuna alterazione di tono per differenziarli. Inoltre, per quasi tutti i differenti significati del suono *T'ao* vi sono ideogrammi chiaramente differenti.

In tutto il mondo di lingua inglese la forma più usata per romanizzare il cinese è conosciuta come sistema Wade-Giles, che viene spiegato in una tavola alla fine di questa sezione (p. 18) poiché, malgrado i suoi difetti, verrà adoperata anche da me. Nessun parlante inglese non-iniziato potrebbe indovinare la corretta pronuncia, ed ho persino pensato che, in un allegramente malizioso stato mentale, i professori Wade e Giles lo abbiano inventato quasi per erigere una barriera tra la gente profana ed illetterata ed i veri studiosi. In alternativa vi sono goffaggini quali quelle inventate dal Reverendo professor James Legge — per esempio Kwang- $\mathfrak{Z}$ ze per Chuang-tzu — che richiedono una bizzarra sorgente di simboli, perciò se si decide di fare ricorso a lettere strane, tanto vale adoperare lo stesso cinese. Ho seriamente preso in considerazione la possibilità di adoperare la revisione del sistema Wade-Giles curata da Needham, la quale, ad esempio, sostituisce *Thao* a *T'ao* e *Chhang* a *Ch'ang*, ma non so quanto l'apostrofo sia meno nocivo, esteticamente della doppia *h* la quale, per di più, non rende pienamente la differenza: *Chang* viene pronunciato 'jang' e *Ch'ang* è pronunciato 'chang', con un suono della 'a' vicino alla 'u' dell'inglese 'jug.' Siamo nell'ambito della completa confusione! Nella Chinatown di San Francisco il *Feng* del Wade-Giles si rende con *Fung* (la stessa 'u' di 'jug') e *Wang* con *Wong*, cosicché non viene letto come 'Whang'. D'altra parte, un ristorante con l'insegna *Wooy Looy Gooey* viene chiamato (per far rima con 'boy') 'Woy Loy Goy'.

Il problema di romanizzare gli ideogrammi arrivò a livelli ancor più

comici, allorché, poco prima della seconda guerra mondiale, il governo giapponese provò ad autorizzare una nuova *romaiji* nella quale *Fuji* divenne *Huzi*, ed il principe Chichibu diventò il principe Titibu seguendo il principio che la romanizzazione del giapponese non avrebbe dovuto essere decisa unicamente per i parlanti inglese. Perciò i tedeschi avrebbero certamente fatto riferimento a quel nobile vulcano come "Ootzee", mentre gli inglesi ed americani avrebbero ridacchiato al riguardo del principe Tittyboo. Fortunatamente i giapponesi hanno lasciato perdere questa riforma mentre molti americani continuano a chiamare le città di Kyoto ed Hakone "Kigh-oat-oh" e "Hack-own". Dovreste vedere le complicazioni che sopravvengono quando si tenta di romanizzare anche lingue alfabetiche quali il tibetano o il sanscrito, che sembrano, dal nostro punto di vista, lingue specificamente destinate ad essere difficili. L'insieme degli studiosi ha fatto in modo che per parlarvi del Signore Krishna io debbo avere un tipografo che lo renda *Kṛṣṇa*; ma a chi tutto ciò dice qualcosa, a parte quelli che già lo conoscono? ¹

Come in alcuni tipi di economie il ricco continua ad arricchirsi mentre il povero si fa sempre più povero, allo stesso modo nelle discipline superspecialistiche della moderna scienza colui che è istruito impara sempre di più e l'ignorante si fa sempre più ignorante — cosicché le due classi potranno difficilmente parlarsi. Ho dedicato il mio lavoro al tentativo di colmare questo divario, e perciò adesso rivelerò al non-iniziato il sistema Wade-Giles per romanizzare il dialetto mandarino del cinese.

¹ Avrei anche potuto far uso dell'alfabeto alquanto grottesco dei Simboli fonetici internazionali (International Phonetic Symbols) come viene adottato dal Forrest (1) per rappresentare le parole cinesi, ma allora il lettore non abituato potrebbe cogliere soltanto l'ultimo senso di ciò. Il problema è veramente insolubile. Ricordo che da bambino mi sono messo a sedere e a scrivere tutto quel che sapevo in modo tale che fosse intelligibile a persone che fossero vissute migliaia d'anni prima. Tuttavia mi resi conto che dovevo innanzitutto stendere un prospetto della pronuncia delle lettere dell'alfabeto, per il cui scopo avrei dovuto far uso di quello stesso alfabeto!

PRONUNCIA DELLE PAROLE CINESI

- Consonanti** Aspirate: Si leggano *p'*, *t'*, *k'*, *ch'* e *ts'*, con una leggera aspirazione, come in *pane*, *tubo*, *cibo*, *carro*, *pazzo*.
- Non aspirate: Si leggano *p*, *t*, *k*, *ch* e *ts* (o *tz*), senza aspirazione, come in *bene*, *dado*, *ghiro*, *giro* e *zucchero*;
hs o *sh* come in *sciopero*
j è quasi come una *r* "non arrotondata", quindi *jen* è simile all'inglese *wren*
- Vocali** la stessa pronuncia italiana;
u come il tedesco *über*
- Dittonghi** la stessa pronuncia italiana tranne:
ou come nell'inglese *group*
ui come nell'inglese *sway* (666)
- Combinazioni** tutti i gruppi di lettere che terminano in *ng* si pronunciano con la nasalizzazione della *n*, più o meno come nel francese *maman*, mentre la *g* è muta.

Note storiche

Fino a tempi relativamente recenti si pensava generalmente che Lao-tzu fosse un individuo (altrimenti conosciuto come Lao Tan o Li Erh) che visse al tempo di Confucio (K'ung Fu-tzu), sarebbe a dire tra il VI ed il V secolo a.C., essendo le date corrispondenti alla vita di Confucio 552-479 a.C. Il nome di Lao-tzu significa Vecchio Ragazzo, e deriva dalla leggenda secondo la quale egli nacque con i capelli bianchi. Questo dato si basa su di un controverso passaggio dello storico Ssu-ma Ch'ien (145-79 a.C.), il quale riferisce che Lao-tzu era il conservatore della biblioteca reale nella capitale Lo-yang, dove Confucio lo andò a trovare nel 517 a.C.

Li (Lao-tzu) disse a K'ung (Confucio): Gli uomini dei quali tu parli sono morti, e le loro ossa si sono trasformate in polvere; sono soltanto le loro parole che sono rimaste. Inoltre, quando l'uomo superiore ne ha opportunità, egli sale in alto; ma quando il tempo gli è contrario, egli viene portato via dalla forza delle circostanze. Ho sentito dire che un buon mercante, anche se ha ricchi tesori immagazzinati al sicuro, appare come se fosse povero; e che l'uomo superiore, anche se la sua virtù è completa, si comporta come se dal di fuori fosse stupido. Metti via la tua aria fiera e i molti desideri, i tuoi modi insinuanti e desideri selvaggi. Essi non ti sono di alcun vantaggio; — questo è tutto quello che io ho da dirti.

Dopo l'incontro, si suppone che Confucio abbia detto:

Io so come gli uccelli possano volare, i pesci nuotare, gli animali correre. Ma quel che corre può essere preso in trappola, quel che nuota può esser preso all'amo, quel che vola può essere colpito da una freccia. Ma qui c'è il drago; — Io non posso dire come egli cavalchi il vento per mezzo delle nubi, e raggiunga il cielo. Oggi io ho visto Lao-tzu; e posso soltanto paragonarlo al drago.

A questo Ssu-ma Chien aggiunge:

Lao-tzu coltivò il Tao ed i suoi attributi, lo scopo principale dei suoi studi essendo come mantenere se stesso in armonia e rimanere sconosciuto. Egli continuò a risiedere nella capitale di Chou, ma, dopo molto tempo, vedendo la decadenza della dinastia, la lasciò e se ne andò via verso le porte della frontiera, dirigendosi

verso il regno del nord-ovest. Yin Hsi, il guardiano delle porte gli disse, "Tu sei sul punto di scomparire ai nostri occhi. Permettimi di insistere nel farti (prima) comporre un libro per me". Al che Lao-tzu scrisse un libro in due parti, esponendo il suo punto di vista sul Tao e i suoi attributi, in più di 5.000 caratteri. Poi se ne andò, e non si sa dove egli morì. Fu un uomo superiore, che amò mantenersi sconosciuto.²

Negli ultimi cinquant'anni, gli studiosi cinesi, giapponesi ed europei, attraverso una attenta critica al testo, sono più o meno giunti al consenso sul fatto che il libro *Lao-tzu*, il *(Tao Te Ching)*, è una compilazione fatta da più autori di detti taoisti a partire dal IV secolo a.C. all'epoca di Chuang-tzu, che, secondo Fung Yu-lan, deve essere vissuto circa tra il 369 ed il 286 a.C.³ Se consideriamo le opinioni confuse che sorgono dalla critica testuale del Nuovo Testamento, sorgono dubbi su quanto seriamente tale ridimensionamento della leggenda di Lao-tzu debba essere considerato. A partire dagli ultimi anni del XIX secolo, studiosi della tradizione occidentale, come anche numerosi cinesi e giapponesi, sembrano aver stabilito una corrente di costruttori di dubbi sulla storicità di figure 'leggendarie' del passato, soprattutto se questi sono di tipo religioso o spirituale. Ci vorranno anni per accertare se ciò sia uno stile o una moda della moderna cultura, o una ricerca onesta. Per compiacere i loro professori, molti brillanti laureati affettano uno scetticismo piccante ed un'aura di obiettività scientifica come protocollo nel presentare saggi accettabili. A causa di un simile modo di analizzare i testi con la lente di ingrandimento, qualche volta ci si chiede se i pedanti non dimentichino tratti che sono ovvii ad occhio nudo.

Secondo me, il *Tao Te Ching*, il "Libro della via e del suo potere", potrebbe chiaramente essere opera di una sola mano, tenendo conto di interpolazioni minori e di tutte le inconsistenze, reali ed apparenti, che si possono trovare nell'opera di quasi tutti i filosofi. Il suo stile laconico, aforistico ed enigmatico è costante in tutto il libro, così come l'autentico ritmo dell'argomento: "Il Tao è così e così, e perciò il saggio dovrebbe comportarsi in questo e quest'altro modo". Invece lo stile dell'opera di *Chuang-tzu* è completamente differente: discorsivo, argomentativo, narrativo, e pieno di spirito al punto da provocare grandi risate, cosicché il giudizio estetico dei due libri richiama due personalità differenti ma notevoli. Al punto in cui stanno le cose,

io non credo che noi conosciamo, riguardo alla storia ed alla letteratura della Cina antica, tanto da poter formulare un giudizio sicuro, che forse non sarà mai possibile formulare.

Tuttavia, la datazione di Chuang-tzu (o Chuang-chou) non ha mai dato luogo a molte discussioni, trovandosi a grandi linee d'accordo sia gli studiosi tradizionali che quelli moderni, sul IV secolo a.C. Egli è stato rapportato a Lao-tzu, come San Paolo a Gesù, sebbene vi sia la differenza che mentre San Paolo non cita mai le autentiche parole di Gesù, Chuang-tzu cita Lao-tzu. La traduzione del *Lao-tzu* fatta da Lin Yutang dissemina i vari capitoli con massicce porzioni del *Chuang-tzu* come commento, e tale tecnica funziona in modo ammirevole, cosicché si tende a vedere in Chuang-tzu uno sviluppo ed un'elaborazione dei pensieri essenziali di Lao-tzu.

H. G. Creel dice, "Il *Chuang-tzu* costituisce, a mio avviso, la più acuta opera filosofica che io conosca, in tutte le lingue".⁴ L'opinione di un siffatto studioso richiede rispetto. Allo stesso modo i letterati cinesi pensano che il suo stile letterario sia di qualità superba e debbono essere in molti quelli che, come me, apprezzano in Chuang-tzu uno dei pochi filosofi di tutti i tempi che non si prenda dolorosamente sul serio, ed i cui scritti siano tracciati con lo spirito di un carattere particolare.

Cioè, egli può ridere degli argomenti più profondi senza peraltro deriderli, ma, al contrario, presentarli nel modo più vero e profondo proprio perché comici. Il sorriso ed il misticismo, o la religione, troppo di rado vanno di pari passo. Questo stesso atteggiamento lo si può ritrovare, forse, come dovuto ai suoi legami con il Taoismo, nella letteratura del Buddismo Ch'an (Zen) così come nello stile personale di alcuni dei suoi attuali seguaci.

Esiste ancor meno sicurezza a proposito della datazione del libro intitolato *Lieh-tzu*. Sebbene venga assegnato dalla tradizione al III secolo a.C., esso mostra l'influenza di idee buddhiste, il che suggerirebbe una datazione più recente, verso il I o II secolo dell'era cristiana. *Lieh-tzu* è inoltre molto critico nei confronti di quello che Creel chiama "il taoismo Hsien", una forma distinta dal "taoismo contemplativo", il primo essendo una ricerca di immortalità e di poteri soprannaturali attraverso le pratiche ginnosofiche e yogiche che sembrano nate tra i taoisti nel II o I secolo a.C. Un *hsien* è un immortale — colui che ha purificato la propria carne dal decadimento attraverso speciali forme di respirazione, dieta, droghe, ed esercizi per preservare il seme paragonabili a quelli dello Yoga Tantrico. Quando la sua pelle diventa

² *Shih Chi*, trad. Legge (1), pp. 80-81.

³ Fung Yu-lan (2), p. 104. Per particolari più dettagliati sulle ricerche concernenti tali date, cfr. Creel (1), Cap. 1 e Cap. 4.

⁴ Creel (1), p. 55.

vecchia e rugosa, egli squama come un serpente per rivelare di nuovo un corpo pieno di gioventù.⁵

L'opera intitolata *Huai Nan Tzu*, che anch'essa prende forma col taoismo Hsien, fu scritta con il patrocinio del principe di Huai Nan, un parente e vassallo dell'imperatore Wu chiamato Liu An, e si può tranquillamente datare verso il 120 a.C. Di questa Creel dice:

Il libro scritto sotto il suo patronato da vari studiosi, chiamato *Huai Nan Tzu*, è eclettico ma di tono eminentemente taoista. Contiene un buon numero di citazioni di tecniche per raggiungere l'immortalità ma, io credo, mai le raccomanda. Al contrario, insiste ripetutamente che morte e vita sono esattamente la stessa cosa, e non se ne deve aver paura, né si debbono ricercare. Prende in giro il controllo del respiro e la ginnastica, che sono destinati a perpetuare il corpo ma che in realtà confondono la mente.⁶

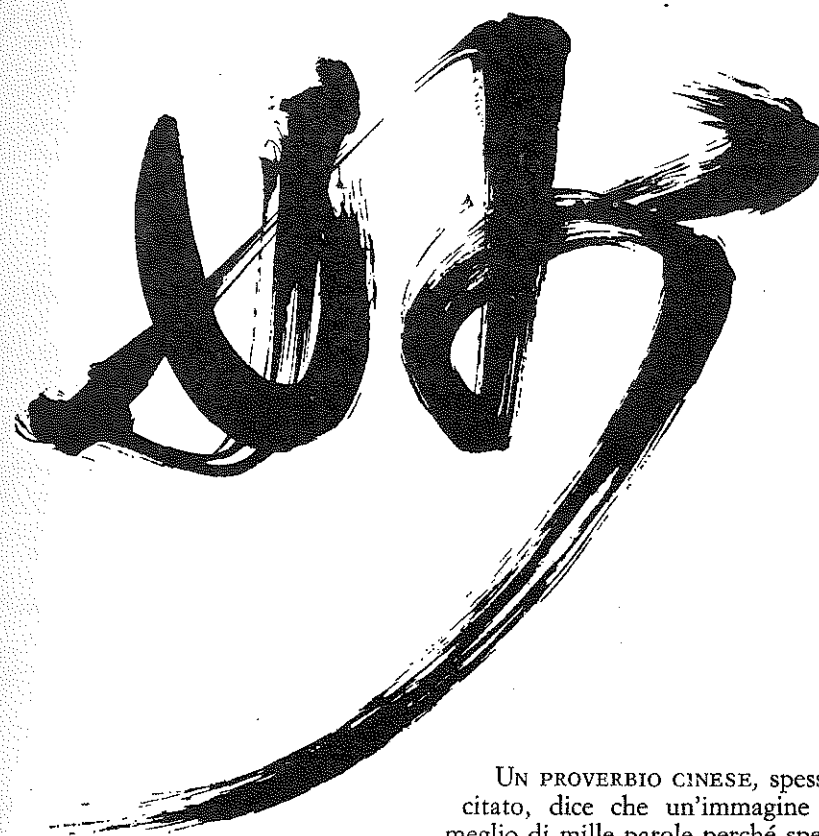
Il nocciolo di questo libro è il taoismo contemplativo anziché il taoismo Hsien. Non ne so abbastanza del secondo per poterlo spiegare in modo coerente o darne un giudizio esauriente. Il mio interesse, comunque, risiede in quello che i buddhisti chiamano la Vita della Sapienza (*prajna*) piuttosto che nella Via dei Poteri (*siddhi*), poiché l' indefinito allargamento dei nostri poteri e tecniche sembra alla fine quasi un correr dietro ad un miraggio. Colui che è immortale ed ha il controllo di tutto quel che gli accade mi sembra autocondannato alla noia eterna, perché vive in un mondo senza mistero e sorpresa.

Il Tao: la via dell'acqua che scorre

⁵ Cfr. Needham (1), vol. 2, p. 422 e illustr. Sebbene l'idea sia qui connessa con il principio buddhista della trasformazione (*nirmana* o *bua*) non trovo l'immagine del cambiamento della pelle nella iconografia indiana o tibetana, che perciò sembra derivare dal Taoismo Hsien.

⁶ Creel (1), p. 19.

1. La lingua cinese scritta



UN PROVERBIO CINESE, spesso citato, dice che un'immagine è meglio di mille parole perché spesso è più facile mostrare che parlare. Come tutti sanno, la scrittura cinese è unica per il fatto che non adopera alcun alfabeto, ma piuttosto caratteri o ideogrammi che originariamente erano immagini o segni convenzionali. Nel corso dei secoli i

pittogrammi graffiati su ossa o bambù divennero figure fatte col pennello su seta o su carta, poche delle quali hanno ancora somiglianza riconoscibile con le loro forme primitive o con ciò che esse sono usate ad indicare, e sono aumentate considerevolmente di numero e di grado di astrazione.

La maggior parte degli occidentali — ed invero la maggior parte dei popoli che usano una lingua alfabetica — come pure alcuni cinesi, hanno l'impressione che una tale forma di scrittura sia inverosimilmente complessa ed inefficiente. Negli ultimi anni si è parlato molto di una "razionalizzazione" del cinese attraverso l'introduzione di un alfabeto simile, forse, ai giapponesi *hiragana* e *katakana*.¹ Ma questo credo sarebbe un disastro.

Non ci rendiamo forse conto dell'estensione con la quale i popoli che usano una lingua alfabetica stanno attualmente adoperando gli ideogrammi. Aeroporti internazionali ed autostrade abbondano di questi poiché il loro significato è immediatamente chiaro, quale che sia la lingua di ciascuno. La tavola 1 è una lista parziale di tali simboli, mentre la tavola 2 suggerisce il modo in cui essi possono essere adoperati nel costruire una frase. Diamo libero corso all'immaginazione e diventa ovvio che un ricco linguaggio visivo potrebbe svilupparsi da queste immagini e, con poca difficoltà, potrebbe essere comprensibile a quasi ognuno di noi senza la necessità di imparare una nuova lingua parlata. Lo si pronunciarebbe ciascuno nella propria lingua. Tuttavia ci vorrebbe un lungo periodo di tempo prima che questa lingua sviluppasse una letteratura, e crescesse al punto tale da poter esprimere sottili sfumature di pensiero e di sentimento. I cervelli elettronici, comunque, se ne impadronirebbero con facilità e, come è dimostrato dalla tavola 2, tali ideogrammi potrebbero comunicare complesse relazioni o configurazioni (*Gestalten*) assai più rapidamente che non le lunghe e ben ordinate frasi alfabetiche. Infatti l'ideogramma dà una maggiore informazione fin dal primo sguardo, e in minor spazio di quanto venga dato dalla forma di scrivere lineare ed alfabetica, la quale deve inoltre essere pronunciata per essere comprensibile. Forse che non c'è un qualche rapporto tra la quantità di tempo che occorre adesso per "completare" un'educazione ed i chilometri di stampa che gli occhi debbono scorrere?

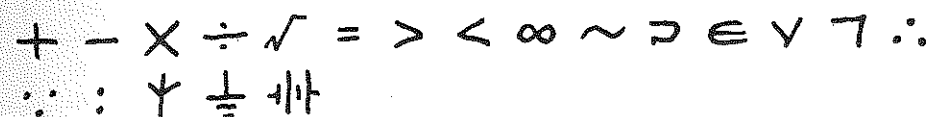
¹ Questi sono caratteri molto semplificati, il primo in corsivo, il secondo tipo manoscritto, adoperati per designare le sillabe nel giapponese parlato. Il giapponese scritto combina questi alfabeti con gli ideogrammi cinesi (*kanji*) cosicché, tra l'altro, i verbi possono essere coniugati e le parole declinate. Io penso tuttavia che si può essere d'accordo nel dire che la maggior parte degli occidentali trovano assai più difficile leggere il giapponese che non il cinese. Bisogna parlare giapponese prima di leggerlo.

Tavola 1. SELEZIONE DI IDEOGRAMMI OCCIDENTALI

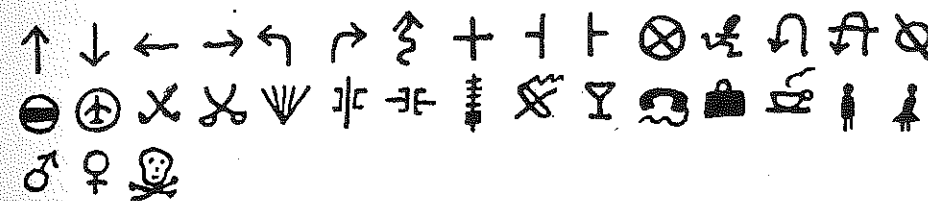
Astronomici, astrologici e meteorologici:



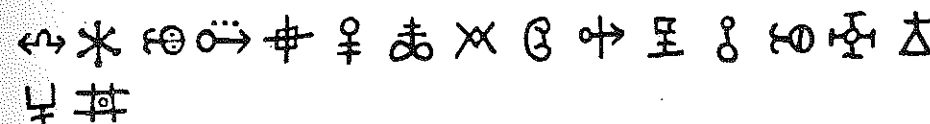
Matematici ed elettronici:



Direzionali, cartografici e di avvertimento:



Chimici (arcaici):



Religiosi e politici:



Vari (dal significato chiaro):



Tavola 2. IDEOGRAMMI OCCIDENTALI USATI COME LINGUAGGIO

Questo semplice racconto non ha bisogno di una traduzione

♂ ♀ ♂ ♀ ↑ 👁 ♀ ♀ 😊 👁 ♂ ♂ 😊 + ♀
 😊 ♂ + ♀ → ♀ ♂ ♂ ♂ ♀ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂
 ♂ ♀ 😊 ♂ 👁 ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂ ♂

Esempi di composti:

 Patriarcato	 Matriarcato	 Uguaglianza tra i sessi	 Unisex
 Gioia di vivere	 Paura di morire	 Amore Eterno	 Crociata
 Gente in pace	 Mistura	 Fertile	 Pilota aereo
 Giornata limpida, vento da sudovest		 Forte pioggia, vento da ovest pericolo di inondazione	

Difatti l'universo naturale non è un sistema lineare. Esso comprende un'infinità di variabili che interagiscono simultaneamente, cosicché ci vorrebbero incalcolabili eoni anche per tradurre un istante di tale operazione in un linguaggio lineare, alfabetico. Lasciamo in pace l'universo! Prendiamo soltanto il pianeta Terra, o persino quello che succede in un piccolo stagno, o per un tale argomento, nella struttura dell'atomo. È questo il punto in cui i problemi linguistici si riportano alla filosofia taoista, per cui il libro *Lao-tzu* incomincia col dire che il Tao che può essere detto non è l'eterno (o regolare) Tao. Tuttavia continua col mostrare che esiste una qualche altra via per comprendere

e seguire il processo della natura che non sia il tradurlo in parole. Dopo tutto, il cervello, l'autentico organo dell'intelligenza, sfida le descrizioni per mezzo della parola anche dei più grandi neurologhi. Ed è perciò che un linguaggio ideografico è un po' più vicino alla natura di quanto lo sia un linguaggio più strettamente lineare ed alfabetico. In ogni momento la natura è simultaneità di modelli. Un linguaggio ideografico è una serie di modelli, e per questa ragione è ancora lineare — ma non tanto lineare quanto un linguaggio alfabetico.

Questo punto critico — che i nostri organismi hanno modi di comprensione intelligenti al di là delle parole e dell'attenzione conscia, modi che possono portare con sé un numero sconosciuto di variabili allo stesso tempo — verrà discusso più avanti. Basterà dire adesso che l'organizzazione e la regolazione di migliaia di processi corporei attraverso il sistema nervoso dovrebbe avvenire completamente al di là della capacità di un deliberato pensiero o pianificazione — per non parlare delle relazioni di questi processi con il mondo 'esterno'.

Ora, come ho detto, ci vorrebbero anni ed anni prima che un nuovo ed artificiale linguaggio ideografico sviluppasse una letteratura. Ma perché mettersi nei guai quando c'è il cinese già bello e pronto? Viene letto da 800 milioni di persone che lo pronunciano in almeno sette modi differenti, o dialetti, escluso il giapponese, i quali differiscono l'uno dall'altro assai più radicalmente che non l'inglese ufficiale dal *cockney* o dall'*argot* jazz di New Orleans. Per di più, ha mantenuto sostanzialmente la stessa forma per almeno 2.500 anni, cosicché chiunque parli oggi inglese ha molte più difficoltà nel capire Chaucer di quanto un cinese d'oggi nel dar senso a Confucio. In una qualche misura l'inglese — una lingua incredibilmente complessa ed idiomatica — è diventata la principale lingua internazionale, mentre lo spagnolo sarebbe stato più semplice. Non è forse possibile che una seconda lingua mondiale, nella forma scritta, sia il cinese?

Tutto ciò è senza dubbio tanto assurdo, come la maggioranza di noi può ben immaginare, per il nostro abituale sconvolgimento di fronte agli ideogrammi cinesi, cosa questa che è veramente un pregiudizio da ignoranti. Si pensa che gli ideogrammi siano strani, misteriosi, remoti e complicati come "il misterioso Oriente". Sebbene il dizionario di K'ang-hsi compilato nel 1716 d.C. comprenda circa 40.000 ideogrammi, una persona ragionevolmente istruita ne ha bisogno di circa 5.000, e un occidentale dello stesso livello di istruzione conosce, più o meno, altrettante parole della propria lingua. La difficoltà di riconoscere ed identificare gli ideogrammi è certamente non maggiore di quella che si incontra di fronte a modelli altrettanto complessi come i vari tipi di fiori, piante, farfalle, alberi, ed animali selvaggi.

In altre parole, il cinese è più semplice di quanto sembri e, in ge-

nerale, si può sia leggere che scrivere assai più rapidamente dell'inglese. L'inglese MAN (uomo) richiede dieci tratti della penna mentre il cinese *jen* 人 ne richiede soltanto due. TREE (albero) ne richiede tredici, ma *mu* 木 soltanto quattro. WATER (acqua) richiede sedici tratti, mentre *shui* 水 soltanto cinque. MOUNTAIN (montagna) ne richiede diciotto mentre *shan* 山 tre. Anche quando arriviamo alle vere complicazioni, CONTEMPLATION (contemplazione) ha ventotto tratti, mentre *kuan* 觀 ne ha venticinque. Le maiuscole sono gli equivalenti esatti di questi ideogrammi, come è stato mostrato, e sebbene la nostra scrittura corrente vada più in fretta, non è niente al confronto dell'equivalente cinese. Paragoniamo *nothing* (niente) con *wu* 无.

Per semplificare ulteriormente le cose, i cinesi non fanno rigide distinzioni tra parti del discorso. Sostantivi e verbi sono spesso intercambiabili, e possono anche svolgere la funzione di aggettivi o di avverbi. Quando vengono impiegati come sostantivi non richiedono il rituale fastidio del genere, con il quale gli aggettivi devono concordare, e neppure si declinano, e quando vengono usati come verbi non sono coniugati. Quando è necessario, alcuni singoli ideogrammi sono adoperati per mostrare se la situazione è passata, presente o futura. Non esiste confusione con i vari, *is*, *was*, *were*, e *will be* e molto meno con *sono*, *sei*, *è*, *siamo*, *siete*, *sono*, *fui*, *fummo*, *sarei*, *sia*, come forme del verbo *essere*, 'to be'. Quando viene tradotto letteralmente in inglese o in italiano, il cinese suona quasi come un telegramma:

上德不德是以不有德

Superiore virtù non virtù è il suo essere virtù.

Frase che noi dobbiamo elaborare in: "La virtù superiore è non intenzionalmente virtuosa, ed è proprio per questo che è virtù"; ma il cinese è molto più pieno di emozione e "fa pensare".

Da quanto abbiamo visto può sembrare difficile essere precisi in cinese, o fare quelle distinzioni chiare che sono necessarie per una analisi scientifica. D'altra parte, comunque, il cinese ha il peculiare vantaggio di riuscire a dire molte cose allo stesso tempo e significarle tutte, ragion per cui vi sono state almeno settanta traduzioni in inglese del Lao-tzu. D'altro canto, il cinese adotta per la precisione paro-

Tavola 3. EVOLUZIONE DELLA SCRITTURA CINESE

Prima colonna: Scrittura Arcaica. Seconda colonna: Stile da piccolo sigillo. Terza colonna: Classico e Moderno, basato sull'uso del pennello.

日	日	Sole
月	月	Luna
人	人	Uomo, essere umano
羊	羊	Pecora
山	山	Montagna
入	入	Entrare (punta di freccia)
中	中	Mezzo (albero della nave con pennoni)
至	至	Arrivare a (freccia che colpisce il bersaglio)
春	春	Primavera (piante incerte che hanno ancora bisogno del sostegno di una canna)
雨	雨	Pioggia
行	行	Muoversi (incrocio)
易	易	Cambiare (camaleonte o lucertola)
元	元	Origine, primo (profilo umano con l'accento posto sulla testa)
生	生	Nascita, venire ad essere (piante che crescono)
少	少	Piccolo (quattro grani)
男	男	Maschio (arare e coltivare)
土	土	Terra (Totem fallico)
德	德	Virtù, potere, <i>mana</i> (abbreviazione del segno di incrocio, "muovere" più l'occhio ed il cuore, o "il vedere" e "il pensare-sentire")

le composte. Perciò *sheng* 生 che significa, tra le altre cose, "nascere" può essere specificato come 生產 parto, 生(出)世 venire al mondo, 生下 o 生義 養 generato, il secondo significando anche portare su; ed ancora si fa la distinzione tra 胎生 nascita dal ventre e 卵生 nascita da un uovo e 化生 nascita da una trasformazione, come le farfalle.

Una parte importante della grammatica cinese è costituita dall'ordine delle parole. Sebbene questo sia per molti casi vicino all'inglese e, ad esempio, non metta il verbo alla fine della frase come il latino o il tedesco, bisogna aver cura di distinguere tra 手背 il dorso della mano (o delle mani) e 背手 la mano (le mani) dietro il dorso, e mentre 皇上 è l'Imperatore, 上皇 è il padre o l'Imperatore defunto. Non è poi così diverso come principio dal $\longrightarrow \uparrow$ girare a destra e poi andare dritto, e dal $\uparrow \longrightarrow$ andare dritto e poi girare a destra.

Per molto tempo mi sono battuto a favore dell'insegnamento del cinese nelle scuole medie, non soltanto perché dobbiamo inevitabilmente imparare il modo per comunicare con i cinesi stessi, ma perché, di tutte le culture superiori, quella dei cinesi è la più differente dalla nostra nel modo di pensare. Ogni cultura si basa su assunti dati per certi come esplicitamente consci, ed è soltanto quando ci mettiamo a studiare culture e lingue molto diverse dalla nostra che noi diveniamo consapevoli di esse. Le lingue europee comuni (Standard Average European SAE), per esempio, comportano frasi strutturate in modo tale che il verbo (evento) deve essere posto in azione dal sostantivo (cosa) — ponendo così un problema metafisico e complicato, e probabilmente senza significato, come quello della relazione della mente col corpo. Non possiamo parlare del 'conoscere' senza assumere che vi è un qualche 'chi' o 'che cosa' che conosce, non rendendoci conto che tutto ciò non è nient'altro che una convenzione grammaticale. La supposizione che il conoscere richieda un conoscitore è basata su una regola linguistica e non esistenziale, come diventa chiaro quando consideriamo che il piovere non ha bisogno di un 'piovitore' e l'annuvolarsi non ha bisogno di un 'annuvolatore'. Perciò quando un cinese riceve un invito formale, egli potrà forse rispondere con la parola 'sapere', per indicare che egli è consapevole dell'avvenimento e verrà o no.²

² Lin Yu-tang (1), p. 164.

Consideriamo, ancora, lo stupefacente esperimento di Rozin, Poritsky e Sotsky della University of Pennsylvania, che scoprirono che ai bambini di seconda elementare che erano indietro nella lettura si poteva facilmente insegnare a leggere il cinese, e a costruire semplici frasi nello spazio di quattro settimane.³ Non so se qualcuno abbia già studiato un simile metodo con i bambini sordi, ma appare chiaro che un linguaggio ideografico potrebbe essere il loro mezzo ideale per una comunicazione scritta. Si nota spesso il fatto che sia i cinesi che i giapponesi durante la conversazione disegneranno ideogrammi nell'aria o sulla tavola con le dita per chiarire le ambiguità o l'incertezza del linguaggio parlato. (È un bel gioco di prestigio disegnare gli ideogrammi di dietro o su e giù a beneficio della persona che vi sta di fronte!).

Si dice a volte che la scrittura cinese (come la pittura) comprende un 'alfabeto' nel senso che possiede un numero limitato di componenti-tipo.⁴ Si dice, e non è molto giusto, che l'ideogramma *yung*, 'eterno', contiene tutti i tratti di base adoperati nella scrittura cinese, anche se io non riesco a vedere come includa il fondamentale 'tratto-osso' $\neg$ o formazioni come $\neg$ $\neg$ $\neg$ $\neg$ $\neg$. Non appena ci si abitua

ai tratti semplici ed alle forme composte degli ideogrammi, essi sono assai più facilmente riconoscibili e memorizzabili, ancor prima di conoscere il loro significato nella nostra lingua. Leggere il cinese è fondamentalmente quello che i tecnici delle comunicazioni chiamano "modello di riconoscimento" — una funzione della mente che è, fino ad ora, solo rudimentalmente posseduta dal cervello elettronico, poiché è una funzione non lineare. La mente riconosce immediatamente che

A a A a A a così come $\neg$ $\neg$ $\neg$ $\neg$ $\neg$ sono tutte la stessa lettera, ma ancora oggi (1973) il cervello elettronico ha difficoltà con esse. Tuttavia non sembra affatto inconcepibile che un computer possa assorbire il *k'ai-shu*, che è lo stile formale e rigido della stampa cinese, e così cominciare ad avvicinarsi ad un metodo di pensiero non lineare.

L'idea della non-linearità è sconosciuta a molta gente, perciò mi

³ Rozin, Poritsky e Sotsky (1), pp. 1264-67.

⁴ Al di là dei tratti (di pennello) di base, vi sono componenti leggermente più complessi, più o meno equivalenti alle forme più semplici dei 214 'radicali' per mezzo dei quali gli ideogrammi vengono classificati nei dizionari. Mi sembra che fino ad ora il dizionario per principianti più adatto ed ordinato in modo razionale sia quello di Arthur Rose-Innes (1), anche se le pronunce date sono quelle giapponesi. Per l'uso in pittura di un simile principio, cfr. Mai-mai Sze (1), vol. 2 la sezione intitolata "Il giardino del seme di mostarda". Cfr. anche Chiang Yee (1), *Chinese Calligraphy*.

sembra il caso di spiegarla con maggiori particolari. Un bravo organista, usando le proprie dita ed i due piedi, potrebbe — suonando l'organo — far andare insieme dodici melodie, sebbene, a meno che non fosse molto abile con i piedi, esse debbano essere tutte dello stesso ritmo. Ma potrebbe sicuramente rendere una fuga in sei parti — quattro con le mani e due con i piedi — e nel linguaggio matematico e scientifico ognuna di queste parti si chiamerebbe una variabile. L'azione di ogni organo del corpo è anch'essa una variabile — come è, anche, in questo contesto, la temperatura, la composizione dell'atmosfera, l'ambiente batterico, la lunghezza d'onda delle differenti forme di radiazione, ed il campo gravitazionale. Ma non abbiamo idea di quante variabili si possano distinguere in una data situazione naturale. Una variabile è un processo (p. es. la melodia, il battito, la vibrazione) che può essere isolato, identificato, misurato dall'attenzione cosciente.

Il problema di districarsi con le variabili è duplice. Primo: come riconosciamo ed identifichiamo una variabile o un processo? Per esempio, possiamo noi pensare il cuore come qualcosa di separato dalle vene o i rami dal tronco? Quali sono le esatte delineazioni che distinguono il processo dell'ape dal processo del fiore? Queste distinzioni sono sempre qualcosa di arbitrario e convenzionale, anche quando vengono descritte con un linguaggio molto preciso, per il fatto che le distinzioni risiedono più nel linguaggio che non in quel che descrive. Secondo: non esiste un limite conosciuto al numero di variabili che possono avere a che fare con un qualunque avvenimento naturale o fisico — come lo schiudersi di un uovo. Il guscio di una conchiglia è duro e definito, ma quando cominciamo a pensare a questo, ci trascina in considerazioni di biologia molecolare, clima, fisica nucleare, tecnica di allevamento, sessuologia ornitologica, e così via fino a quando ci rendiamo conto che questo "singolo evento" dovrebbe — se noi ne fossimo in grado — venir considerato in relazione con tutto l'universo. Tuttavia, l'attenzione cosciente che si basa sugli strumenti delle parole espresse attraverso linee, o numeri in fila, è in grado di mantenere tracce simultanee soltanto di qualcuna delle variabili che vengono isolate e descritte da quegli strumenti. Dal punto di vista di una descrizione lineare, vi sono veramente troppe cose che avvengono nello stesso momento. Ci convinciamo allora che ci stiamo occupando di qualche cosa che è veramente importante e piena di significato, quasi come un direttore di giornale che sceglie 'le notizie' fra una infinità di avvenimenti.

L'orecchio non può distinguere allo stesso tempo tante variabili quante l'occhio, perché il suono è una vibrazione più lenta della luce. La scrittura alfabetica è una rappresentazione del suono, mentre

l'ideogramma rappresenta la vista; ancora di più, rappresenta il mondo direttamente — poiché non è il segno di un suono che è il nome di una cosa. Come avviene per i nomi, il suono 'uccello' non ha niente in esso che ci richiami un uccello, e per una qualche ragione ci stupirebbe come qualcosa di infantile il sostituire nomi più diretti come cip, cip, quack, o pio pio.

A parte tutti i vantaggi utilitaristici dell'ideogramma, c'è anche la sua bellezza formale. E ciò non semplicemente perché, ai nostri occhi, è esotico e incomprensibile. Nessun altro più degli stessi cinesi e giapponesi apprezza la bellezza di questa scrittura, anche se possiamo supporre che la loro familiarità con essa avrebbe potuto renderli indifferenti a tutto ciò che non ne è il significato. Al contrario: la pratica della calligrafia viene considerata in Estremo Oriente alla stregua di un'arte, insieme con la pittura e la scultura. Un rotolo scritto, appeso in un'alcova, si può senza dubbio paragonare a qualche ammonizione della Bibbia, stampata in lettere gotiche, incorniciata ed appesa alla parete. L'importanza dell'ultima risiede nel messaggio, mentre l'importanza della prima risiede nella sua bellezza visiva e nella sua espressione del carattere dello scrittore.

Per molti anni mi sono esercitato nella calligrafia cinese, ma non sono ancora un esperto in quest'arte, che si potrebbe descrivere come una danza col pennello e l'inchiostro su carta assorbente. Per il fatto che l'inchiostro è soprattutto acqua, la calligrafia cinese — nel suo controllare lo scorrere dell'acqua con il pennello leggero in quanto distinto dalla penna dura — richiede che si segua la corrente. Se si esita, trattenendo il pennello per troppo tempo in un punto, o se si va troppo in fretta, o si cerca di correggere ciò che si è già scritto, i difetti sono troppo evidenti. Ma se si scrive bene si ha allo stesso tempo la sensazione che il lavoro stia avvenendo di per sé, che il pennello stia scrivendo tutto per conto suo — come un fiume, seguendo la linea della minor resistenza, compie eleganti curve. La bellezza della calligrafia cinese è perciò la stessa bellezza che noi possiamo riconoscere nel muoversi dell'acqua, nella schiuma, negli spruzzi, nei vortici, nelle onde, così come nelle nubi, nelle fiamme e nell'ondeggiare del fumo alla luce del sole. I cinesi chiamano questo tipo di bellezza il *seguire del li*, un ideogramma che originariamente si riferiva alle venature della giada e del legno, che Needham traduce in 'modello organico', anche se è assai più generalmente inteso come la 'ragione' o il 'principio' delle cose. *Li* costituisce il modello di comportamento che viene fuori quando si è in accordo con il Tao, la corrente della natura. I modelli dell'aria in movimento sono dello stesso genere, ed è per questo che l'idea cinese di eleganza viene espressa con *feng-liu*, lo scorrere del vento.

Orbene, questo andare con il vento o la corrente, più il modello dell'intelligenza dell'organismo umano, forma la totalità dell'arte di navigare — di mantenere il vento nelle proprie vele mentre si sta andando nella direzione contraria. Buckminster Fuller ha espresso la opinione che i primi grandi tecnologi siano stati i marinai, studiando le stelle per la navigazione, rendendosi conto che la terra è un globo, inventando gli argani per issare le vele (quindi le gru), e comprendendo i rudimenti della meteorologia. Allo stesso modo Thor Heyerdahl (1) nella sua spedizione col Kon-Tiki ricostruì la più primitiva zattera a vela per vedere dove i venti e le correnti del Pacifico lo avrebbero portato dal Perù, e fu sorpreso dallo scoprire come il suo atto di fiducia fosse onorato dalla cooperazione della natura. Seguendo la stessa linea di pensiero: proprio perché è più intelligente andare a vela che remare, la nostra tecnologia è certamente più esperta nell'usare le correnti, i fiumi e il sole come energia piuttosto che i combustibili fossili ed il capriccioso potere della fissione nucleare.

Proprio perché la scrittura cinese è almeno di un gradino più vicina alla natura della nostra, l'antica filosofia del Tao segue in modo abile ed intelligente il corso, la corrente e le venature dei fenomeni naturali — considerando la vita umana come una integrale caratteristica del processo del mondo, e non come qualcosa di alieno ed opposto ad esso. Guardando a questa filosofia con le necessità ed i problemi della moderna civilizzazione nella mente, essa suggerisce un atteggiamento nei confronti del mondo che deve sottendere tutti i nostri sforzi per raggiungere una tecnologia ecologica. Infatti lo sviluppo di una tale tecnologia non riguarda solamente le tecniche stesse, ma anche l'atteggiamento psicologico del tecnico.

Fino ad oggi, la scienza occidentale ha posto l'accento sull'atteggiamento di oggettività — un freddo, calcolatore e distaccato atteggiamento per mezzo del quale appare che i fenomeni naturali, incluso l'organismo umano, non sono altro che meccanismi. Ma, come implica la parola stessa, un universo di meri oggetti è obiettabile. Ci sentiamo giustificati nello sfruttarlo crudelmente, ma adesso stiamo tardivamente scoprendo che il maltrattamento dell'ambiente costituisce un danno per noi stessi — per la semplice ragione che soggetto ed oggetto non possono essere separati, e che noi con quanto ci circonda siamo il processo di una sfera unificata, che è quello che i cinesi chiamano Tao. Nei tempi lunghi, noi semplicemente non abbiamo altra alternativa che lavorare per questo processo con atteggiamenti e metodi che possano essere tecnicamente effettivi come il *judo*, il "Tao gentile", il suo corrispondente in atletica. Come gli uomini devono fare il gioco di

fidarsi l'uno dell'altro per avere un qualche genere di comunità ad essi funzionale, anche noi dobbiamo correre il rischio di mollare le nostre vele ai venti della natura. Perché noi 'stessi' siamo inseparabili da questo genere di universo, e non esiste un altro posto dove stare.

2. La polarità Yin-Yang



È PROPRIO NELLE RADICI
del pensare e del sentire dei
cinesi, che risiede il principio della
polarità, principio che non si deve confondere
con le idee di opposizione o di conflitto. Nelle metafore
di altre culture, la luce è in guerra con
l'oscurità, la vita con la morte, il bene con il male, ed
positivo con il negativo, ed è per questo che

nella maggior parte del mondo si sviluppa una sorta di idealismo per coltivare il primo e disfarsi del secondo. Per il modo tradizionale del pensiero cinese, ciò costituisce una cosa incomprensibile, come la corrente elettrica senza entrambi i poli, quello positivo e quello negativo, perché la polarità è il principio per il quale $+$ e $-$, nord e sud, sono differenti aspetti di uno stesso sistema, e lo scomparire di uno dei due significherebbe lo scomparire dello stesso sistema.

Coloro che sono cresciuti nello spirito delle finalità cristiane o ebraiche trovano frustrante questo fatto perché sembra negare ogni possibilità di progresso, un ideale che scorre via dalla loro lineare visione del tempo e della storia (che è ben diversa da una visione ciclica). Ed invero, tutta l'opera della tecnologia occidentale consiste nel "rendere il mondo un posto migliore" — per aver piacere senza dolore, ricchezza senza povertà, e salute senza malattia. Tuttavia, come sta diventando sempre più chiaro, i nostri violenti sforzi per raggiungere questo ideale utilizzando armi come il DDT, la penicillina, l'energia nucleare, il trasporto meccanico, i cervelli elettronici, l'allevamento industriale, impedendo e reprimendo ognuno attraverso leggi per essere superficialmente "bravi e sani", stanno creando più problemi di quanti ne risolvano. Abbiamo posto delle interferenze in un complesso sistema di relazioni che non comprendiamo, e più lo studiamo nei particolari, più esso ci sfugge rivelandoci ancora più particolari da studiare. Come noi cerchiamo di comprendere e di controllare il mondo, esso corre via da noi. Invece di ostinarsi in questa situazione, un taoista si domanderebbe cosa vuol dire. Che cosa è che sempre si ritira quando viene inseguito? Risposta: noi stessi. Gli idealisti (nel senso morale del termine) considerano l'universo come qualcosa di differente e separato da se stessi — cioè un sistema di oggetti esterni che hanno bisogno di essere soggiogati. I taoisti vedono l'universo in quanto stessa cosa, o inseparabile da se stessi — ed è per questo che Lao-tzu può dire, "Senza lasciare la mia casa, io conosco tutto l'universo".¹ [112a] Il che implica che l'arte di vivere è una navigazione più che una guerra, per la quale è importante capire i venti, le maree, le correnti, le stagioni ed i principi della crescita e del decadimento, in modo che ogni azione possa far uso di questi elementi e non lottare contro di essi. In questo senso l'atteggiamento taoista non è opposto alla tecnologia in sé e per sé. Per la verità, gli scritti di Chuang-tzu sono pieni di riferimenti a capacità ed abilità raggiunte proprio at-

¹ Lao-tzu 47, trad. aut. Il numero tra parentesi si riferisce alla pagina in cui tale citazione è riprodotta nella calligrafia cinese. La lettera *a* identifica la citazione nella pagina. Una nota a p. 113 spiega l'ordine della calligrafia che appare da pag. 107 a 112.

traverso il principio di "seguire le inclinazioni". Ed allora il punto è che la tecnologia è distruttiva soltanto nelle mani di coloro che non si rendono conto che essi sono l'unico e lo stesso processo dell'universo. La nostra superspecializzazione nell'attenzione cosciente ed il nostro pensiero lineare ha lasciato nell'abbandono, o nell'ignoranza, i principi fondamentali ed i ritmi di questo processo, il cui principale è la polarità.

In cinese i due poli dell'energia cosmica sono *yang* (positivo) e *yin* (negativo), ed i loro segni convenzionali sono rispettivamente $—$ e $— —$. Gli ideogrammi indicano le parti al sole e all'ombra di una collina, *fou*, e sono associati con il maschile ed il femminile, il fermo e l'ondeggiante, il forte ed il debole, la luce ed il buio, il sorgere e il tramontare, cielo e terra; sono riconosciuti persino in cose di tutti i giorni come, nel cucinare, il piccante e il delicato. Quindi l'arte di vivere non è considerata come mantenimento dello *yang* e rifiuto dello *yin*, ma come un tenerli in equilibrio, poiché non può esserci l'uno senza l'altro. Quando li consideriamo come maschile e femminile, il riferimento non è tanto inteso come individui maschio e femmina quanto come caratteristiche che sono dominanti in uno dei due sessi ma non limitate in essi.

Naturalmente, il maschio ha il pene convesso e la femmina ha la vagina concava; e quantunque la gente abbia considerato il primo come possesso e la seconda come privazione (la "invidia del pene" di Freud), qualsiasi stupido sarebbe in grado di riconoscere che l'uno non potrebbe avere ciò che sta fuori senza ciò che sta dentro e che un rampante *membrum virile* non va bene senza un posto dove metterlo dentro e vice versa.* Ma l'individuo maschio non deve dimenticare la propria componente femmina, e nemmeno la femmina il maschio. Perciò Lao-tzu dice:

* Inoltre, anche la femmina ha una parte sessuale convessa — il clitoride — più piccola ma forse più potente nel piacere di quella del maschio (orgasmi più e più volte). Essa ha inoltre un seno convesso, paragonato con il piatto torace maschile. Essa è dotata, soprattutto, dell'apparato per portare in grembo i figli — invidiato da molti uomini al giorno d'oggi — e la sua bellezza è più sottile della boriosa opulenza che sprigiona il maschio di ogni specie. Gli uomini cinesi hanno sempre riconosciuto questo "equilibrio nel disequilibrio". E forse una delle ragioni della repressione universale della donna da parte del suo uomo.

Gli asterischi indicano le note aggiunte, redatte da Al Chung-liang Huang, il quale è dell'opinione che questi cambiamenti e queste estensioni sarebbero state fatte dallo stesso Alan Watts se, da vivo, avesse continuato a migliorare il manoscritto esistente. Tutti i commenti si basano su discussioni tra Al Huang ed Alan Watts nel corso della loro collaborazione nello scrivere questo libro. Alcuni sono adattati o presi direttamente dalle parole di amici che lessero il primo abbozzo di Alan e furono tanto gentili da farci conoscere i loro commenti.

Conoscendo il maschio ma mantenendo la femmina si diventa una sorgente universale. Diventando una sorgente universale, non si è separati dalla virtù eterna.² [112b]

Lo yang e lo yin sono principi, non uomini e donne, cosicché non ci può essere una vera relazione tra il maschio, duro di proposito e la femmina, di proposito morbida.

La chiave della relazione tra yang e yin viene chiamata *hsiang sheng*, sorgere reciproco o inseparabilità. Come Lao-tzu lo esprime:

Quando ognuno conosce la bellezza come bello, ecco che c'è già la bruttezza;

Quando ognuno conosce il bene come bontà, ecco che c'è già il male.

"Essere" e "non essere" sorgono simultaneamente;

Difficile e facile si realizzano reciprocamente;

Lungo e corto sono reciprocamente in contrasto;

Alto e basso sono reciprocamente opposti ...;

Prima e dopo sono in reciproca sequenza.³ [112c]

Essi sono perciò come le differenti, ma inseparabili, facce di una medaglia, i poli di un magnete, la pulsazione e l'intervallo in ogni vibrazione. Non esiste mai la possibilità ultima che uno dei due abbia la meglio sull'altro, per il fatto che essi sono assai più come due amanti abbracciati che non due contendenti in lotta.⁴ Tuttavia è difficile, nella nostra logica, vedere che l'essere e il non essere sono reciprocamente generativi e reciprocamente di sostegno, perché questo costituisce il grande ed immaginario terrore dell'uomo occidentale che il niente sarà la fine permanente dell'universo. Non afferriamo facilmente il fatto che il vuoto è creativo, e che l'essere viene dal non-essere come il suono dal silenzio e la luce dallo spazio.

Trenta raggi uniti al mozzo di una ruota;

È il buco del centro [lett. "dal loro non essere"] che rende ciò utile.

Modella l'argilla in un vaso;

È lo spazio all'interno che rende ciò utile.

Taglia porte e finestre per una stanza;

Sono i buchi che rendono ciò utile.

² Lao-tzu 28, trad. aut.

³ Lao-tzu 2, trad. aut.

⁴ È interessante a tal proposito rilevare che una comune espressione cinese per rapporto sessuale è *hua chen*, una battaglia fiorita, nella quale, naturalmente, non vi è desiderio in alcuna delle parti di annullare l'altra.

Perciò l'utile viene da quello che c'è;

L'inutile da quello che non c'è.⁵ [112d]

Non so se questo punto può veramente venire compreso nella nostra logica, ma trovo impossibile concepire una forma qualunque senza la componente dello spazio vuoto ad essa correlato. Noi ignoriamo lo spazio proprio perché è uniforme, come l'acqua per i pesci e l'aria per gli uccelli. È quasi impossibile dare descrizioni intelligibili di elementi e dimensioni che sono costanti in tutte le esperienze — come la coscienza, il tempo, il moto, o l'elettricità. Eppure l'elettricità è molto importante qui, avendo proprietà misurabili e controllabili. Ma il Professor Harold A. Wilson nella voce "Elettricità" nell'*Encyclopaedia Britannica* del 1947 dice:

Lo studio dell'elettricità al giorno d'oggi comprende un vasto rag-
gio di fenomeni, i quali tutti ci riportano alla fine ai concetti fon-
damentali del carico elettrico e dei campi elettrico e magnetico.
Tali concezioni sono a tutt'oggi definitive, non spiegate in altri
termini. In passato vi sono stati vari tentativi di spiegarli in ter-
mini di fluidi elettrici ed eterei con proprietà di corpi materiali
conosciute da noi attraverso lo studio della meccanica. Attualmente,
tuttavia, riconosciamo che il fenomeno dell'elettricità non può
essere spiegato in tal modo, e che la tendenza è nello *spiegare tutti
gli altri fenomeni in termini di elettricità, considerata questa co-
me cosa fondamentale*. La domanda "Che cos'è l'elettricità?", è
quindi essenzialmente senza risposta, se con questo si intende una
spiegazione della natura dell'elettricità in termini di corpi ma-
teriali.⁶

Questo, detto da uno scienziato, è metafisica pura. Cambiamo qual-
che parola e sarà San Tomaso d'Aquino che scrive di Dio.

Tuttavia, come io sento intuitivamente, lo 'spazio' e il 'vuoto' (*k'ung*) sono molto importanti qui, ed ogni bambino stuzzica il pro-
prio pensiero cercando di immaginare lo spazio che si espande sempre
più senza limiti. Questo spazio non è "il niente" come noi comune-
mente diciamo, poiché io non posso sfuggire dal senso che lo spazio
e la mia consapevolezza dell'universo siano la stessa cosa, e richiamo

⁵ Lao-tzu 11, trad. Gia-fu Feng (1), n.p., mod. aut.

⁶ EB (1947), vol. 8, p. 182. Il corsivo è mio. Questa è una reminiscenza del-
l'inizio di Lao-tzu "Il Tao che può essere spiegato non è l'eterno Tao", e che
poi va avanti e scrive tutto un libro su di esso; poiché l'articolo che segue questo
paragrafo è una discussione molto erudita sulle proprietà ed il comportamento di
questo sconosciuto "ultimo".

alla mente le parole del patriarca Ch'an (Zen) Hui-neng, che scriveva undici secoli dopo Lao-tzu:

La capacità della mente è ampia e vasta, come l'ampio cielo. Non startene a sedere con la mente fissa sulla vacuità. Se lo fai tu cadrà in un neutro genere di vuoto. La vacuità include il sole, la luna, le stelle, e i pianeti, la grande terra, montagne e fiumi, tutti gli alberi e le erbe, uomini cattivi e uomini buoni, cose cattive e cose buone, paradiso e inferno; sono tutti nel mezzo della vacuità. Anche la vacuità della natura umana è come questo.⁷

Quindi il principio *yin-yang* è che i qualche cosa ed i niente, i dentro e i fuori, i solidi e i vuoti così come gli svegli e gli addormentati e gli alternarsi di esistere e non esistere sono reciprocamente necessari. Come, si potrebbe chiedere, si può sapere che si è vivi senza esser prima stati morti? Come si può parlare di *è-ezza* se non nel contesto dell'apprendimento polare del vuoto?

Yang e *Yin* sono in un qualche modo paralleli alla visione della forma del (tardo) Buddhismo, *se*, e della vacuità, *k'ung* — di cui lo *Hridaya Sutra* dice "Ciò che è forma è proprio ciò che è vacuità, e ciò che è vacuità è proprio ciò che è forma". Questo apparente paradosso è ad un tempo intellegibile nei termini dell'idea di chiarezza, *ch'ing* per cui pensiamo alla chiarezza nello stesso tempo in cui pensiamo ad uno spazio lucente e senza ostacoli, e come forma articolata in tutti i suoi particolari — come quello che i fotografi, che usano obiettivi di precisione, chiamano "alta definizione" — e questo ci porta indietro a quel che Lao-tzu disse dell'utilità di porte e finestre. Attraverso il perfetto niente noi possiamo vedere il perfetto qualcosa. Proprio sulla stessa via, i filosofi della scuola Yin-Yang (III secolo a.C.) videro il positivo — e il negativo — come aspetti del *t'ai chi* il Grande Estremo, rappresentato inizialmente come un cerchio vuoto, come *wu chi*, sebbene *chi* sembri abbia avuto all'origine il significato di trave formante la cima del tetto, sotto la quale, naturalmente le due parti del soffitto, *yang* e *yin*, trovavano posto.

Il principio *yin-yang* non è, perciò, quello che noi ordinariamente chiameremmo un dualismo, ma piuttosto una dualità esplicita che esprime una implicita unità. I due principi sono, come ho proposto, non opposti come Ahura Mazda e Ahriman della religione Zoroastriana, ma in amore, ed è curioso il fatto che il loro emblema tradizionale è quella doppia elica che è allo stesso tempo il modello della comunicazione sessuale e delle galassie a spirale.

⁷ *Tan-ching* 24, trad. Yampolsky (1), p. 146.

Un *yin* e un *yang* è detto il Tao. L'unione appassionata di *yin* e *yang* così come la copula di marito e moglie costituisce il modello eterno dell'universo. Se il cielo e la terra non si fossero mescolati, da dove ogni cosa avrebbe potuto ricevere la vita?⁸

Il problema pratico della vita consisteva nel non farsi sfuggire di mano il controllo della loro lotta. Soltanto di recente i cinesi si sono trovati a proprio agio in un qualche tipo di utopia, ma ciò va inteso come una reazione necessaria ad anni ed anni di sfruttamento da parte degli stranieri, anarchia, e povertà estrema.* Tuttavia, nel IV secolo a.C. Chuang-tzu scriveva:

Perciò, coloro che dicono che essi avrebbero avuto ragione senza il suo corrispondente, il torto, o un buon governo senza il suo corrispondente, il malgoverno, non afferrano i grandi principi dell'universo, e neppure la natura di ogni creazione. Allo stesso modo si potrebbe parlare dell'esistenza del Cielo senza quella della Terra, o del principio negativo senza quello positivo; cosa che è ovviamente impossibile. Tuttavia la gente continua a discutere di ciò senza posa; tale gente deve essere o pazza o disonestà.⁹

Sia Lao-tzu (una volta, nel cap. 42) che Chuang-tzu (molte volte) menzionano la polarità *yin-yang*, ma non esiste riferimento all'*I Ching*, o *Libro dei mutamenti* nel quale le mutazioni e le combinazioni delle due forze (*liang yi*) vengono descritte nei particolari, nei termini dei sessantaquattro esagrammi delle linee *yin* e *yang*. Eppure l'*I Ching* sembra sia stato il più antico tra i classici cinesi, da datarsi addirittura al secondo o anche al terzo millennio a.C., così da mostrare il modello fondamentale del pensiero e della cultura cinese. Ma per il fatto che né Lao-tzu né Chuang-tzu lo menzionano, lo citano, e neppure adoperano la sua caratteristica terminologia, la vetusta antichità e l'autorità

⁸ *Ch'eng-tzu*, trad. Forke (1), p. 68, mod. aut. Cfr. anche le opere di Ch'eng Ming-tao o Ch'eng Yi-ch'uan in Graham (1).

* E, tornando indietro nella storia cinese, ci sono state una rivoluzione dopo l'altra, ognuna delle quali svoltò con uguale insistenza verso l'estremo opposto al governo precedente. In modo ciclico, dopo aver raggiunto un equilibrio, un nuovo equilibrio incomincia a montare, ed allora diventa necessaria una nuova rivoluzione. La maggior parte dei cinesi considerano il governo cinese del loro tempo come una fase della luna. Il nome del re o del governante può cambiare di volta in volta, ma il popolo cinese, l'essere umano e la sua natura, rimarrà lo stesso.

⁹ *Chuang-tzu* 17, tr. Lin Yu-tang (3), p. 51.

di questo testo debbono essere messe in discussione.¹⁰ D'altro canto, almeno dal III secolo a.C. i saggi cinesi hanno scritto commenti a questa opera in modo tale da permearla dei loro pensieri così da dargli una profondità filosofica. I lettori della traduzione fatta dal grande Wilhelm, e specialmente coloro che lo adoperano per la divinazione, dovrebbero essere consapevoli del fatto che egli ha inframmezzato le forme primitive del testo con passi tratti dalle "Ali" o Appendici, la maggior parte delle quali sono sicuramente più tarde del 250 a.C. In altre parole, la traduzione di Wilhelm ci offre una autentica immagine dello *I Ching* così come veniva inteso in Cina, in tempi relativamente moderni. Ma il mio dubbio è se nel V o nel IV secolo a.C. esso circolasse come saggezza popolare trasmessa oralmente, di antichità indeterminabile, paragonabile all'arte di leggere nelle foglie di tè o nelle linee del palmo della mano. Forse ci sono state delle versioni scritte di esso, ma queste erano probabilmente del tipo dell'*Almanacco dell'agricoltura* o di guide popolari per il significato dei sogni.

Quindi, l'*I Ching*, in quanto testo specifico, non sembra aver influenzato il taoismo fino ad un periodo posteriore ai tempi di Lao-tzu e Chuang-tzu. Nondimeno, esiste un elemento comune nella spiegazione razionale dell'*I Ching* e la primitiva filosofia taoista. In sintesi, questo elemento è il riconoscimento che gli opposti sono polari o interdipendenti, e che vi è qualcosa in noi — che Groddeck, Freud e Jung chiamano "l'Inconscio" — che forse può venir portato fuori da una saggezza più elevata di quella che può essere tracciata dalla logica. In termini più consoni ai nostri tempi potremmo dire che il labirinto del sistema nervoso può integrare più variabili che non il procedimento indagatore dell'attenzione conscia, sebbene questo modo di esporre l'argomento sia ancora una concessione agli assunti meccanicistici della scienza del XIX secolo. Comunque si fa uso di questo linguaggio soprattutto per essere in comunicazione con colleghi che non lo hanno ancora superato.

L'*I Ching* comporta un metodo per tirare a sorte a caso con bastoncini di achillea (millefoglie) o monete. I bastoncini o le monete vengono in tal modo tirati a sorte o gettate sei volte, con una domanda seriamente formulata nella mente. Ogni volta che si gettano i bastoncini o le monete ne risulta una linea *yin* — o *yang* — in modo da costruire dal basso in alto un'esagramma come, ad esempio:

¹⁰ Il riferimento al rispetto di Confucio per questo libro nei *Lun Yü* è di dubbia autenticità, poiché non vi è alcun riferimento a ciò nella versione di Lu degli *Analecta*. Cfr. Waley (1), p. 124 n.



L'esagramma si compone di due trigrammi: in questo caso, quello superiore significa fuoco e quello inferiore acqua, ed è l'ultimo dei sessantaquattro esagrammi. Rivolgendosi al testo, si legge:

IL GIUDIZIO

Prima il compimento: riuscita.
Ma la piccola volpe,
Quando ha quasi compiuto il trapasso,
Finisce con la coda nell'acqua,
Allora non vi è nulla che sia propizio.

L'IMMAGINE

Il fuoco è al di sopra dell'acqua:
L'immagine dello stato prima del compimento.
Così il nobile è prudente nel distinguere le cose,
Onde ciascuna vada al suo posto.¹¹

Il commento è invariabilmente oracolare, vago ed ambivalente, ma una persona che lo prenda sul serio lo adopererà come le macchie di Rorschach e vi proietterà, dal proprio 'inconscio', qualunque cosa egli voglia trovare in esso. Questa è sicuramente una via per lasciare se stesso pensare senza mantenere una stretta vigilanza sui propri pensieri, sia logici che morali. La stessa sorta di procedimento funziona nella interpretazione psicanalitica dei sogni e nella visione eidetica, attraverso la quale noi vediamo facce, forme ed immagini nelle venature del legno o del marmo, o nelle forme delle nuvole. In rapporto a questo vorrei citare alcuni aneddoti che riguardano i pittori Ch'an (Zen) del XIII secolo d.C.

¹¹ Wilhelm (1), p. 249.

Nell'anno 1215 circa, un prete Zen chiamato Mü Ch'i venne ad Hangchow, dove ricostruì un monastero in rovina. Con rapidi tocchi di pennello egli cercò, con innegabile successo, di catturare i momenti di esaltazione e di fermare le visioni fluttuanti che otteneva dal delirio del vino, l'incoscienza del tè o il vuoto della debolezza. Ch'en Jung, più o meno nello stesso periodo, era famoso per la semplicità della sua vita e la competenza con la quale portava a compimento i propri doveri di magistrato... Alla fine, egli fu ammirato per le sue abitudini di incallito ubriaccone. "Faceva le nubi spruzzando inchiostro nelle sue immagini. Per le nebbie sputava fuori acqua. Quando era nell'ebbrezza del vino, emetteva un grande grido e, afferrando il cappello, lo usava come pennello, imbrattando rozzamente il disegno; dopo di che finiva il proprio lavoro con un vero pennello". Uno dei primi pittori della setta, Wang Hsia, che visse nei primi anni del IX secolo, avrebbe fatto quando era ubriaco dei veri *tours de force*, arrivando persino a immergere la propria testa in un recipiente da inchiostro per lasciarsi poi cadere su un pezzo di seta sulla quale apparivano, come per incanto, laghi, alberi, e montagne incantate. Ma sembra che nessuno dei monaci abbia raggiunto l'emancipazione più di Ying Yü-chien, segretario del famoso tempio Ching-tzū ssii, il quale si sarebbe divertito come un gatto a imbrattare e lacerare i fogli.¹²

Le osservazioni riguardanti Ch'en Jung, in particolare, fanno pensare che questi signori, avendo imbrattato la seta con l'inchiostro, avrebbero contemplato la confusione fino a quando essi potessero elaborare la forma e l'abbozzo del paesaggio. Dopo di che essi avrebbero preso "un vero pennello" e con pochi tocchi avrebbero reso visibile a tutti la loro opera.

Casi di tale uso del in-, sub-, o superconscio creativo sono talmente numerosi tra pittori (incluso Leonardo), fisici, matematici, scrittori e musicisti che non c'è bisogno che ci dilunghiamo con altri esempi. Sono sicuro che gli oracoli dell'*I Ching* vengono impiegati nello stesso modo in cui quei pittori usavano gli schizzi dell'inchiostro — come forme da contemplarsi senza significato fino a quando il loro significato nascosto si rivelasse, in concordanza con le tendenze inconscie di ciascuno.¹³ Come avviene con l'astrologia, i rituali ed i calcoli della con-

¹² Duthuit (1), pp. 33-34.

¹³ Alcuni racconti dicono che gli esagrammi dello *I Ching* erano derivati dalle venature che apparivano quando il carapace della tartaruga era riscaldato, e questo fatto sosterrà sicuramente l'idea che un simile metodo era basato su qualcosa di simile alla visione eidetica.

sultazione dell'*I Ching* sono una sorta di scarabocchio che calma le ansie repressive della coscienza e che, con una certa fortuna, permette ad utili intuizioni di emergere dai più profondi centri * di ciascuno.

Il libro, quindi, non è completamente superstizioso. Consideriamo il fatto che quando siamo sul punto di prendere una decisione, di solito mettiamo insieme il maggior numero di informazioni possibili; ma spesso la cosa è così ambivalente che ci riduciamo a tirare in aria una moneta che possa dirci un "Sì" o un "No", "Fallo" oppure "Non lo fare". Non sarebbe forse meglio avere, per così dire, una moneta con sessantaquattro facce? L'esagramma disegnato sopra potrebbe stare a dire "No, sì, no; sì, no, sì". Si potrebbe ancora rilevare come curiosa caratteristica dell'*I Ching* il fatto che non esistono esagrammi nella loro serie ciclica assolutamente buoni o cattivi *.

Ciò potrebbe essere illustrato con la favola taoista di un contadino a cui era fuggito un cavallo. Quella sera i vicini si erano riuniti per commiserarlo per ciò che era considerato una malasorte. Egli disse: "Può darsi". Il giorno dopo il cavallo ritornò, ma portando con sé sei cavalli selvaggi, ed i vicini arrivarono acclamando una simile buona sorte. Egli disse: "Può darsi". E poi, il giorno dopo, suo figlio cercò di sellare e di montare uno dei cavalli selvaggi, ma fu disarcionato e si ruppe una gamba. Ancora i vicini vennero ad offrire la loro partecipazione affettuosa per la malasorte. Egli disse: "Può darsi". Il giorno dopo, gli ufficiali incaricati della coscrizione vennero al villaggio per scegliere i giovani da mandare sotto le armi, ma, a causa della gamba rotta il figlio del contadino non venne preso. Quando i vicini vennero per esprimere quanto fortunatamente fossero andate le cose egli disse ancora: "Può darsi".¹⁴

La visione *yin-yang* del mondo è serenamente ciclica. La fortuna e la sfortuna, la vita e la morte, sia su piccola che su larga scala, vanno e vengono continuamente senza un inizio ed una fine, e tutto il sistema viene protetto dalla monotonia per il fatto che, proprio nello stesso modo, il ricordare si alterna con il dimenticare. Questo è il Bene del

* Hokusai (1760-1829) uno dei grandi maestri Ukiyoe del Giappone, ebbe una volta commissione dall'imperatore di dipingere a corte. Innanzitutto egli immerse la zampa di un pollo nell'inchiostro azzurro e lo trascinò poi con cura su un lungo rolo di carta di riso. Poi immerse un'altra zampa di un altro pollo nell'inchiostro vermiglio e lasciò semplicemente che il pollo zampettasse liberamente sopra il rotolo. Fatto ciò, si inchinò profondamente al suo reale padrone e gli mostrò il dipinto "Foglie d'autunno che cadono nel fiume Yangtze".

* Per altre osservazioni utili sullo *I Ching*, come punto di partenza dal testo di base, si legga R.G.H. Siu, *The Man of Many Qualities* e Khig Alx Dhiegh, *The Eleventh Wing*.

¹⁴ Novella popolare, *Huai Nan Tzu* 18, p. 6a. Una versione di questo racconto, come riferito da Lieh-tzu compare in Lin Yutang (1), p. 160.

bene-e-male. Hasegawa Saburo, l'artista giapponese, mi disse che quando era a Pechino con gli invasori giapponesi nel 1936 egli avrebbe voluto osservare gli occhi della folla cinese — quella rassegnata, cinica, ed anche un po' divertita espressione che sembrava dicesse: "Abbiamo già visto i tuoi simili molte volte prima d'ora, ed anche tu te ne andrai via". Ed egli imitava quell'espressione col viso.

Se esiste qualcosa di fondamentale per la cultura cinese, questo è l'atteggiamento di rispettosa fiducia nei confronti della natura e della natura umana — a dispetto delle guerre, rivoluzioni, esecuzioni di massa, carestie, inondazioni, siccità, ed ogni sorta di orrori. Non esiste niente nella loro filosofia che sia simile alla nozione di peccato originale o a quella sensazione del Buddismo Theravada secondo cui l'esistenza stessa è un disastro.¹⁵ La filosofia cinese, sia taoista che confuciana o, speriamo, persino maoista assume come premessa fondamentale il fatto che se tu non puoi aver fiducia nella natura e nelle altre persone, non puoi aver fiducia in te stesso. Se tu non hai fiducia in te stesso non puoi nemmeno aver fiducia nella tua sfiducia in te stesso — cosicché senza questa fiducia di base in tutto il sistema della natura tu sei semplicemente paralizzato. Perciò Lao-tzu fa dire al saggio, in quanto legislatore:

Io non agisco e il popolo viene modificato.

Io godo della pace e il popolo diviene onesto.

Io non uso la forza e il popolo diviene ricco.

Io non ho ambizioni ed il popolo ritorna al bene ed alla vita semplice.¹⁶ [111a]

In definitiva, naturalmente, qui non è certo questione di se stessi da una parte, e di fidarsi della natura dall'altra. È questione di rendersi conto che noi stessi e la natura siamo un unico e stesso processo, che è il Tao. È vero, questa è una ultra-semplificazione, poiché sappiamo bene che di alcune persone non ci possiamo fidare e che gli imprevedibili mezzi della natura non sempre sono la via che ci siamo immaginati, cosicché la speranza fondamentale nel sistema comporta il correre dei rischi. Ma se non si corrono dei rischi non esiste la libertà. È per questo che, in una società industrializzata, la pletora delle leggi fatte per la nostra salvaguardia personale trasforma la terra in un asilo nido, ed un poliziotto pagato per proteggerci diventa un vero e proprio ficcanaso.

¹⁵ Un sentimento che è comunque più teoretico che pratico. I popoli di Lanka, Birmania e Tailandia, in cui prevale il Buddismo Theravada, sono indicibilmente allegri e socievoli.

¹⁶ Lao-tzu 57, tr. Gia-fu Feng, n.p., mod. auct.

Il Taoismo primitivo presuppone il principio *yin-yang* ma sembra, nel complesso, aver rifiutato un altro concetto che andò di pari passo con questo, la teoria, cioè, dei cinque elementi o energie (*wu hsing*), il cui primo esponente riconosciuto fu Tsou Yen (350-270 a.C. circa), maestro della Yin-Yang Chia, che dallo stato di Ch'i andò nel nord-est della Cina. Secondo le testimonianze, egli fu un uomo dall'immensa erudizione ed immaginazione, consultato ed onorato dai governanti, ed uno dei primi geografi seri della Cina che, tra le altre cose, sottolineò il fatto che la Cina, lungi dall'essere il Regno di Mezzo, occupava soltanto una delle ottantun parti in cui era divisa la superficie della terra. Le cinque energie furono identificate o, meglio, simboleggiate da 1) *legno*, che come combustibile dà luogo al 2) *fuoco*, che crea cenere e dà nascita alla 3) *terra*, che nelle sue miniere contiene il 4) *metallo* che (come sulla superficie di uno specchio di metallo) attrae la rugiada e quindi fa nascere 5) l'*acqua*, e questa a sua volta nutre il 1) *legno*. Questo viene chiamato *hsiang sheng* o "nascere reciproco" ordine delle forze, e, cosa che ci può sembrare ancora più sorprendente, ha un interesse tutto speciale nel descrivere un ciclo nel quale causa ed effetto non sono sequenziali ma simultanei. Le forze sono così interdipendenti che l'una non può esistere senza tutte le altre proprio come non può esistere *yang* senza *yin*.

Le forze erano inoltre regolate nell'ordine della "reciproca conquista" (*hsiang sheng*, ma *sheng* è un ideogramma diverso) in cui 1) il *legno*, nella forma di un aratro sopraffà 2) la *terra*, che con imbrigliamenti e costruzioni conquista 3) l'*acqua*, la quale attraverso l'estinzione sopraffà 4) il *fuoco* il quale, attraverso la fusione, scioglie 5) il *metallo* il quale, a sua volta, taglia 1) il *legno*. Questo fatto ricorda un gioco da bambini: carta, forbici e pietra, nel quale i due giocatori tirano la mano destra proprio nello stesso istante; la mano chiusa a pugno rappresenta la pietra; le dita a V rappresentano le forbici ed il palmo della mano aperto rappresenta la carta. La pietra spunta le forbici, le forbici tagliano la carta, e la carta avvolge la pietra; in modo che se il pugno e il palmo sono gettati allo stesso tempo il palmo vince e così via.

In tempi successivi furono elaborati altri cicli come, ad esempio, la sequenza 1) ricevere il respiro, 2) essere nel ventre, 3) essere nutrito, 4) nascere, 5) venir bagnato, 6) prendere il cappello e la fascia, o la pubertà, 7) diventare un funzionario, 8) fiorire, 9) essere stanco, 10) essere malato, 11) morire, 12) funerale.¹⁷ Questo è stranamente simile alla Catena Buddhista dell'Originazione Dipendente (*pratitya*

¹⁷ Cf. Needham (1), vol. 2, p. 250. Inoltre per una discussione completa sulle teorie *yin-yang* e *wu hsing*, cf. *ibid.*, sec. 13c., pp.232 e segg.

samutpada) e può forse averne subito l'influenza, sebbene in questa ultima i passaggi siano 1) ignoranza, 2) attività che genera karma, 3) coscienza, 4) nome e forma, 5) organi dei sensi, 6) contatto, 7) sensazione, 8) brama, 9) attaccamento, 10) divenire, 11) nascita, 12) vecchiaia e morte — che è di nuovo 1). *Samutpada* (per quanto molti filosofi non siano d'accordo) si può approssimativamente dividere in *sam-* (tutti insieme) *ut-* (fuori) *pada* (movimento), che è lo stesso principio del cinese "reciproco nascere". L'attenzione cosciente esamina il ciclo in modo sequenziale, ma esistenzialmente tutto l'orologio è presente quando le lancette si muovono. E questo il senso dell'affermazione di Lao-tzu (cap. 2) "Prima e dopo sono in sequenza reciproca". Non vi può essere alcun "prima" se non c'è un "dopo", e viceversa, "le sei" non ha significato senza la serie completa delle ore dall'una fino alle dodici.

(Dal) Tao nasce l'Uno; dall'Uno nasce il Due; dal Due nasce il Tre; e dal Tre nascono le diecimila cose.¹⁸ [111b]

In altre parole, nessun numero ha un qualche significato se non in relazione con quelli che lo precedono e quelli che lo seguono. Perciò se noi volessimo omettere il 13 dalla serie dei numeri interi (come si fa in alcuni palazzi), 1.000 dovrebbe essere compreso in modo ridicolo e scomodo come 999, perché questo sarebbe il vero valore di quella cifra. Il punto è semplicemente che non si può omettere un numero intero senza turbare l'intero sistema. Quel che noi stiamo incominciando a raggiungere a questo punto è una visione dell'universo che è organica e relazionale — non un meccanismo, un manufatto, o una creazione, e senza alcun dubbio analoga ad una gerarchia politica e militare nella quale c'è un Comandante Supremo.

Nelle teorie *yin-yang* e *wu hsing* questa organica visione del mondo è implicita, ma diviene esplicita in Lao-tzu e ancora di più in Chuang-tzu e Lieh-tzu, sebbene non la si trovi accentuata nel pensiero confuciano (assorbito come era da problemi politici e sociali) fino al neo-confucianesimo di Chu Hsi (1131-1200 d.C.) in cui tutti i possibili fili di Confucianesimo, Taoismo e Buddismo sono tessuti insieme. Probabilmente il più grande esponente di questa organica visione fu il buddista Fa-tsang (643-712 d.C.) della scuola mahayanica Hua-yen, la cui immagine dell'universo era una pluridimensionale rete di gioielli, ognuno dei quali conteneva il riflesso degli altri, all'infinito. Ogni gioiello era uno *shih*, o "cosa-evento" ed il suo principio di *shih shih wu ai* ("tra un cosa-evento ed un altro non vi è

ostruzione") interpretava la reciproca interpenetrazione ed interdipendenza di ogni cosa che accade nell'universo. Prendi un filo d'erba e tutti i mondi verranno con esso. In altre parole, l'intero cosmo è implicito in ogni suo membro, ed ogni punto in esso deve esserne considerato il centro. E questo il semplice e fondamentale principio della visione organica, alla quale ci rifaremo nella nostra discussione sul significato del Tao.

Allo stesso tempo — e prima di spingerci più oltre — bisognerebbe ancora dire che per un vero taoista una discussione anche solo leggermente accademica del Tao sembrerebbe pretenziosa e nient'affatto necessaria. Naturalmente, io sto dissertando sulla letteratura e la filosofia cinese come uno che si prende cura di un orticello ben consapevole che non si tratta di una grande fattoria, e ho la stessa sorta di attaccamento per l'atmosfera letteraria del Tao — i testi, la calligrafia, i dipinti, e persino i dizionari cinesi — di quella che si può avere per una piccola fila di pomodori o di fagioli, o di un albero di prugne, o un modesto campetto di granturco.

Tuttavia, un unilaterale approccio letterario ed accademico nei confronti del Tao non dà niente della sua essenza cosicché per capire quanto segue il lettore deve adesso, e su ciò che leggerà in seguito, far in modo di essere in un appropriato stato mentale. Vi si chiede — temporaneamente, certo — di lasciare da parte tutte le vostre opinioni filosofiche, religiose e politiche per diventare quasi come un bambino, che non sa niente. Niente, cioè, tranne quello che adesso realmente ascoltate, vedete, sentite, e odorate. Pensate che non state andando in altro posto che qui, e che non c'era, c'è o ci sarà altro tempo che non adesso. Semplicemente, siate consapevoli di quello che realmente è senza dargli un nome e senza giudicarlo, poiché voi adesso state sentendo la realtà stessa invece delle idee e delle opinioni che la riguardano. Non vale la pena di cercare di sopprimere il balbettio delle parole e delle idee che continuano in molti cervelli adulti, perciò se non si fermerà, lasciatelo andare come vuole, ed ascoltatelo come se fosse il rumore del traffico o il chiacchiare delle galline.

Lasciate che le vostre orecchie ascoltino quello che vogliono ascoltare; lasciate che i vostri occhi vedano qualunque cosa vogliano vedere; lasciate che la vostra mente pensi qualunque cosa voglia pensare; lasciate che i vostri polmoni respirino seguendo il proprio ritmo. Non aspettatevi nessun risultato speciale perché in questo stato senza parole e senza idee, dove può essere passato e futuro, e dove una qualunque nozione di scopo? Fermati, guarda, e ascolta... e aspetta un po' prima di andare avanti nella lettura.

¹⁸ Lao-tzu 42, tr. auct.

3. Il Tao



"IL TAO È QUELLO da cui non si può deviare; quello da cui si può deviare non è il Tao".¹ Questa frase, tratta dal *Chung Yung*, o "Dottrina del Mezzo", fa pensare che non vi è analogia tra il Tao e le idee occidentali di Dio e della legge divina o naturale, alla quale si può obbedire o disobbedire. È questo un detto difficile, poiché tanto Lao-tzu

¹ V. nota 3.

che Chuang-tzu parlano di azioni forzate le quali sono in disaccordo con il Tao. Il paradosso viene risolto in un dialogo che avvenne secoli dopo tra i maestri Ch'an Nan-ch'üan e Chao-chou:

Chao-chou chiese: "Che cosa è il Tao?".

Il maestro (Nan-ch'üan) rispose: "La tua coscienza abituale è il Tao".

"Come si può tornare in accordo con esso?".

"Volendo essere in accordo tu devii immediatamente".

"Ma senza intenzione, come si può conoscere il Tao?".

"Il Tao" disse il maestro, "non appartiene né al conoscere né al non conoscere. Il conoscere è una falsa comprensione; Il non conoscere è cieca ignoranza. Se tu veramente comprendi il Tao al di là del dubbio, ciò è come il cielo vuoto. Perché trascinarsi tra il giusto e lo sbagliato?"²

In altre parole, le persone cercano di forzare i problemi soltanto quando non si rendono conto che ciò non può essere fatto — che non vi è modo di deviare dalla corrente della natura. Noi potremmo forse immaginare di essere al di fuori, o separati, dal Tao e perciò in grado di seguirlo o meno; ma proprio questa immaginazione è essa stessa nella corrente, poiché per essa non vi è altra via che non la Via. Per amore o per forza noi siamo questa cosa ed andiamo con essa. Da un punto di vista strettamente logico, questo non significa niente e non ci fornisce alcuna informazione. Tao è soltanto un nome per quello che avviene o, come lo esprime Lao-tzu: "Il principio del Tao è ciò che accade di per sé [tzu-jan]".

Ed è per questo che il *Tao Te Ching* si apre con le enigmatiche parole che vengono abitualmente così tradotte: "Il Tao del quale si può parlare non è il Tao eterno". [111c] Questa traduzione nasconde il fatto che l'ideogramma reso con "di cui si può parlare" è anche Tao, poiché la parola viene anche usata col significato di "parlare" o "dire", sebbene possa non aver avuto questo significato nel III secolo a.C. Letteralmente la frase dice: "Tao può essere Tao non eterno (regolare) Tao". Perciò sono molte le traduzioni possibili:

Il Tao di cui si può parlare non è l'Assoluto Tao (Lin Yutang).

La Via di cui si può parlare non è un'Invariabile Via (Waley).

Il Tao che è il soggetto di discussione non è il vero Tao (Old).

² *Wu-men Kuan* 19 tr. auct. In questo contesto *hsin* deve essere tradotto con 'coscienza' piuttosto che con 'mente', 'pensiero' o 'cuore'. Ma anche questo termine è inadeguato. "Coscienza ordinaria" è il modo in cui il mondo è sentito naturalmente, come da un bambino che non sa ancora come parlare.

La Via che può veramente essere considerata come la Via è altra cosa da una permanente via (Duyvendak).³
 La Corrente che può essere seguita non è l'eterna Corrente (aut.).
 Il Corso che può essere discorso non è l'eterno Corso (aut.).
 La Forza che è forzata non è la vera Forza (aut.).
 Il Tao che può essere *tao*-ato non è l'invariabile Tao (Fung Yu-lan [Bodde]).

In una forma primitiva, l'ideogramma di *tao* mostra il segno del muoversi (l'incrocio) che racchiude una testa, anche se il radicale in tempi recenti diventa *cho*, (muoversi passo dopo passo), piuttosto che *hsing*, camminare o marciare.⁴ Dovremmo forse interpretare *cho* come "andare e fermarsi" (Wieger [1], p. 789), e perciò come un "movimento ritmico", in cui andare è *yang* e fermarsi è *yin*. Quindi nell'ideogramma di Tao *cho* è combinato con *shou*, la testa, perciò Wieger (p. 326) dà a Tao il significato di base di "andare avanti".⁵ Si potrebbe anche immaginarlo come un ritmo intelligente. Traduttori diversi lo hanno chiamato Via, Ragione, Provvidenza, Logos, e persino Dio, come in Ware (1), anche se egli si prende cura di dire nella sua introduzione che Dio = Vita e che la parola deve essere intesa nel suo senso più lato.

Tuttavia, bisogna che sia chiaro fin dal principio che il Tao non deve essere inteso come "Dio" nel senso del governante, del monarca, del comandante, architetto, e fattore dell'universo. L'immagine del signore supremo militare e politico, o quella di un creatore esterno alla natura, non ha alcuno spazio nell'idea del Tao.

Il grande Tao scorre (*fan*, anche "fluttua" e "trascina") ovunque,

³ Si noti la interessante divergenza di Duyvendak (1) dall'altra versione. Egli giustifica questo (pp. 17-19) sottolineando che né Lao-tzu né Chuang-tzu adoperano la parola *tao* con il significato di 'discorso', e propone che la frase *ch'ang tao* non si debba intendere come il vero, eterno, ed autentico Tao, ma, al contrario, come un Tao che è fissato e definibile, e perciò non il vero Tao. Seguendo la sua idea, io tradurrei "Il Tao che è veramente Tao non è un Tao fissato". Ma non arriva tutto alla stessa cosa?

⁴ I codici sono in questo caso confusi. Wieger (1) vede *hsing* come derivante da un pittogramma del piede sinistro e destro (p. 163), mentre Needham (1), p. 222, lo considera come un incrocio. In ogni caso indica un movimento.

⁵ Perciò, quando al maestro Ch'an, Yün-men fu chiesto, "Che cosa è il Tao?" egli rispose con un'unica parola: *ch'ü*: vai, continua, vai via. Ciò ha il senso di andare avanti senza incertezza ed esitazione come nella frase *mo chib ch'ü*.

* Il carattere *fa* 法, che significa legge, o la strada universale nel Taoismo come nel Buddhismo, è composto dai due caratteri combinati, 氵 acqua e 去 andare. Perciò l'equivalente del titolo *Il Tao*, la via dell'acqua che scorre si tradurrebbe parola per parola: *Tao-Acqua/Andare-Scorrere-Acqua*.

verso sinistra e verso destra,
 Tutte le cose dipendono da lui per esistere,
 ed esso non le abbandona.
 Per il suo compimento non impone rivendicazioni.
 * Esso ama e nutre tutte le cose,
 ma non si comporta da padrone nei confronti di esse.⁶ [111d]

Eppure il Tao è la più certa ed ultima realtà ed energia dell'universo, il Terreno dell'essere e del non-essere.

Il Tao possiede realtà e prove, ma non azione e non forma. Esso può essere trasmesso ma non può essere ricevuto. Può essere ottenuto ma non può essere visto. Esso esiste in sé e per sé. Esisteva prima del cielo e della terra, ed invero da tutta l'eternità. Esso fa sì che gli dei siano divini e che la terra sia stata prodotta. Esso è sopra lo zenith, ma non è alto. È al di sotto del nadir ma non è basso. Sebbene antecedente al cielo e alla terra, non è antico. Sebbene più vecchio di quanto c'è di più antico, non è vecchio.⁷

L'immagine associata al Tao è materna, non paterna.

Esiste qualcosa di oscuro che è completo
 prima che nascessero cielo e terra;
 tranquillo, quieto
 sta da solo senza cambiare,
 si muove qua e là senza pericolo.
 Potrebbe essere la madre di tutte le cose.
 Io non so il suo nome
 e lo chiamo Tao.⁸ [111e]

Lungi dall'essere l'agente attivo, il soggetto del verbo, il fattore e il creatore delle cose, "il Tao non fa [*wei* è anche 'crea'] niente, ma niente è lasciato non-fatto". [110a] Esso ha il potere della passività per il quale sono sempre state famose le donne, e potremmo dire che la sua gravità è la sua energia.

Conosci il maschile, ma mantieni il femminile,
 diventando così un alveo universale.

⁶ Lao-tzu 34, tr. auct.

⁷ Chuang-tzu 6, tr. Fung Yu-lan (3), p. 117, mod. auct. Si noti la ricercata distinzione tra eternità e il tempo perenne, e il contrasto con l'immagine del Dio-Padre in quanto Principio del Tempo.

⁸ Lao-tzu 25, tr. auct.

Essendo l'alveo universale,
si possiede l'eterna virtù [te] indivisa
e si diventa di nuovo fanciulli.⁹

Il pesante è l'origine del leggero;
(oppure la Gravità è la radice della leggerezza;)
la calma è padrona della fretta.¹⁰ [110b]

Perciò il Tao è il corso, la corrente, il lasciarsi andare, o il processo della natura, ed io lo chiamo la Via dell'acqua che scorre perché sia Lao-tzu che Chuang-tzu usano come metafora principale di questo lo scorrere dell'acqua. L'essenza della loro filosofia risiede nel fatto che il Tao non può essere definito a parole e non è né un'idea né un concetto. Tuttavia, come dice Chuang-tzu, "Può essere raggiunto ma non può essere visto", o, in altre parole, sentito ma non concepito, intuito ma non categorizzato, divinato ma non spiegato. In modo simile, l'aria e l'acqua non possono essere tagliate o afferrate, ed il loro scorrere cessa quando vengono rinchiusi. Non esiste il modo per mettere una corrente in un secchio o il vento in un sacco. Le descrizioni e le definizioni con le parole si possono paragonare ai reticolati dei meridiani e dei paralleli che noi visualizziamo sulla terra e sui cieli per definire e determinare la posizione di montagne e laghi, pianeti e stelle, ma cielo e terra non sono tagliati da questi fili immaginari. Come diceva Wittgenstein, "Le leggi, come la legge della causa-effetto ecc., trattano della rete e non di quello che la rete descrive".¹¹ Infatti il gioco della scienza e della filosofia occidentale consiste nell'intrappolare l'universo nella rete delle parole e dei numeri, cosicché c'è sempre la tentazione di confondere le parti, o le leggi, della grammatica e della matematica con le reali operazioni della natura. Tuttavia, non dobbiamo sopravvalutare il fatto che il calcolo umano è anche una operazione della natura, ma proprio come un albero non rappresenta né simboleggia le rocce, i nostri pensieri — anche se è inteso che lo facciano — non rappresentano necessariamente alberi e rocce. I pensieri crescono nel cervello come l'erba nei prati. Ogni corrispondenza tra loro è astratta, come tra dieci rose e dieci pietre, che non tiene conto dell'odore e del colore delle rose o delle forme e delle strutture delle pietre. Anche se il pensiero è nella natura, noi non dobbiamo far confusione tra le regole del gioco del pensiero ed i modelli della natura.

Orbene, il termine cinese e taoista che noi traduciamo 'natura' è

⁹ Lao-tzu 28, tr. auct.

¹⁰ Lao-tzu 26, tr. auct.

¹¹ Wittgenstein (1), 6.35. Cf. anche 6.341-2.

tzu-jan, e sta a significare lo spontaneo, ciò che è così di per sé. Potremmo anche chiamarlo l'automatico, o l'automotivo se tali parole non fossero associate con meccanismi ed artifici che, in effetti, non sono 'così' di per sé. La natura come *tzu-jan* deve essere presa a significare che ogni cosa cresce ed opera indipendentemente, per conto suo, ed avere il significato del verso:

(Quando io) siedo quietamente, non facendo nulla,
La primavera giunge e l'erba cresce da sé.¹²

È tuttavia fondamentale per la visione Taoista del mondo che ogni cosa-evento (*shih* o *wu*) è ciò che è soltanto in relazione con tutti gli altri. La terra, ed ogni più piccola cosa su di essa, inevitabilmente "va-con" il sole, la luna, le stelle. Ha bisogno di essi proprio come ha bisogno dei propri elementi, dei quali consiste. Al contrario, il sole non avrebbe luce senza gli occhi, e neppure "esisterebbe" l'universo senza la coscienza e viceversa. È questo il principio del "reciproco nascere" (*hsiang sheng*) che viene spiegato nel secondo capitolo del *Tao Te Ching*.¹³

Il principio è che se ogni cosa è lasciata andare secondo la propria strada l'armonia dell'universo verrà stabilita, per il fatto che ogni processo nel mondo può "fare la sua propria cosa" soltanto in relazione con tutte le altre. L'analisi politica è l'anarchia di Kropotkin — la teoria che se il popolo viene lasciato solo a fare quel che più gli piace, a seguire la propria natura e a scoprire quello che veramente gli fa piacere, un ordine sociale emergerà da sé. L'individualità è inseparabile dalla comunità. In altre parole, l'ordine della natura non è un ordine forzato; non è il risultato di leggi e comandamenti il cui esistere è costretto ad obbedire attraverso la violenza esterna, poiché nella visione taoista non esiste affatto un mondo rigidamente esterno. Il mio interno sorge reciprocamente al mio esterno, e sebbene queste due cose possano differire non possono essere separate.

Perciò la "propria strada" di ogni cosa è la "propria strada" dell'universo, del Tao. A causa della mutua interdipendenza di tutti gli esseri, essi si armonizzeranno se lasciati soli e non forzati nella conformità con una qualche arbitraria, artificiale ed astratta nozione di ordine, e questa armonia emergerà *tzu-jan*, da sé, senza forzature ester-

¹² Citato in *Zenrin Kushu (Ch'an Ling Chu Chi)*, p. 194 tr. auct. Si tratta di un libretto di detti spesso usato nelle dottrine del Buddismo Zen (Ch'an). Consiste in versi brevi che vanno da una sola parola a circa trenta, di solito ritmati facilmente come una poesia. Questo in particolare è un detto in un verso di dieci parole diviso in due righe di cinque ciascuna.

¹³ V. sopra, p. 42. Anche *Chuang-tzu*, più oltre, p. 67.

ne. Nessuna organizzazione, nel senso politico e commerciale della parola, è organica. Le organizzazioni, in questo senso, si basano sul seguire regole e leggi lineari imposte dall'alto — cioè, sequenze di parole e di segni disposte in fila, in serie, una cosa alla volta, che non possono mai afferrare la complessità della natura, anche se la natura è 'complessa' soltanto in relazione con il compito impossibile di tradurla in questi segni lineari. Al di fuori del mondo umano, l'ordine della natura va avanti senza consultare libri — ma la nostra umana paura è che il Tao che non può essere descritto, l'ordine che non può essere messo dentro i libri, sia il caos.

Se il Tao significa l'ordine ed il corso della natura, la domanda è, allora, quale genere di ordine? Lao-tzu (cap. 25) per la verità adotta il termine *hun* — oscuro, caotico, turgido — per lo stato del Tao prima della nascita del cielo e della terra, ma io non penso che ciò possa significare caos nel senso di confusione e disordine che noi rileviamo quando cose prima organizzate vengono messe in disordine. Ha piuttosto il senso di *hsüan*, o quello che è profondo, oscuro e misterioso antecedente ad ogni distinzione tra ordine e disordine — cioè, prima di ogni classificazione e nomenclatura delle forme del mondo.

Il senza-nome è l'origine del cielo e della terra;

Il dare il nome è la madre di diecimila cose.

Ogni volta che non c'è desiderio (o intenzione), si osserva il mistero;

Ogni volta che c'è il desiderio si osservano le manifestazioni.

Queste due cose hanno lo stesso punto di partenza ma differiscono (a causa del) la nomenclatura.

La loro identità è *hsüan* —

hsüan oltre *hsüan*, la porta di tutti i misteri.¹⁴ [110c]

Il caos di *hsüan* è la natura del mondo prima che ogni distinzione fosse stata contrassegnata e chiamata per nome, le macchie di Rorschach della natura. Ma non appena anche soltanto una distinzione è stata fatta, come tra *yin* e *yang* o tra 0 e 1, tutte quelle che noi chiamiamo le leggi o i principi della matematica, della fisica, e della biologia seguono necessariamente, come ha recentemente dimostrato il sistema di calcolo di G. Spencer Brown (1). Tuttavia questa necessità non appare come una costrizione o una forza al di fuori del sistema stesso. In altri termini, l'ordine del Tao non è un'obbedienza a qualche cosa di altro. Come dice Chuang-tzu, "Esso esiste di per sé ed attraverso di sé"; esso è *sui generis* (auto-generante), *tzu-jan* (di per sé,

¹⁴ Lao-tzu 1, tr. auct.

così), e possiede la proprietà di quel dimenticato attributo di Dio chiamato "aseità" — che è *a se*. Tuttavia nel caso del Tao la forma del suo ordine è non soltanto libera da ogni necessità esterna; ma inoltre, non impone le proprie regole sull'universo, come se il Tao e l'universo fossero entità separate. In sintesi, l'ordine del Tao è non legge.

Il termine cinese *tse* si avvicina più di ogni altro a quel che vogliamo intendere con legge positiva — alla formulazione ed al susseguirsi di regole scritte ed elenchi di quello che si può o non si può fare, al regolarsi sui libri. Perciò leggiamo nello *Huai Nan Tzu*:

Il Tao del Cielo opera in modo misterioso [*hsüan*] e segreto; non ha una forma fissa; non segue regole definite [*wu-tse*]; è così grande che tu non puoi mai arrivare alla fine di esso; è così profondo che non puoi mai scandagliarlo.¹⁵

Tuttavia, sebbene il Tao sia *wu-tse* (non legge), possiede un ordine di modelli che può essere chiaramente riconosciuto ma non definito dal libro poiché esso ha troppe dimensioni e troppe variabili. Questo genere di ordine è il principio di *li*, un termine che ha significato originario di modelli come i segni nella giada o le venature nel legno.¹⁶

Li può quindi essere inteso come ordine organico, ma in quanto distinto dall'ordine meccanico o legale, entrambi i quali regolati sui libri. *Li* è l'asimmetrico, non ripetitivo, non irreggimentato ordine che noi troviamo negli esempi dell'acqua che si muove, nelle forme di alberi e nuvole, dei cristalli di ghiaccio sui vetri, o nel disperdersi dei ciottoli sulla sabbia della spiaggia. Fu proprio attraverso l'apprezzamento del *li* che la pittura di paesaggio sorse in Cina assai prima che gli europei ne cogliessero l'essenza, cosicché adesso pittori e fotografi ci mostrano costantemente la bellezza indefinibile di melodie quali le cascate e le bolle di schiuma. Anche i dipinti astratti e non oggettivi hanno le stesse forme che si possono trovare nelle molecole dei metalli e nei segni delle conchiglie. Non appena questa bellezza viene sottolineata essa viene immediatamente riconosciuta, sebbene non si possa dire perché ci attragga. Quando gli studiosi di estetica e di critica d'arte cercano di spiegarla mostrando opere d'arte con diagrammi euclidei sovrainposti a queste — probabilmente per dimostrare l'eleganza delle proporzioni o il ritmo — si rendono sempli-

¹⁵ *Huai Nan Tzu* 9, p. 1b, tr. Needham (1), vol. 2, p. 561.

¹⁶ Cf. Needham (1), vol. 2, sec. 18.7. La completa sezione è una meravigliosa discussione sulle differenze tra la visione cinese e quella occidentale a proposito della legge, sia umana che naturale. Anche se la maturazione della filosofia del *li* è stata formulata da Chu Hsi (1130-1200), la parola compare trentacinque volte nel *Chuang-tzu*.

cemente ridicoli. Le bolle non ci interessano soltanto perché si aggregano in esagoni o hanno tensioni superficiali misurabili. La geometrizzazione riduce sempre la forma naturale in qualcosa che è meno di essa stessa, in una ultrasemplificazione e rigidità che toglie via la danzante sinuosità della natura. Sembra che le persone rigide provino un disgusto viscerale per il dimenarsi; essi non sono in grado di danzare senza vedere un diagramma dei passi e giudicano osceno ondeggiare i fianchi. Essi vogliono "far filare le cose", cioè, in ordine lineare, ciò che è *tse ma non li*.

Ma chi è che può raddrizzare l'acqua? L'acqua è l'essenza della vita e per questo motivo è l'immagine preferita da Lao-tzu per il Tao.

Il bene più alto è come l'acqua, perciò il bene dell'acqua è tale che nutre ogni cosa senza sforzo. Esso occupa il posto che tutti gli uomini pensano cattivo (i.e. il livello più basso).¹⁷ [110d]

È per questo che il Tao nel mondo è come un fiume che scorre nella valle verso l'oceano.¹⁸ [110e]

La cosa più molle del mondo supera quella più dura.¹⁹ [110g]

Come fanno le baie e gli oceani a diventare re di cento fiumi?

Poiché essi sono bravi nel mantenersi bassi —

Ecco perché essi sono re di cento fiumi.²⁰ [110f]

Niente nel mondo è più debole dell'acqua

Ma non c'è niente di meglio per vincere la durezza.²¹ [109a]

Ed anche in Chuang-tzu troviamo:

Quando l'acqua è calma, è come uno specchio che riflette la barba e le sopracciglia. Dà la precisione del livello dell'acqua, ed il filosofo ne fa il suo modello. E se perciò l'acqua deriva la sua lucentezza dalla calma, quanto ancor più le facoltà della mente? La mente del Saggio stando in riposo diviene lo specchio dell'universo, il riflesso di tutto il creato.²²

La liquidità dell'acqua non è il risultato di un qualche sforzo da parte dell'acqua, ma è la sua proprietà naturale. E la virtù dell'uomo perfetto è tale che anche senza che venga coltivata non c'è

niente che possa tirarlo indietro dal suo dominio. Il cielo è naturalmente alto, la terra è naturalmente solida, il sole e la luna sono naturalmente luminosi. Forse che essi coltivano i propri attributi?²³

Chuang-tzu racconta anche la storia di quando vide un vecchio cadere in una cascata e poi riuscirne fuori incolume seguendo la corrente. A chi gli chiedeva spiegazioni il vecchio rispose:

No ... Non ho alcuna tecnica [per fare ciò]. Fu la mia condizione di origine, tanto per cominciare; e poi l'abitudine che cresce nella natura; e, per finire, l'acquiescenza nel destino. Tuffandomi insieme con il vortice, ne venni fuori insieme col vortice. Adattai me stesso all'acqua, non l'acqua a me. Ed è per questo che sono in grado di trattare con essa dopo questo esempio ... Sono nato sulla terra secca ... ed ho adattato me stesso alla terra secca. Questa era la mia condizione di origine. Crescendo sull'acqua, adattai me stesso all'acqua. Questo è quel che volevo dire con la parola natura. E questo è quanto volevo significare come destino proprio facendo quel che ho fatto senza essere cosciente di un qualche sforzo per far ciò.²⁴

Schwenk (1), Kepes (2), Huyghe (1) hanno dimostrato che i modelli di acqua che scorre sono stati codificati in muscoli, ossa, legno e pietra e hanno trovato la loro espressione nell'arte umana fin dai tempi più antichi. Nell'osservare il suo scorrere non potremo mai trovare un errore estetico; è sempre piena di grazia nell'onda, nello spruzzo volante o anche nel più comune rivoletto. Anche noi stessi siamo acqua almeno all'ottanta per cento. Ed è per questa ragione che i taoisti pensano che ci dovrebbe servire come modello, come testimonianza questo rimarchevole passo tratto dal *Kuan-tzu** (tardo IV secolo a.C.).

L'acqua è il sangue della Terra, e scorre attraverso i suoi muscoli e le sue vene. È per questo che si dice che l'acqua è qualcosa che pos-

²³ Chuang-tzu 21, tr. H. A. Giles (1), p. 268.

²⁴ Chuang-tzu 19, tr. H. A. Giles (1), pp. 239-40. Cf. *Lieh-tzu* 2 e 8.

* *Kuan-tzu*, una raccolta di opere di Kuan chung, statista di epoca preconfuciana (m. 645 a.C.), fu redatta dagli studiosi dell'Accademia Chi-hsia (300 a.C.) con tarde interpretazioni Han. Alcuni dei più acuti giudizi sul Tao si possono trovare in questo volume di fonti diverse. Alan Watts parlò spesso di compilare un libro su *Kuan-tzu* e *Huai Nan Tzu*, un altro libro dalle fonti differenti compilato dagli studiosi alla corte di Liu An (m. 122 a.C.). Si vedano selezioni da entrambi i libri in Needham (1), e Fung Yu-lan (1); e inoltre *Kuan-tzu*, un'opera in due volumi di W. Allyn Rickett della University of Pennsylvania, e *Tao the Great Luminant* di Evan Morgan.

¹⁷ Lao-tzu 8, tr. auct.

¹⁸ Lao-tzu 32, tr. auct.

¹⁹ Lao-tzu 43, tr. auct.

²⁰ Lao-tzu 66, tr. auct.

²¹ Lao-tzu 78, tr. auct.

²² Chuang-tzu 13, tr. H. A. Giles (1), pp. 157-58

siede facoltà complete ... Essa è accumulata nel Cielo e nella Terra, ed immagazzinata nelle differenti cose (del mondo). Viene fuori nel metallo e nella pietra, ed è concentrata nelle creature viventi. Perciò si dice che l'acqua è qualcosa di spirituale. Essendo accumulata nelle piante e negli alberi, i loro fusti ricevono da essa il loro ordinato progredire, i loro fiori ottengono il numero appropriato, ed i loro frutti raggiungono la dovuta dimensione. Il corpo degli uccelli e degli animali, proprio perché possiede acqua, diviene grasso e grosso; i loro piumaggi ed il loro pelo divengono lucenti e le loro striature e macchie divengono evidenti. La ragione per cui le creature possono realizzare le proprie potenzialità e crescere fino alla normale dimensione sta nel fatto che la loro interna regolazione di acqua è in accordo ...

L'uomo è acqua; e quando si uniscono gli elementi produttivi di maschio e femmina, il liquido scorre nelle forme ... Perciò l'acqua si accumula nella giada, ed appaiono le nove virtù. Si coagula per formare l'uomo, e le sue nove aperture e i cinque visceri appaiono. È questa la sua raffinata essenza ... Che cosa è, allora, che possiede complete facoltà? È l'acqua. Non esiste nessuna delle diverse cose che non sia prodotta attraverso essa. È soltanto colui che sa come basarsi (sui suoi principi) che può agire correttamente ...

Per cui la soluzione per il Saggio che vorrebbe trasformare il mondo risiede nell'acqua. Perciò quando l'acqua è incontaminata i cuori degli uomini sono integri. Quando l'acqua è pura i cuori degli uomini sono a loro agio. Essendo integri i cuori degli uomini, i loro desideri non diventano dissoluti. Essendo integro il cuore del popolo, la sua condotta è senza malvagità. Perciò il Saggio, quando governa il mondo, non insegna agli uomini uno ad uno, o casa per casa, ma prende l'acqua come la propria chiave.²⁵

Per sintetizzare quanto detto finora, il Tao è lo scorrevole corso della natura e dell'universo; *li* è il suo principio di ordine che, con Needham, possiamo tradurre nel miglior modo come "modello organico"; e l'acqua è la sua eloquente metafora. Tuttavia non possiamo spiegare *li* lasciandolo piatto, come in un diagramma geometrico, o definirlo nel lineare ordine delle parole, sebbene io stia paradossalmente cercando di farlo. Un'altra ragione per cui il Tao e i suoi modelli ci sfuggono è il fatto che essi sono noi stessi e noi siamo

[Come una lama che taglia ma che non può tagliare se stessa;
Come un occhio che vede ma che non può vedere se stesso.²⁶

²⁵ Kuan-tzu 39, tr. Fung Yu-lan (Bodde) (1), vol. 1, pp. 166-67.

²⁶ Zenrin Kushu 14, p. 267, tr. auct.

Guardando il nucleo noi cambiamo il suo comportamento, e nel nostro osservare le galassie esse ci sfuggono — e, nel cercare di rappresentare il cervello, l'ostacolo consiste nel fatto che noi non possediamo strumento più raffinato del cervello stesso. Il maggiore ostacolo alla conoscenza oggettiva sta proprio nella nostra presenza soggettiva. Non c'è niente per essa, allora, ma soltanto il confidare nel Tao ed andare con esso come sorgente e terreno del nostro proprio essere che "può essere raggiunto ma non visto".

Esiste forse un qualche modo sicuro per distinguere il modello organico dal modello meccanico e lineare, la natura dall'artificio, il crescere dal fare? È ovvio che nessun animale o pianta è *fatto* nello stesso modo in cui una tavola è fatta di legno. Una creatura vivente non è un montaggio di parti inchiodate, avvitate o incollate insieme. Le sue membra ed i suoi organi non sono riuniti insieme da fonti diverse e radunati in un centro. Un albero non è fatto di legno; è legno. Una montagna non è fatta di roccia; è roccia. Il seme cresce nella pianta per mezzo di un'espansione dall'interno; e le sue parti o organi distinguibili si sviluppano simultaneamente alla sua espansione. Certamente il seme che cresce raccoglie il nutrimento da quel che lo circonda, ma il processo non consiste in un mero attaccarsi insieme degli elementi nutritivi, poiché esso li assorbe e li trasforma, e non si verifica niente di simile nella manifattura di un motore elettrico o di un calcolatore. Anche se parliamo dei meccanismi degli organismi, certamente questo non è altro che un'analogia. Nello studiare gli organismi con il metodo analitico di dividerli in parti noi semplicemente usiamo una immagine meccanica della loro struttura. Una simile analisi è il metodo lineare, pezzo-a-pezzo, dell'attenzione conscia, mentre nell'organismo vivente le cosiddette "parti" vengono simultaneamente sfogliate attraverso il loro corpo. La natura non ha "parti", eccettuate quelle che vengono distinte dal sistema di classificazione umano, ed è soltanto attraverso una elaborata chirurgia che ogni parte di un corpo può essere rimessa a posto. Il corpo non è un costrutto chirurgico messo insieme con bisturi, morsetti e suture. Bisogna fare una distinzione tra un organismo che è differenziato ed una macchina che è partitiva. Macchine produttrici di altre macchine faranno sempre così attraverso l'assemblaggio ed il metodo lineare, anche se stiamo arrivando al punto di combinare macchine quali i calcolatori con elementi organici. In realtà il calcolatore è sempre stato combinato con un elemento organico — l'uomo stesso, poiché l'uomo è il padrone ed il creatore del calcolatore.

Ma il Tao non è considerato come il padrone e il creatore del nostro universo organico. Esso può forse regnare ma non governa. È

il modello delle cose ma non una legge imposta. Perciò leggiamo nel libro *Han Fei Tzu* (inizi III secolo a.C.):

Il Tao è quella cosa per cui tutte le cose sono così, e con la quale tutti i principi concordano. I principi (*li*) sono i segni (*wen*) delle cose completate. Il Tao è quella cosa per cui tutte le cose divengono complete. Perciò si dice che il Tao è quello che dà i principi. Quando le cose hanno i loro principi, l'una (cosa) non può esser l'altra ... Tutte le cose hanno il loro proprio differente principio, mentre il Tao porta i principi di tutte le cose ad un unico accordo. Perciò esso può essere tanto una cosa che l'altra, e non è una cosa soltanto.²⁷

Ciò è, ancora una volta, analogo all'anarchia di Kropotkin. Se ogni cosa segue il suo proprio *li* essa si armonizzerà con tutte le altre cose che seguono i loro, ma non a causa di una regola imposta dall'alto, ma per una mutua risonanza (*ying*) ed interdipendenza.

I taoisti dicono, allora, che vedere come un tutto l'universo costituisce un'armonia o simbiosi di modelli che non possono esistere gli uni senza gli altri. Tuttavia quando esso viene esaminato parte per parte troviamo il conflitto. Il mondo biologico è una società che si divora reciprocamente in cui ogni specie è preda di un'altra. Ma se ci fosse una qualche specie che non fosse la preda di un'altra, crescerebbe e si moltiplicherebbe fino al proprio autostrangolamento, come gli esseri umani, attraverso la propria abilità nel distruggere le altre specie (come i batteri), corrono il pericolo di distruggere tutto l'ordine biologico attraverso la sovrappopolazione, quindi di distruggere se stessi. Per questa ragione ognuno che si propone di governare il mondo mette tutto, e specialmente se stesso, in pericolo.

Quelli che vorrebbero prendere il mondo e governarlo
io vedo che non possono afferrarlo;
perché il mondo è un recipiente spirituale (*shen*)
e non può essere forzato.
Chiunque lo forza lo guasta.
Chiunque lo afferra lo perde.²⁸ [109b]

²⁷ *Han Fei Tzu* 20, tr. Fung Yu-lan (Bodde) (1), vol. 1, p. 177.

²⁸ *Lao-tzu* 29, tr. auct. *Shen* presenta problemi di traduzione, per il fatto che i significati di solito adottati — spirito, dio, divino, soprannaturale, ecc. — sono insoddisfacenti. Lo considero come qualcosa che significa l'intelligenza innata (o *li*) di ogni organismo in particolare e dell'universo con un tutto che sta al di là della capacità di calcolo.

Alla luce di questo passo di Lao-tzu dobbiamo considerare la sezione critica in Chuang-tzu nella quale si discute del governo o della regolamentazione del mondo e dei suoi organismi. Dopo avere innanzitutto tracciato un'analogia tra i vari suoni che diversi buchi o aperture provocano col vento, e i variabili umori, le emozioni, ed i pensieri del cuore umano, Chuang-tzu si spinge a dire:

Se non c'è altro, non ci sarà l'io. Se non c'è l'io non ci sarà nessuno a fare distinzioni. Questo sembra sia vero. Ma che cosa causa queste varietà? Può sembrare come se ci fosse un vero Signore, ma non vi sono indicazioni della Sua esistenza. Si può forse credere che Egli esista, ma non vediamo la Sua forma. Egli può avere una realtà ma non forma. Le cento parti del corpo umano, con le sue nove aperture, ed i sei visceri, sono tutti completi nei loro posti. Quale dovrei preferire? Ti piacciono tutti allo stesso modo? O forse ne preferisci alcuni più di altri? Sono tutti servi? Questi servi sono forse incapaci di controllarsi a vicenda, ed hanno bisogno di un altro come governante? Forse che essi diventano a turno governanti e servitori? Forse che c'è un qualche governante vero diverso da loro stessi?²⁹

Proprio come ogni punto nella superficie di una sfera può essere considerato come il centro della superficie, allo stesso modo ogni organo del corpo ed ogni essere nel cosmo può essere visto come il suo centro ed il suo governante.

È simile al principio Hindu-Buddhista del karma — cioè che ogni cosa che accade a te è una tua propria azione o fatto. Perciò in molti stati dell'esperienza mistica o della coscienza cosmica la differenza tra quello che tu fai e quello che ti accade, il volontario e l'involontario, sembra scomparire. Questa sensazione può essere interpretata nel senso che ogni cosa è volontaria — che tutto l'universo è una tua azione ed un tuo desiderio. Ma questo può facilmente scivolare nel senso che ogni cosa è involontaria. L'individuo ed il volere non sono niente, ed ogni cosa che può essere chiamata "Io" è molto al di là del controllo dello stesso ruotare della terra nella sua orbita. Ma dal punto di vista taoista queste due visioni sono insufficienti.

²⁹ *Chuang-tzu* 2, tr. Fung Yu-lan (3), pp. 46-47. Ma si veda anche come altri traduttori hanno reso l'ultima frase "Sembrirebbe come se ci dovesse essere un qualche Vero Signore" tra di essi (Watson 1). "Vi è certamente un qualche spirito che le governa tutte" (H. A. Giles 1). "Ti prometto che vi è un sovrano reale" (Ware 1). "Ci deve essere un vero Governante tra di loro" (Legge 1). Io sarei propenso a leggere "Il loro vero governante è proprio in questo" — facendo riferimento alla frase precedente, "Essi diventano forse governanti e servitori a turno?".

Esse sono modi polari per vedere la stessa verità: che non c'è governante e niente è governato. Quello che avviene accade semplicemente di per sé (*tzu-jan*) senza spingere o tirare, poiché ogni spingere è anche un tirare ed ogni tirare è uno spingere, come nell'uso del volante. Questa è, quindi una visione transazionale del mondo, per il fatto che come non c'è il comprare senza il vendere, e viceversa, non vi è ambiente senza organismi e viceversa. Questo è, ancora, il principio del "reciproco nascere" (*hsiang sheng*). Come l'universo produce la nostra coscienza, la nostra coscienza riflette l'universo; e questa realizzazione trascende e chiude il dibattito tra materialisti ed idealisti (o spiritualisti), deterministi e volontaristi, che rappresentano lo *yin* e lo *yang* dell'opinione filosofica.

Molti potrebbero obiettare che questa visione dell'universo abroga la legge fondamentale di causa ed effetto, come quando pensiamo che la mancanza di pioggia causa siccità e la siccità causa la carestia, e la carestia causa la morte. Ma la mancanza di pioggia, la siccità, la carestia e la morte sono semplicemente quattro modi di vedere e di descrivere lo stesso avvenimento. Organismi viventi dati, mancanza-di-pioggia = morte. La nozione della causalità è semplicemente un modo incompleto di mettere assieme le varie tappe di un avvenimento che noi abbiamo distinto e separato ai fini della descrizione; cosicché, incantati dalle nostre stesse parole, arriviamo a considerare queste tappe come differenti avvenimenti che debbono essere messi insieme ancora una volta con la colla della causalità. In realtà, un solo singolo avvenimento è l'universo stesso. *Li*, non la causalità è la spiegazione razionale del mondo.³⁰

Se cerchiamo di classificare le idee del Taoismo nelle categorie del pensiero occidentale, appare che quello a cui ci troviamo di fronte è un panteismo naturalistico nel quale il Tao — non essendo un Dio personale — deve pertanto essere una energia inconscia e ciò nonostante formativa, come un campo magnetico. Il panteismo formale, come io lo intendo, è l'idea che l'universo, considerato come una massa di cose e di avvenimenti distinti, è semplicemente Dio con un altro nome, cosicché chiamare ciò Dio non aggiunge niente, eccettuato forse un certo atteggiamento di soggezione e di rispetto. Tuttavia, sebbene i Taoisti parlino dell'universo (nel comune modo cinese) come di *wan wu*, le "diecimila cose", ciò non implica che esso sia semplicemente una somma di cose separate. Le cose (*wu*)

³⁰ Poco prima della sua morte, avvenuta nel 1972, Lancelot Law Whyte, morfologo e filosofo della scienza inglese, mi spiegò che stava lavorando sull'idea che la misurazione angolare dei modelli era un mezzo assai più espressivo per descrivere il mondo che non la misurazione di azione e reazione di pressioni e forze. Il suo importante contributo a questo tema è nella Bibliografia.

non sono pertanto entità in quanto differenziazioni o forme (cfr. il sanscrito *rupa*) nel campo unificato del Tao. Ciò consegue necessariamente dal principio del reciproco nascere.

La conoscenza degli antichi era perfetta. Quanto perfetta? Innanzitutto, essi non sapevano che c'erano le cose. Questa è la conoscenza più perfetta; non si può aggiungere altro. Poi essi sapevano che c'erano le cose, ma non facevano ancora distinzioni tra di esse. Alla fine, essi fecero delle distinzioni tra di esse, ma non elaborarono ancora giudizi su di esse. Quando i giudizi furono elaborati, il Tao fu distrutto.³¹

Ed ancora:

L'universo arrivò ad essere insieme con noi; con noi, tutte le cose sono una.³²

Inoltre, il concepire il Tao come energia inconscia è tanto fuori strada quanto il concepirlo come un governante in persona o Dio. Tuttavia, come è in questo caso, se il Tao è semplicemente inconcepibile, a che serve avere la parola e non dire niente di esso? Semplicemente perché noi sappiamo intuitivamente che esiste una dimensione di noi stessi e della natura che ci sfugge poiché è troppo ristretta, troppo generale, e troppo onnicomprensiva per essere distinta come oggetto particolare. Questa dimensione costituisce il terreno per tutte le forme ed esperienze stupefacenti delle quali noi siamo coscienti. Poiché siamo coscienti, ciò non può essere inconscio, sebbene noi non siamo consci di ciò — come di una cosa esterna. Pertanto possiamo dargli un nome ma non possiamo dare alcun giudizio definitivo riguardo ad esso — come abbiamo visto era il caso con qualunque cosa che è chiamata 'elettricità'. Il nostro unico modo per comprenderlo consiste nell'osservare i processi ed i modelli della natura, e nella disciplina meditativa di lasciare la nostra mente diventare quieta, in modo da avere una vivida consapevolezza di "che cosa è" senza alcun commento verbale.

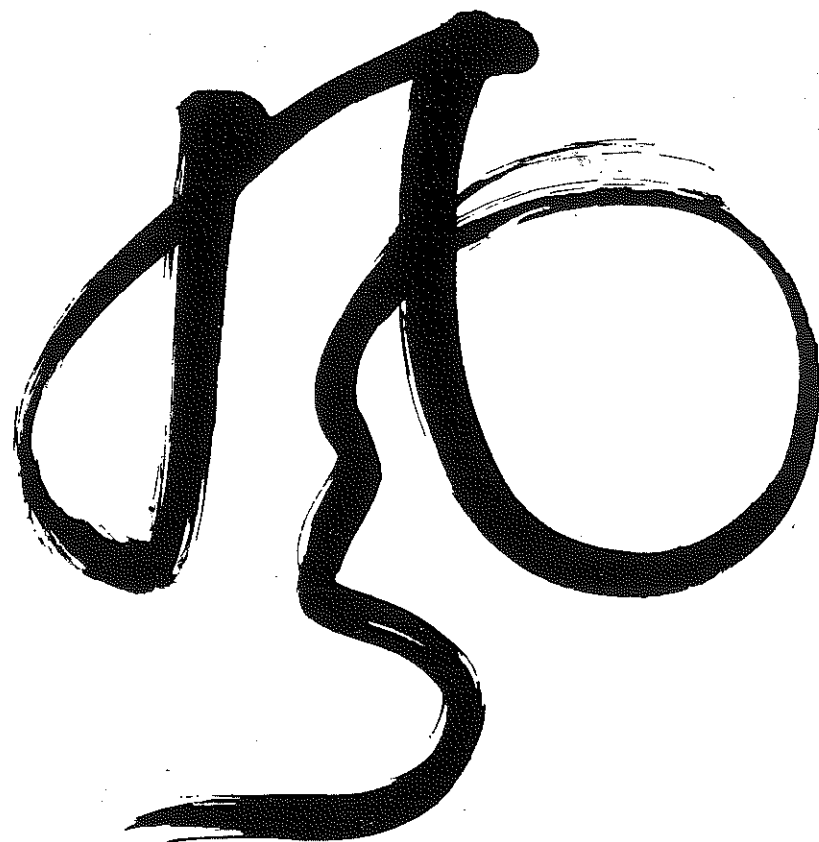
Il bambino guarda le cose tutto il giorno senza essere strabico e sgranare gli occhi; ciò avviene perché i suoi occhi non si focalizzano su nessun oggetto in particolare. Egli va senza sapere dove sta andando, e si ferma senza sapere quel che sta facendo. Egli si immerge in quanto lo circonda e va insieme con esso. Questi sono i principi dell'igiene mentale.³³

³¹ *Chuang-tzu* 2, tr. Fung Yu-lan (3), p. 53.

³² *Ibid.*, p. 56.

³³ *Chuang-tzu* 23, tr. Lin Yutang, (3), p. 86, mod. auct.

4. Wu-wei
 無為
 FARE, CALARE, FORTARE
 無為



"IL TAO NON FA NULLA e tuttavia
 non vi è nulla che non sia fatto".¹ [109c]
 Queste famose parole di Lao-tzu
 non si possono ovviamente prendere nel
 loro significato letterale, poiché il principio della "non-
 azione" (*wu-wei*) non si deve considerare come inerzia, pigrizia, *laissez-*

¹ Lao-tzu 37, tr. auct.

faire, o mera passività. Tra i numerosi significati di *wei* vi è essere, fare, fare con le proprie mani, mettere in pratica, mettere in atto; mentre nella forma 偽 significa: falso, simulato, contraffatto. Tuttavia, nel contesto delle scritture Taoiste esso significa piuttosto chiaramente: forzatura, intromettersi ed artificio, — in altre parole, cercare di agire contro le venature del *li*. Perciò *wu-wei* come "non forzante" è quello che noi intendiamo con andare con la corrente, seguire la venatura, girare con la ruota, nuotare con la corrente, mettere le vele al vento, prendere la corrente così come viene, piegarsi per vincere. Il miglior modo per esemplificarla è forse nelle arti giapponesi dello *judo* e dell'*aikido* in cui un avversario viene sconfitto dalla forza del suo stesso attacco, e quest'ultima arte raggiunge tali vette di bravura che ho visto un attaccante gettato al tappeto senza neppure essere stato toccato.

Il principio è illustrato dalla parabola del pino e del salice sotto la neve. Il ramo del pino, essendo rigido, si spezza sotto il peso, ma il ramo del salice si piega sotto il peso e la neve scivola giù. Specifichiamo, comunque, che il salice è elastico, non floscio. *Wu-wei* è perciò lo stile di vita di colui che segue il Tao, e deve innanzitutto essere compreso come una forma di intelligenza — cioè, di conoscere i principi, le strutture, le tendenze delle cose degli uomini e della natura così bene da poter usare il minimo quantitativo di energia nel trattare con esse. Tuttavia, questa intelligenza è, come abbiamo visto, non semplicemente intellettuale; essa è anche la intelligenza 'inconscia' dell'organismo tutto e, in particolare, la saggezza innata del sistema nervoso. *Wu-wei* è una combinazione di questa saggezza con il seguire la via della minima resistenza in ogni azione. Essa non è il mero allontanamento dello sforzo. Nel *judo* per esempio, si fa uso dei muscoli — ma soltanto al momento giusto, quando l'avversario è fuori equilibrio o si è sbilanciato troppo. Ma anche questo sforzo possiede una particolare qualità di non-sforzo che viene chiamata *ch'i* che equivale più o meno al sanscrito *prana*: un'energia associata con il respiro.

Tutto ciò può essere illustrato con l'esercizio di *aikido* del braccio che non si può piegare. Il braccio destro viene teso di fronte e l'avversario viene invitato a piegarlo. Se il braccio è tenuto in modo rigido, un avversario forte lo piegherà certamente. Se, d'altra parte, è tenuto in modo leggero, con gli occhi fissi su di un punto lontano e con la sensazione che il braccio sia un tubo di gomma attraverso il quale l'acqua stia scorrendo verso quel punto, sarà molto difficile piegarlo. Senza sforzo, si può semplicemente dare per certo che il braccio starà dritto, qualsiasi cosa avvenga, a causa dello scor-

rere del *ch'i*. Nel corso dell'esperimento, si deve respirare lentamente, come dall'ombelico, e pensare che il respiro si muova attraverso il braccio. Questa è forse una forma di quello che chiamiamo, forse impropriamente, auto-ipnosi, che non ha niente a che vedere con il sonno. Trovo che qualcosa dello stesso tipo si può adoperare per aprire il coperchio rigido di un vaso, ed ho conosciuto un vecchio maestro Zen, dall'apparenza fragile, che apparentemente appoggiandosi contro di essi, spostava pesanti sassi che sconfiggevano giovani forti.

Proprio come l'acqua segue la forza di gravità e, se imbrigliata, riesce a trovare un nuovo sbocco, così il *wu-wei* è il principio secondo il quale la gravità costituisce energia, ed i Taoisti trovano nella gravità un flusso costante che può essere usato nello stesso modo del vento o la corrente. Cadere con la gravità costituisce l'immensa energia della terra che ruota nella sua orbita intorno al sole.

La formula *wu-wei* è stata impiegata da Confucio una volta, soltanto una. "Il Maestro disse: 'Non fu [l'Imperatore] Shun che non fece nulla [*wu-wei*] e tuttavia governò bene? Che cosa fece? Egli corresse soltanto la sua persona ed assunse la sua appropriata posizione di governante'".² Il principio, nel suo significato politico, fu discusso per la prima volta per esteso da Shen Pu-hai (m. 337 a.C.) in un'opera andata perduta intitolata *Shen-tzu* della quale rimangono soltanto citazioni in altri autori, e che sarebbe forse anteriore sia al *Lao-tzu* che al *Chuang-tzu*.³ Egli spiegava questo principio semplicemente come delega di autorità e di compiti amministrativi, come non coinvolgimento dell'imperatore nei dettagli specifici del governo. In *Lao-tzu* e *Chuang-tzu* significa questo ed anche molto di più, per *Lao-tzu*, in particolare, si può interpretare a molti differenti livelli. Il *Tao Te Ching* può essere considerato come un manuale di consigli sul governo, come un libro di filosofia naturale, come un compendio di saggezza metafisica e mistica. Come sottolinea il Creel, questi primi Taoisti scrivevano durante il periodo estremamente turbolento degli Stati Combattenti (403 - 221 a.C.) quando il *laissez-faire* in politica sarebbe stato un suicidio; e inoltre non erano affatto stupidi.

Dobbiamo innanzitutto considerare, allora, l'aspetto politico del *wu-wei*. Se si leggono *Lao-tzu* e *Chuang-tzu* come commenti del tempo in cui vissero, essi mettono in luce la completa follia dell'ambizione per il potere politico, così da costituire un onere per coloro che lo sostengono. Come possiamo chiaramente vedere ai nostri giorni,

² *Lun-yü* 15.4, tr. Creel (1), p. 58.

³ A questo riguardo v. Creel (1), pp. 61 ff.

nessuno che sia in pieno possesso delle facoltà di intendere e di volere potrebbe mai *volere* essere il governante supremo di un qualche grande paese, poiché non è immaginabile un modo di vivere più tumultuoso, frustrante, pieno di ansia e impegnativo, in cui non si è mai fuori della portata di un telefono, si è sempre accompagnati da guardie del corpo, si debbono prendere decisioni improvvisate (sulla base di informazioni scarse e nebulose) un'ora dopo l'altra. Sotto una tale pressione, nessuno può rimanere un essere umano con il tempo di "fermarsi e guardare", di vagare per i boschi con uno o due amici di nessuna importanza politica, o starsene a sedere da solo sulla spiaggia a guardare il mare. Un grande potere è una preoccupazione, e il potere totale è una noia, ed è tanto vero che persino Iddio rinuncia ad esso e pretende, invece, di essere la gente, i pesci, gli insetti e le piante: il mito del re che va errando tra i sudditi sotto mentite spoglie.

Perciò Lao-tzu consiglia il governante di governare uno stato così come si cucina un pesciolino — cioè, non rigirarlo troppo nella padella altrimenti si spappola — e preconizza lo stato ideale non più grande di un villaggio.

Poniamo che vi sia un piccolo stato con poca gente.
Sebbene vi possano essere diversi congegni meccanici
essi non saranno adoperati.

La gente sarà conscia della propria mortalità
e non si spingerà troppo lontano.

Sebbene essi abbiano barche e carri,
non li useranno per viaggiare;

sebbene abbiano armi non le metteranno in mostra.
Essi restaureranno l'abitudine delle corde annodate
(per tramandare gli eventi).

Essi saranno soddisfatti del loro cibo,
contenti dei loro abiti,
tranquilli nelle loro case,

felici delle loro abitudini.

Sebbene gli stati confinanti siano nella loro vista
ed il canto dei loro galli e l'abbaiare dei loro cani
siano nel loro udito,

il popolo non andrà via per tutta la vita.⁴ [109d]

Si deve capire, tra l'altro, che tanto Lao-tzu che Chuang-tzu si compiacciono del senso di esagerare il proprio caso — il secondo spesso

⁴ Lao-tzu 80, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 95, mod. auct. Cf. Chuang-tzu 10.

sceglie esempi veramente assurdi per illustrare un punto. Quindi, in questo caso, Lao-tzu non si deve considerare affatto seriamente: sta facendo il punto sul fatto che la gente starebbe senz'altro meglio se reprimesse l'ambizione, rallentasse il proprio ritmo di vita, e non disprezzasse il lavorare con le proprie mani.

In tutte le opere taoiste troviamo una nostalgia per "l'autentico uomo dei tempi antichi", che ci rimanda a Rousseau e alla idealizzazione del Buon Selvaggio del XVIII secolo — una nostalgia che l'antropologia corrente ha per lungo tempo deplorato. Ma oggi si è in dubbio. Una vita lunga è forse una buona cosa allorché è vissuta nella quotidiana paura della morte o nella costante ricerca della soddisfazione in un domani che non arriva mai? Il progresso tecnologico non è forse un male sintomatico della incapacità di concentrarsi e goder nel presente? Come dice Chuang-tzu:

L'uomo dalla perfetta virtù in riposo non ha pensieri, in azione non ha ansia. Egli non riconosce né ragione, né torto, né bene, né male.

All'interno dei Quattro Mari, quando tutti hanno vantaggio — questo è il suo riposo. Gli uomini si appoggiano a lui come bambini che hanno perso la madre; essi si radunano attorno a lui come viandanti che hanno perduto la strada. Egli ha salute da vendere ma non sa da dove venga. Ha cibo e bevande più del necessario ma non sa chi gliene provveda...

In una età di perfetta virtù, gli uomini buoni non vengono apprezzati, l'abilità non è tenuta in considerazione. I governanti sono soltanto dei fari, mentre il popolo è libero come il cervo selvaggio. Essi sono giusti senza essere consci dei doveri nei confronti dei loro vicini. Essi si amano reciprocamente senza essere consci della carità. Essi sono sinceri senza essere consci della lealtà. Essi sono onesti senza essere consci della buona fede. Essi agiscono liberamente in tutte le cose senza riconoscere obblighi verso nessuno. Perciò le loro azioni non lasciano traccia alcuna; le loro cose non vengono lasciate alla posterità.⁵

Cosa questa che ci rimanda subito alla mente un passo di Thoreau:

Ho visto il sole nascente illuminare la parte opposta di un maestoso bosco di pini. I suoi raggi dorati si spargevano nelle

⁵ Chuang-tzu 12, tr. H. A. Giles (1), pp. 151-53, mod. auct. La frase "Essi agiscono liberamente... nei confronti di chiunque", è resa da Watson (1) con "Essi si dimenano qua e là come insetti, facendo servizi l'uno per l'altro, ma non sanno di essere gentili".

navate del bosco come in una imponente sala. Rimasi impressionato come se una qualche antica e tuttavia ammirevole e brillante famiglia si fosse colà stabilita ... Ho visto il loro parco, il loro campo da gioco, al di là del bosco ... I pini li rifornivano di travi quando crescevano. La loro casa non era visibile; gli alberi le erano cresciuti intorno. Io non so se udii o meno il suono di una risata repressa. Essi sembravano inchinarsi ai raggi del sole. Essi ... non sanno che è il loro vicino, — nonostante lo abbiano sentito fischiare quando guidava il suo gruppo attraverso la casa. Niente può essere paragonato alla serenità della loro vita. Il loro vestito è semplicemente un licheno. L'ho visto dipinto sui pini e le querce. Le loro soffitte erano sulle cime degli alberi. Essi non hanno politica. Non c'era rumore di lavoro manuale. Non li ho sentiti filare o tessere. Tuttavia mi sono dilettato, quando il vento si cullava e l'udito se ne era andato, del più meraviglioso, dolcissimo canticchiare musicale — come di un lontano sciame di maggio, che per caso era il suono dei loro pensieri. Essi non avevano pensieri vani e nessuno poteva vedere il loro lavoro, poiché la loro industriosità non era imbrigliata in nodi ed escrescenze.⁶

Un tale stato di cose è possibile, o è solamente un sogno vano? Ricordando che Chuang-tzu esagera nell'esprimere i suoi punti di vista, il messaggio pratico sembra risiedere nel fatto che soltanto disordine viene fatto da coloro che cercano di migliorare se stessi ed il mondo con mezzi che implicano l'uso della forza. "Ah, Libertà; quanti crimini si commettono nel nome tuo!". L'idealismo delle rivoluzioni Francese, Americana e Russa, ha sempre, prima o poi, permesso l'eccesso di violenze che vengono giustificate in nome della liberazione e della salute del popolo che le subisce.

È esistita una cosa simile al lasciare il genere umano da solo; non c'è mai stato niente di simile al governare il genere umano [con successo]. Lasciamo crescere la prole libera da paura, se non vogliamo che le disposizioni naturali degli uomini siano pervertite e la loro virtù messa da parte. Ma se le loro disposizioni naturali non vengono pervertite e la loro virtù non viene messa da parte, che spazio rimane per il governo?⁷

Quando decade fino a questo, il governare è semplicemente un ab-

⁶ Thoreau (1), pp. 628-29.

⁷ Chuang-tzu 11, tr. H. A. Giles (1), p. 119.

bandonare le responsabilità basandosi sul fatto che vi sono persone, altre da noi stessi, che veramente sanno come fare andar avanti le cose. Ma il governo, fatto apparentemente per il bene del popolo, diviene una corporazione che serve a se stessa. Tenere le cose sotto controllo prolifera leggi di una sempre crescente complessità ed incomprendibilità, ed ostacola il lavoro produttivo domandando tanti rendiconti scritti così che il registrare quanto è stato fatto diventa più importante di quello che è stato realmente fatto. Di questo passo si può andare sempre più in là — tuttavia nella attuale angoscia riguardante la sovrappopolazione, l'inquinamento, lo squilibrio ecologico, ed i disastri potenziali della fissione nucleare, soltanto raramente si riconosce che le nazioni governate sono diventate auto-distruttrici delle istituzioni, paralizzate ed impantanate nelle loro proprie complicazioni, e soffocate sotto montagne di carta. La morale Taoista consiste nel fatto che le persone che hanno sfiducia in se stesse si condannano l'una con l'altra.

Il punto successivo è che né l'individuo né la società può tirarsi fuori per conto proprio dalle proprie scarpe allacciate, anche se oggi si dice sempre che è proprio questo quel che si deve fare. Fino a quando faremo uso della forza, tanto fisica che morale, per migliorare il mondo e noi stessi, noi andremo sprecando energia che potrebbe essere usata altrimenti per cose che *possono* essere fatte. Non è questo il luogo per approfondire nei particolari questi problemi. Possiamo solo dire che vi è un basilare buon senso nella visione Taoista e cioè che noi *dobbiamo* fare il disperato gioco di fidarci di noi stessi e degli altri. Tuttavia, Lao-tzu nel descrivere la sua comunità ideale, fa la riserva, che "anche se il popolo ha le armi, non ne fa mostra", per il fatto che le armi sono, fino ad un certo punto, l'estensione naturale di zanne, artigli e scaglie. La visione Taoista della natura non era affatto sentimentale. Essa riconosceva che la violenza in alcuni casi deve essere usata, ma sempre con dispiacere, poiché

Il miglior soldato non è militaresco;
Il miglior combattente non è feroce.⁸[108a]

A questo riguardo i Confuciani ed i Taoisti erano effettivamente della stessa opinione. Infatti, a capo di tutte le virtù Confucio pone non la giustizia (*i*), ma la generosità umana (*jen*), che non è tanto benevolenza, come viene spesso tradotto, ma l'essere pienamente ed onestamente umano — una qualità che egli rifiuta di definire così come Lao-tzu non definisce il Tao.

⁸ Lao-tzu 68, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 83.

La vera virilità richiede una grande capacità e la strada verso di essa è difficile da raggiungere. Tu non puoi sollevarla con le mani e non puoi raggiungerla camminando a piedi. Colui che vi si avvicina ad un più alto grado di altri può già essere chiamato "un vero uomo". Ora, non è forse difficile per un uomo il cercare di raggiungere questo modello attraverso duri sforzi?

Perciò, se il gentiluomo misura gli uomini sulla base del modello assoluto della giustizia (i), allora è difficile essere un vero uomo. Ma se egli misura sulla base del modello di uomo, allora la gente migliore potrà avere un qualche modello da seguire...

Per molto tempo è stato difficile trovare esempi di veri uomini. Soltanto l'uomo superiore può raggiungere un tale stato. Perciò l'uomo superiore non cerca di criticare le persone per cose nelle quali egli stesso sbaglia, e non biasima le persone per i loro errori... Colui che non è un vero uomo non può sopportare a lungo la povertà, come pure la prosperità. Il vero uomo è felice e naturale vivendo secondo il principio della vera virilità, mentre un uomo (solamente) saggio pensa che agire in questo modo sia vantaggioso... L'uomo superiore passa la propria vita senza alcun corso precostituito di azioni né alcun tabù. Egli decide semplicemente al momento quale sia la cosa giusta da fare... I falsi-buoni sono i ladri della virtù.⁹

In altre parole, un vero umano * non è un modello di rettitudine, un presuntuoso o un pedante, ma riconosce che alcuni errori sono necessari alla genuina natura umana come il sale nella minestra. Le persone meramente giuste sono impossibili da viverci per il fatto che non possiedono *humour*, non lasciano che la natura umana si manifesti, e sono pericolosamente inconsce delle loro proprie ombre. Come tutti i legalisti ed i ficcanaso, essi cercano sempre di stendere il mondo sul letto di Procuste di regolamentazioni lineari cosicché non sono poi in grado di fare compromessi ragionevoli. In guerra essi lottano fino alla morte per una resa incondizionata, e, in nome di giusti principi, essi perderanno un terreno che avrebbero assai meglio conservato semplicemente col catturare e godere di uno spirito egoistico,

⁹ *Li Chi* 32, tr. Lin Yutang (2), pp. 830-35.

* Si noti che nella citazione, l'uso di termini quali "virilità", "gentiluomo", "un vero uomo", "uomo superiore" si pone nella tradizione secondo la quale "uomo" denota gli esseri umani di ambo i sessi. In cinese la parola *jen*, esseri umani, non ha differenziazione di genere. In futuro, propongo che tutti i traduttori dal cinese adoperino la parola "umano" quando si parla di uomo in questo senso. Dopo tutto noi non traduciamo la parola confuciana *jen* con "uomo-generosità", ma piuttosto con "umana-generosità".

ma assai meno nocivo. È essenziale, quindi, per il *wu-wei* politico il fatto che non si cerchino di forzare le leggi contro la natura umana o si mandi la gente in prigione per 'peccati', o crimini senza vittime involontarie. La fiducia nella natura umana consiste nell'accettazione del buono e del cattivo che in essa vi è, ed è difficile avere fiducia in coloro i quali non ammettono le proprie debolezze.

Ad esempio, prendiamo in esame quel che accadde in Cina quando la dinastia Ch'in salì al potere nel 221 a.C. Le sue misure politiche vennero formulate nello stato occidentale dei Ch'in fin dal 360 a.C. dal Nobile Shang.

Tutti gli alti onori statali erano riservati al servizio militare ed ai successi in guerra. Anche i nobili di sangue reale dovevano essere di nuovo graduati sulla base del servizio militare. I nobili senza alcun grado militare erano degradati a gente comune. L'obiettivo era quello di creare "un popolo che guarda alla guerra come un lupo affamato ad un pezzo di carne". "Se l'unica porta per ricchezze ed onori è la battaglia, allora quando il popolo sente che c'è una guerra le persone si congratuleranno le une con le altre; in casa e per la strada, quando mangeranno e berranno, tutte le canzoni che canteranno saranno di guerra". "Un governante che possa rendere contento il popolo nella guerra diventerà il re dei re"...

Per imporre le nuove leggi, la popolazione era organizzata in piccoli gruppi di cinque o dieci famiglie ciascuno, ed i membri di ciascun gruppo dovevano controllare e riferire gli uni degli altri. Un rapporto ben riuscito di un crimine attraverso il far la spia ed il riferire era ricompensato sullo stesso piano dell'uccidere un nemico in battaglia. Proteggere un criminale sarebbe stato punito con la stessa pena della resa al nemico in guerra.¹⁰*

¹⁰ Hu Shih, p. 43.

* Uno degli ultimi compiti da me assunti per terminare questo libro è consistito nell'annotare i titoli e numeri delle pagine delle fonti delle citazioni di Alan. Non teneva mai nota di come e dove le trovasse, almeno non sulla carta. Sono riconoscente a numerosi amici studiosi e bibliotecari pieni di risorse che, negli ultimi mesi, mi hanno aiutato a localizzare tutte le citazioni, tranne una. Ho deciso di lasciarla così, semplicemente per dimostrare che il cerchio con la fine aperta è generalmente più reale e meno sterile. Hu Shih scrisse tantissime versioni di questo stesso episodio storico sia in cinese che in inglese, ed Alan ha trovato questa nel posto più difficile — o più facile. Fino ad ora non siamo stati in grado di ritrovarla in nessuno dei libri di Hu Shih, reperibili in inglese, o rintracciarla in nessuno degli articoli con i quali collaborò a diversi libri o riviste sulla cultura cinese. Non sappiamo perciò se l'abbia scritta. Tutti gli specialisti di Hu Shih sapranno dove ritrovarla. Agli altri probabilmente non interessa.

Quando frequentavo la scuola media, fui una volta presentato a Hu Shih da

Dopo che lo stato di Ch'in ebbe unificato tutta la Cina attraverso la conquista, nel periodo tra il 360 ed il 221 a.C., l'imperatore Ch'in Shih Huang Ti arrivò persino ad ordinare il rogo di tutti i libri che non si riferissero ad attività strettamente pratiche e dichiarò, come Hitler, che egli stava fondando una dinastia che sarebbe durata per migliaia di anni. Ma quando egli morì nel 210 a.C. il popolo si ribellò sotto la guida di Liu Pang, che divenne imperatore con il nome di Han Kao Tsu, fondatore della Dinastia Han, che durò, con un breve interregno, per quattrocento anni (200 a.C. - 200 d.C.).

Quando il suo esercito rivoluzionario entrò trionfante nella capitale, egli organizzò una riunione di massa tra gli anziani del popolo e dichiarò loro che egli conosceva la loro lunga sofferenza sotto il governo tirannico dell'impero Ch'in mentre egli avrebbe abolito tutte quelle leggi repressive. Quindi egli proclamò che "da allora in poi tre semplici leggi sarebbero prevalse: vale a dire, l'omicidio si doveva punire con la morte, mentre le aggressioni ed il furto si dovevano giustamente punire secondo fatti avvenuti in ogni caso specifico". Questa prima politica emanata per sollevare il popolo dal dominio autoritario del troppo governo fu coscienziosamente portata avanti da alcuni dei grandi statisti dell'impero Han.

Nel 201 a.C., il secondo anno dell'impero, un generale a nome Ts'ao, uno dei grandi generali della rivoluzione, fu nominato governatore del popoloso ed economicamente avanzato stato di Ch'i, nella costa orientale. Egli scelse come suo consigliere in capo un vecchio filosofo. Quest'uomo era un seguace di Lao-tzu e disse al Governatore che il miglior modo per governare il suo grande stato che comprendeva settanta città consisteva nel non far niente e lasciare tranquillo il popolo. Il Governatore osservò religiosamente il suo consiglio nei nove anni del suo governatorato. Il popolo divenne prospero e la sua amministrazione fu riconosciuta come la migliore dell'impero. Quando egli fu nominato primo ministro dell'impero nel 193 a.C., egli mise ancora in pratica la sua filosofia su scala nazionale.¹¹

Quando, nel 179 a.C., l'imperatore Wen Ti e la sua imperatrice Taoista, Tou, salirono al trono, essi abolirono la corresponsabilità

mio padre, che lo conosceva ed ammirava. Mi ricordo che Hu mi diede colpetti di approvazione sulla testa quando gli recitai fieramente a memoria un paragrafo dei suoi scritti, che erano normalmente studiati nel nostro corso di letteratura cinese. Grazie, zio Hu, per il tuo contributo a questo libro.

¹¹ Ibid., pp. 44-45.

familiare delle pene, le punizioni attraverso la mutilazione corporale, e le tasse per il commercio interstatale. Essi ridussero le tasse sulla terra al solo terzo del prodotto, e fecero del loro meglio per allontanare la guerra dai confini dell'impero. L'imperatrice Tou persuase tutta la corte a leggere Lao-tzu, ed il suo consiglio potrebbe essere al tre tanto seguito dagli attuali potentati della Cina, della Russia e degli Stati Uniti d'America.

Più sono nell'impero le restrizioni ed i divieti
e più il popolo diventa povero.
Più il popolo si impadronisce di taglienti strumenti
e più confusione vi è nel paese.
Più gli uomini possiedono arti e mestieri,
e più sono frivole le cose prodotte.
Più leggi e regolamenti vengono dati,
e più sono i ladri e i rapinatori.¹² [108b]

La questione che sorge a questo punto è se il *wu-wei* e la via del Tao si possano coltivare intenzionalmente per mezzo di una qualche disciplina spirituale o psicologica come lo *yoga* o il *Ts'o-ch'an* (in giapponese *za-zen*). Pratiche di questo genere erano normalmente adoperate, tra coloro che Creel ha chiamato i Taoisti Hsien, di cui si parlerà più a lungo nel prossimo capitolo. Probabilmente sotto l'influenza del Buddismo e di altre discipline indiane, questi Taoisti si interessarono del controllo del respiro, yoga del sesso, alchimia, e medicina, con il proposito di raggiungere l'immortalità, e stabilirono una chiesa Taoista che ordinava preti e monasteri. Tuttavia, né Lao-tzu né Chuang-tzu ebbero mai alcun interesse nell'immortalità, e caso mai, quello che essi hanno detto riguardo alla meditazione formale e all'acquisizione di poteri fisici è minimo.

I Veri uomini del passato non sapevano niente dell'amore per la vita o dell'odio per la morte. L'ingresso nella vita non portava loro gioia; l'uscita da essa non risvegliava resistenza. Compostamente essi andavano e venivano. Essi non dimenticarono quale era stato il loro inizio, e non fecero domande su quale sarebbe stata la loro fine. Essi accettarono (la loro vita) e gioirono in essa; essi dimenticarono (ogni paura della morte), e ritornarono (al loro stato prima della vita). Perciò c'era in essi il volere di ogni mente di resistere al Tao, e di ogni tentativo con i mezzi dell'Umano di resistere al Celeste.¹³

¹² Lao-tzu 57, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 72, mod. auct. "Cose frivole" indicano quel tipo di oggetti che si vendono nei "negozi di regali".

¹³ Chuang-tzu 6, tr. Legge (1), p. 286.

Lungi dall'impiegare un qualche artificio o metodo per ottenere il potere spirituale o controllare o sollevarsi sopra le trasformazioni della vita e della morte, Chuang-tzu sembra godere soltanto nell'andare di pari passo con il processo.

Tu hai avuto l'audacia di nascere umano, e ne sei contento. Tuttavia questo corpo è sottoposto a migliaia di cambiamenti che mai arrivano alla fine, e forse che allora questo non reca occasione di incalcolabile gioia? È per questo che il saggio gode di se stesso in ciò da cui non vi è possibilità di separazione, e per cui tutte le cose vengono mantenute. Egli considera il morire presto o la tarda età, il suo inizio e la sua fine, tutte cose buone, e in ordine a ciò gli uomini lo imitano. Quanto più essi faranno questo nei confronti di ciò [il Tao] dal quale tutte le cose dipendono, e ogni trasformazione nasce! ¹⁴

In altre parole, quello che di solito viene sentito come il capriccioso, imprevedibile, pericoloso e persino ostile mondo — incluse le capricciose emozioni e gli intimi sentimenti di ognuno — consiste in realtà del proprio essere e fare. Il senso stesso che questo *non* è così è, a sua volta, parte del suo essere così. Quindi partendo dal punto di prima, il Taoismo Contemplativo (il termine è di Creel), ogni deliberato esercizio per coltivare il *wu-wei* sembrerebbe essere autocontraddittorio. Nella stessa metafora di Chuang-tzu, sarebbe "battere il tamburo quando si cerca un fuggiasco", oppure come dissero più tardi i Buddhisti Ch'an, "mettere le gambe su un serpente". Insieme con Lao-tzu (ch. 38) potremmo dire, "Il superiore *wu-wei* non ha come fine il *wu-wei* e perciò è veramente *wu-wei*". Capire questo è un fatto di intuito, non il risultato di una qualche disciplina. Allo stesso modo, non serve alcuna ricerca per capire il trucco di rappresentare una terza dimensione attraverso linee disegnate in prospettiva; si deve semplicemente osservare, e allora l'esperienza della profondità nella immagine non è sola comprensione verbale ma visione reale.

Che cosa ne faremo, allora della veneranda tradizione degli esercizi meditativi nell'Induismo, nel Buddhismo, nel Taoismo Hsien e nel Sufismo Islamico, che fanno della coscienza cosmica o dei poteri soprannaturali il loro obiettivo apparente? Se risaliamo direttamente alle prime scritture Ch'an della dinastia T'ang (618 - 907 d.C.), ricordando che il Ch'an era allora la fusione tra Taoismo e Buddhismo, allora penso che non vi sia problema sul fatto che i primi maestri Ch'an quali Seng-ts'an, Hui-neng, Shen-hui, Ma-tsu, e persino Lin-chi non

¹⁴ *Ibid.*, p. 291, mod. auct.

soltanto non misero alcun accento sugli esercizi di meditazione ma spesso li misero da parte perché irrilevanti. Essi misero decisamente in rilievo l'immediata penetrazione intuitiva risultante dalla "indicazione diretta" (*chih-chih*) del maestro in domande e risposte chiamate *wen-ta*, per mezzo delle quali la persona riesce a vedere nel vero delle cose semplicemente per mezzo della indicazione di qualcuno che non vi riesce — spesso con mezzi non verbali, attraverso la dimostrazione piuttosto che la spiegazione.¹⁵ Fu proprio per questa ragione che Hui-neng, il sesto Patriarca del Buddhismo Ch'an (m. 713 d.C.), chiamò il suo metodo la "scuola improvvisa", adesso derisa dai Buddhisti cripto-Protestanti come lo "Zen istantaneo" (come il caffè istantaneo) — come se il valore di una ispirazione od intuizione debba essere giudicato solamente sulla base del livello quantitativo del tempo e dell'energia spesi nella preparazione di esso. Quanto ci mette un bambino per capire che il fuoco brucia?

D'altra parte, coloro che comprendono il Tao gioiscono, come i gatti, standosene semplicemente seduti a guardare senza alcun obiettivo o risultato nella mente. Ma quando un gatto è stanco di stare seduto, si alza e se ne va a fare una passeggiata o a caccia di topi. Non punisce se stesso né compete con altri gatti in prove di forza del tipo di quanto tempo può rimanere immobile — a meno che non vi sia una ragione effettiva per rimanere immobile, come far la posta ad un uccello. I Taoisti contemplativi se ne staranno felice-

¹⁵ Nell'affrontare questo argomento mi rendo conto che, in confronto ai discepoli del moderno Ch'an (Zen), cioè il Buddhismo delle "gambe doloranti", io sono deplorabilmente eretico, poiché per loro lo *za-zen* (o Zen a sedere) e il *Sesshin* (lunghi periodi di ciò) sono indispensabili per il risveglio (o illuminazione) secondo la loro scuola. Io sono stato redarguito in modo tagliente per questa mia opinione da Kapleau (1), pp. 21-22, 83-84, anche se l'unico testo che egli cita della primitiva letteratura Zen per confutarmi è tratto da *Huang-po Tuan-chi Ch'an-shih Wang-ling Lu* (prima dell'850 d.C.): "Quando tu pratichi il controllo mentale [*ts'o ch'an*], siediti nella posizione appropriata, stai perfettamente tranquillo, e non permettere che il minimo movimento dei tuoi pensieri ti disturbi" (tr. Blofeld [1], p. 131). Considerata la vasta eco avuta dallo *za-zen* in tempi recenti, suona strano che questo sia tutto ciò che Huang-po abbia da dire su questo. Il lettore interessato alle origini dell'argomento ha soltanto da consultare il *T'an Ching* di Hui-neng (tr. Chan Wing-tsit [1] o Yampolsky [1], esp. sec. 19), o lo *Shen-hui Ho-chang I-chi* (tr. Gernet [1], esp. sec. 1.111) o Ma-tsu nel *Ku-tsun-hsü Yü-lu* (tr. Watts [1], p. 110). Per ulteriori discussioni si veda Fung Yu-lan (1), vol. 2, pp. 393-406, e Hu Shih. Tutte queste prove confermano l'opinione che i maestri di epoca T'ang del Ch'an deploravano l'impiego degli esercizi di meditazione *come mezzo* per il raggiungimento della vera penetrazione (*wu*, o in giapponese *satori*). Ho avuto ulteriori conferme in questo, attraverso discussioni private con D. T. Suzuki e R. H. Blyth, i quali entrambi consideravano lo *za-zen* "delle gambe doloranti" obbligatorio, come un feticcio superstizioso della moderna pratica Zen.

mente seduti insieme con gli Yogi e i seguaci dello Zen fino a che sarà ragionevole e confortevole, ma quando la natura ci dice che stiamo "spingendo il fiume" ci alzeremo e faremo qualcos'altro, persino andare a dormire. Più di questo è certamente orgoglio spirituale. I taoisti non considerano la meditazione una 'pratica', se non nel senso che un dottore 'pratica' la medicina. Essi non hanno il piano di soggiogare o di alterare l'universo attraverso la forza o la forza di volontà, per il fatto che la loro arte è spesa completamente nel seguire il corso delle cose in modo intelligente. La meditazione o la contemplazione (*kuan*) sviluppa questa intelligenza come un sottoprodotto, non in quanto obiettivo diretto. L'obiettivo o il bene della contemplazione sta solamente nel fatto che, in una lunga notte

Il suono dell'acqua
dice quel che penso.

La sua mente è libera da ogni pensiero. Il suo contegno è quieto e silenzioso. La sua fronte irradia luce con semplicità. Egli è freddo come l'autunno, e tiepido come la primavera, per il fatto che la sua gioia e il suo dolore avvengono naturalmente come le quattro stagioni.¹⁶

Tuttavia deve ancora essere messo in chiaro il fatto che il *wu-wei* non è un'intenzionale capriccio, come quando la gente cambia strada e fa qualunque cosa di strano e non convenzionale seguendo servilmente le convenzioni come tutti i conformisti — poiché la loro intenzione è di fare l'opposto. Era questa una cattiva interpretazione comune del Taoismo e dello Zen non appena divennero popolari tra i giovani in Occidente. In realtà, i Taoisti Contemplativi siedono in meditazione, ma non con il proposito egoistico di migliorare se stessi; è piuttosto che, compreso intuitivamente che non vi è alcuna strada da percorrere che non sia la via del Tao "essi fanno viaggi laddove le cose non possono sfuggire" (*Chuang-tzu* 6) e meditano per la gioia della meditazione — lo scorrere del respiro, il canto del gallo in lontananza, la luce sul pavimento, il sussurro del vento, la quiete, e tutte quelle cose che gli attivisti militanti sia dell'Occidente che dell'Oriente hanno imparato a disdegnare, con la loro furibonda premeditazione. È questo l'aspetto *yin* della vita Taoista, e perciò non esclude — al momento giusto — l'aspetto *yang* di godere nel vigore, perciò la disciplina del *t'ai chi chuan*, del movimento del corpo, che

¹⁶ *Chuang-tzu* 6, tr. Fung Yu-lan (3), p. 113, mod. auct.

scorre e dondola, viene tenuta in considerazione come lo stare seduti in meditazione.¹⁷

Il fatto che Chuang-tzu abbia sottolineato il metodo intuitivo per comprendere il Tao senza fare ricorso alla artificialità degli "esercizi dello spirito", viene sottolineato dal suo critico Ko Hung (300 a.C. circa), un Taoista Hsien, che definì il metodo di Chuang-tzu niente altro che una "pura conversazione" (*ch'ing t'an*) o quello che la sua controparte moderna potrebbe chiamare "mera intellettualizzazione" o nient'altro che un "viaggio di testa". Chuang-tzu, egli scrisse, "dice che la vita e la morte sono proprio la stessa cosa, puntualizza lo sforzo di mantenere la vita come una servitù laboriosa, e loda la morte come un riposo; questa dottrina è lontana milioni di miglia da quella dei *shen hsien* [santi immortali]".¹⁸

Il metodo più vicino per raggiungere il Tao che Chuang-tzu viene a delineare è messo in bocca a un saggio chiamato Nü Chü, presumibilmente una donna:

Vi era Pu Liang I, che possedeva il genio di un saggio, ma non il Tao. Io ho il Tao, ma non il genio. [Questo deve essere di sicuro un discorso da donna]. Io volli insegnargli, in modo che egli potesse veramente diventare un saggio. Insegnare il Tao di un saggio a un uomo che ha il genio, sembra una cosa facile. Ma no. Io cominciai con il dirglielo; dopo tre giorni, egli incominciò ad essere in grado di non tener conto delle cose del mondo [p. es. preoccupazioni riguardo alle condizioni o guadagni e perdite]. Dopo che egli non ebbe più tenuto conto di tutte le cose del mondo, io continuai a parlargli; dopo sette giorni egli cominciò ad essere in grado di non tenere conto delle cose esterne [come entità separate]. Dopo che egli non ebbe più tenuto conto delle cose esterne, io continuai a parlargli; dopo nove giorni, egli cominciò ad essere in grado di non tener conto della propria esistenza [come un ego]. Dopo che egli non ebbe più tenuto conto della propria esistenza, egli fu illuminato. Dopo che divenne un illuminato, egli allora fu in grado di raggiungere la visione dell'Uno. Avendo la visione dell'Uno, egli fu allora in grado di trascendere la distinzione tra passato e presente. Dopo che egli ebbe

¹⁷ È difficile pensare ad un equivalente occidentale del *t'ai chi chuan*. In parte danza, in parte esercizio fisico, e in parte combattimento al rallentatore, è nondimeno niente di tutto ciò, ma piuttosto "Il T'ai chi esemplifica il più sottile principio del Taoismo, conosciuto come *wu-wei*... di agire senza forzatura — di muoversi in concordanza con lo scorrere del corso della natura... ed è ancora meglio compreso dall'osservare la dinamica dell'acqua" (Huang [1], p. 2).

¹⁸ Creel (1), p. 22.

trasceso la distinzione tra passato e presente, egli fu allora in grado di entrare nel regno in cui non esistono più la vita e la morte. Allora, per lui, la distruzione della vita non significò più morte, e neppure il prolungamento della vita una aggiunta alla durata della propria esistenza. Egli avrebbe seguito una qualsiasi cosa; egli avrebbe accolto una qualsiasi cosa. Per lui, tutto era in distruzione, tutto era in costruzione. Ciò viene chiamato tranquillità nel disturbo. Tranquillità nel disturbo significa perfezione.¹⁹

Vi è un passo parallelo in Lieh-tzu nel quale, tuttavia, i giorni vengono aumentati ad anni ed il maestro non dice proprio niente, nel racconto di come Lieh-tzu imparò a cavalcare il vento, oppure come potremmo dire, a passeggiare sulle nuvole.

Alla fine di sette anni, vi fu un altro cambiamento. Io lasciai che la mia mente riflettesse su quello che voleva, ma essa non si preoccupava più del giusto e dello sbagliato. Lasciai che le mie labbra emettessero tutto ciò che volevano, ma esse non parlavano più di profitto e di perdita ... Alla fine di nove anni la mia mente diede briglia sciolta alle sue riflessioni, la mia bocca diede libero spazio ai suoi discorsi. Del giusto e dello sbagliato, del profitto e della perdita, io non avevo conoscenza, sia che riguardassero me stesso o altri ... L'Interno e l'Esterno erano mescolati nella Unità. Dopo di questo, non vi fu distinzione tra l'occhio e l'orecchio, l'orecchio e il naso, il naso e la bocca: tutto era la stessa cosa. La mia mente era gelata, il mio corpo in dissoluzione, le mie ossa e la mia carne erano tutte mescolate insieme. Io ero totalmente inconscio di quello su cui il mio corpo stava riposando o di che cosa c'era sotto i miei piedi. Ero nato in questo e in quel modo sul vento, come paglia secca o foglie che cadono da un albero. In effetti, io non sapevo se il vento stesse cavalcando me o se io stessi cavalcando il vento.²⁰

Questi passi suggeriscono che il *wu-wei* sia uno stato di coscienza quasi di sogno — fluttuante — in modo tale che il mondo fisico perde la dura realtà normalmente presente nel senso comune.

Una volta io, Chuang-chou, sognai di essere una farfalla, una farfalla che svolazzava, felice. Io non sapevo che essa era Chuang-

¹⁹ Chuang-tzu 6, tr. Fung Yu-lan (3), p. 119-20.

²⁰ Lieh-tzu 2, tr. L. Giles (1), pp. 40-42. Sembra che Lieh-tzu stia fornendo metafore fisiche per stati psicologici, e perciò questo cavalcare sul vento, la mente gelata, ed il corpo dissolto non devono essere intesi letteralmente.

chou. All'improvviso mi svegliai, e fui veramente di nuovo Chuang-chou. Tuttavia io non so se ero io che stavo sognando di essere una farfalla, oppure se sono una farfalla che sogna di essere Chuang-chou.²¹

Ed ancora:

Come posso io sapere che l'amore per la vita non è una illusione? Come posso io sapere che colui che ha paura della morte non è come un uomo che andò via da casa da ragazzo e perciò non ha nessuna voglia di tornarci? ... Come posso io sapere che i morti non si pentiranno del loro passato desiderio di vita? Coloro che durante la notte sognano di un banchetto forse la mattina dopo si lamenteranno e piangeranno. Coloro che sognano il lamento ed il pianto magari la mattina dopo andranno fuori a caccia. Quando essi sognano non si rendono conto che stanno sognando. Nel loro sogno, forse interpretano sogni. Soltanto quando sono svegli, cominciano a realizzare di aver sognato. Via via arriva il grande risveglio ed allora potremo scoprire che la vita stessa è un grande sogno. Gli sciocchi pensano sempre di essere svegli, di sapere. Con sottili discriminazioni, fanno distinzione tra principi e staffieri. Che stupidi! Confucio e voi, siete tutti in un sogno. Quando io dico che voi siete in un sogno, anche io sono in un sogno.²²

Il senso che il mondo è come un sogno, che si ritrova anche nell'Induismo e nel Buddhismo, proviene soprattutto dall'accorgersi della propria transitorietà piuttosto che non da speculazioni riguardo la conoscenza o la verità, epistemologia ed ontologia, anche se queste verranno più tardi. Soprattutto quando si invecchia, diventa ancora più ovvio il fatto che le cose sono senza sostanza, poiché il tempo sembra scorrere così rapidamente che si arriva alla consapevolezza della liquidità dei solidi; persone e cose divengono come luci ed increspamenti sul pelo dell'acqua. Possiamo fare film a fotogrammi accelerati sulla crescita delle piante e dei fiori nei quali essi sembrano andare e venire come i gesti della terra. Se noi potessimo filmare le civiltà e le città, le montagne e le stelle, allo stesso modo, potremmo vedere essi o come cristalli gelati che si formano e si dissolvono o come faville del fuoco di un caminetto. Più il tempo trascorre rapidamente, più sarà chiaro che non abbiamo fatto altro che osservare non tanto una successione di cose, quanto il movimento e la trasfor-

²¹ Chuang-tzu 2 ad fin., tr. Fung Yu-lan (3), p. 64, mod. auct.

²² Chuang-tzu 2, tr. Fung Yu-lan (3), pp. 61-62.

mazione di una cosa — così come vediamo le onde del mare o i movimenti di un ballerino. In modo simile, ciò che appare attraverso un microscopio come una massa di grumi di plastica irti di spine è, ad occhio nudo, la pelle limpida di una fanciulla. Detto crudamente, il misticismo è la percezione di una cosa che fa tutto. I Taoisti lo esprimono più sottilmente, in modo che il "fare" non ha il senso di una cosa, il Tao, che forza e obbliga le altre.

In genere, le filosofie dell'Occidente moderno non considerano generosamente questa visione sognante delle cose, forse a causa della sensazione che se noi siamo dei sogni non siamo certo importanti, e se non siamo importanti non vale la pena di portare rispetto l'uno all'altro. Abbiamo tutti sentito parlare del luogo comune secondo il quale la vita umana ha poco valore in Cina. Certamente perché ve ne è troppa; anche noi stessi stiamo diventando insensibili all'aumento della popolazione e i nuovi mezzi di comunicazione ci abituano alle statistiche di immense carneficine. Nessuno, tuttavia, ha mai dimostrato alcuna necessaria relazione tra la visione metafisica della gente o le loro credenze religiose ed il loro comportamento morale. Le persone che sono importanti possono diventare troppo importanti, e quindi fastidi dei quali disfarsi; e ci dovremmo ricordare che le torture ed i roghi della Santa Inquisizione furono commessi con un profondo interessamento per il destino delle anime immortali degli eretici.

Sovente sembra che il dolore costituisca la misura della realtà, ma non sono sicuro che vi sia un qualche dolore fisico nei sogni, a parte qualche reale ragione fisiologica. È quindi uno scherzo comune che coloro che credono nella irrealtà della materia abbiano difficoltà nel convincere chiunque della irrealtà del dolore.

C'era un guaritore proveniente da Deal
che diceva, "Anche se il dolore non è reale
quando la punta di un ago
penetra nella mia pelle
non mi piace la strana sensazione che provo".

Il corpo umano contiene inoltre tanto spazio vuoto che i suoi elementi ponderabili si potrebbero condensare nella forma di una punta di spillo, poiché la sua solidità apparente è una illusione che sorge dal rapido muoversi delle sue componenti atomiche — come quando un'elica che gira sembra diventare un disco impenetrabile. Forse il dolore è una forma di "condizionamento", per il fatto che noi sappiamo che il tipo di condizionamento che viene chiamato ipnosi può essere un anestetico straordinario e selettivo.

Tuttavia, cerchiamo di immaginare un universo, un regno di esperienza o un campo di coscienza, che manchi di ogni estremo che si possa chiamare dolore o orrori. Anche se un fortunato può passare giorni, mesi ed anni nelle circostanze più piacevoli e confortevoli, c'è sempre una certa apprensione, un pensiero nel profondo della mente, il pensiero che il dolore in una qualche forma sarà almeno possibile. Tale pensiero si nasconde dietro l'angolo, ed egli sa che è fortunato perché, tutto intorno vi sono quelli che soffrono. Ogni esperienza, ogni consapevolezza, sembra sia composta di vari spettri di vibrazioni ordinate in modo tale che i loro estremi, come *yin* e *yang* devono in qualche modo andare insieme. Se tagliamo a metà una sbarra magnetica, in modo da tagliar via il suo polo nord, scopriamo che ognuna delle metà possiede adesso un polo nord e uno sud, esattamente come prima. Perciò un universo senza la polarità del piacere e del dolore sarebbe veramente difficile da immaginare. In numerose società siamo andati molto in là nella strada dello scrollarsi via mostruosità quali le torture legalizzate e, per mezzo della medicina, il dolore della malattia e la chirurgia. Ma nuove paure sembrano prendere il loro posto, e vi è sempre lo spettro della morte sullo sfondo.

Se, allora, ci spingiamo in profondità nella vera natura della sensazione, cominciamo a renderci conto che noi non vogliamo e non possiamo volere un universo senza questa polarità. In altre parole, fino a quando noi desideriamo quell'esperienza chiamata piacere noi sottintendiamo e quindi generiamo il suo opposto. È per questo che tanto i Buddhisti che i Taoisti parlano del saggio come di colui che non ha desideri, anche se gli ultimi parlano di esso anche come di uno per il quale "gioia e dolore avvengono naturalmente come le quattro stagioni", ed è proprio qui forse che sta il nocciolo del problema. Difatti è mai possibile non desiderare? Il cercare di sbarazzarsi del desiderio è, di certo, desiderare di non desiderare.²³ Ogni piano per sopprimere il desiderio sarebbe ovviamente contrario allo spirito del *wu-wei*, ed implicherebbe il fatto che "Io" sia una qualche potenza separata la quale sia in grado o di soggiogare il desiderio o di essere soggiogato da esso. Il *wu-wei* consiste nel ruotare insieme con le

²³ Come, naturalmente, i Buddhisti compresero molto presto. Non viene generalmente compreso che il Buddhismo non è tanto una dottrina quanto un dialogo che prosegue con una serie di sperimentazioni. Il Buddha non "insegna", come una sorta di dogma, che la cura per la sofferenza è l'eliminazione del desiderio (*trishna*). Egli semplicemente propone ciò come sperimentazione preliminare, che, naturalmente come egli la intende, potrebbe permettere alle persone di vedere che esse desiderano non desiderare, e perciò sono prigionieri di un circolo vizioso.

esperienze e le sensazioni come esse vanno e vengono, come una palla in un ruscello di montagna, anche se in realtà non esiste alcuna palla al di fuori delle convulsioni e dei gorgoglii del ruscello stesso. Tutto ciò viene detto "scorrere insieme con il momento", anche se può avvenire solamente quando è chiaro che non c'è niente altro da fare, per il fatto che non esiste altra esperienza che non sia *adesso*. Questo scorrere-*adesso* (*nunc fluens*) è lo stesso Tao e quando questo appare chiaro moltissimi problemi svaniscono. Difatti fino a quando esiste la nozione di noi stessi come qualcosa di diverso dal Tao, tutti i tipi di tensioni si accumulano come tra il "me" da una parte, e le "esperienze" dall'altra. Nessuna azione, nessuna forza (*wei*) scaccerà via questa tensione che sorge dalla dualità tra conoscente e conosciuto, proprio così come non si può scacciar via la notte. Soltanto la luce, o la comprensione intuitiva, dissiperanno le tenebre. Come con la palla nella sorgente, non vi è alcuna resistenza verso l'alto quando *adesso* si va in alto, e non vi è alcuna resistenza verso il basso quando ora si va in basso. Resistere significa farsi venire il mal di mare.

Un ubriaco che cade da un carro, anche se si fa del male, non muore. Le sue ossa sono come quelle delle altre persone; ma egli affronta l'incidente in modo differente. Il suo spirito è in una condizione di sicurezza. Egli non è cosciente di guidare il carro; e neppure è cosciente di cadere giù dal carro. Le idee di vita, morte e paura non possono penetrare nel suo petto; e perciò egli non soffre al contatto con le esistenze oggettive. E se una tale sicurezza è dovuta al vino, quanto più allora è dovuto alla Spontaneità.²⁴

Questa era una delle affascinanti esagerazioni di Chuang-tzu che egli chiarirà in altri passaggi, come quando egli fa una distinzione tra il *wu-wei*, e l'attenersi al mezzo, la via di mezzo.

Tuttavia, stare a metà strada tra il valore e la mancanza di valore, anche se sembra sia un posto buono, in verità non lo è — non ci si distaccherà mai dai guai di qui. Sarebbe invece assai diverso se tu stessi andando su, verso la Via e la sua Virtù e ti lasciassi andare vagabondando, né lodato né castigato, ora un drago, ora un serpente, cambiando con i tempi, senza volerti attenere ad una cosa soltanto. Ora su, ora giù, assorbendo l'armonia per la propria misura, errando e vagabondando con gli

²⁴ Chuang-tzu 19, tr. H. A. Giles (1), p. 232, mod. auct.

antenati delle diecimila cose, trattando le cose come tali ma non lasciando che le cose trattino te come una cosa — come allora tu potrai metterti nei guai?²⁵

Più avanti nello stesso capitolo ritorna allo stesso tema:

Ricordati quello che dico! Nel caso del corpo, è meglio lasciarlo andare insieme con le cose. Nel caso delle emozioni, è meglio lasciarle seguire i loro desideri. Andando insieme con le cose eviti di diventare qualcosa di separato da esse. Lasciando che le emozioni seguano i loro desideri, eviti la stanchezza.²⁶

Tuttavia vale la pena di mettere l'accento ancora una volta sul principio che "tu" non puoi procedere con le "cose" a meno di non avere la comprensione del fatto che non esiste, in verità, alcuna alternativa, perché tu e le cose siete uno stesso processo — il Tao che scorre *adesso*. Anche la sensazione che vi sia una differenza fa parte del processo. Non c'è proprio niente da fare a questo riguardo. C'è soltanto la corrente e le sue migliaia di convulsioni — onde, bolle, soffi, vortici e turbini — e tu sei questo.

Ci piacerebbe lasciarlo così — tranne che una tale affermazione evoca, in molte menti, un tumulto di problemi. Invece di provare lo scorrere di ora — che renderebbe tutto chiaro — essi vogliono ogni tipo di garanzie preliminari che la cosa sarà sicura e vantaggiosa come se questa comprensione "funzionasse" in quanto filosofia di vita. Naturale che funziona, e molto bene, ma se qualcuno la segue per questo motivo, in realtà non la seguirà. Tuttavia se vi è la comprensione, il potere o la virtù del *te* sorge spontaneamente, o, come dicono i Cristiani, per mezzo della grazia divina in quanto distinta dalla forza di volontà. Nel realizzare che tu sei il Tao, tu automaticamente manifesti la sua magia; ma la magia, come la grazia, è qualcosa che nessuno dovrebbe pretendere. Come Lao-tzu dice dello stesso Tao: "Quando le cose buone sono compiute esso non le rivendica (o nomina)".

²⁵ Chuang-tzu 20, tr. Watson (1), pp. 209-10.

²⁶ *Ibid.*, p. 216.

5. Te — La virtualità



Così COME SI DICE che il Tao
come viene descritto non è il vero Tao,
si può dire che il *te* (virtù o virtualità) come
viene immaginato o prescritto non è il *te* genuino.
Ricordiamoci che il Taoismo si basa sul riconoscere che
il mondo come viene descritto è incluso ma non è la stessa
cosa del mondo nella realtà. Come via di contemplazione significa

essere consci della vita senza pensare a questo fatto, e quindi portarlo con sé anche quando si sta pensando, in modo che i pensieri non siano confusi con la natura. Tutto ciò sembra contraddittorio fino a quando non se ne ha esperienza, proprio seguendo i suggerimenti dati alla fine del secondo capitolo.

Il *te* è la realizzazione o l'espressione del Tao nella vita reale, ma ciò non vuol dire virtù intesa nel senso di rettitudine morale. È piuttosto come quando parliamo delle virtù salutari di una pianta, che possiede connotazioni di potenza o persino doti magiche, quando per magico si intendono eventi meravigliosi e felici che avvengono spontaneamente. In termini teistici il *te* è quello che avviene "per mezzo della grazia di Dio" in quanto distinta dagli sforzi dell'uomo, sebbene non contempli alcun intervento soprannaturale nel corso della natura. Possiamo forse chiamarlo 'virtualità' nel senso che venne dato alla parola da William Caxton, per significare cioè il possesso di forza o di potere, o da Sir Thomas Browne quando disse che "in un chicco di grano esiste dormiente la virtualità di molti altri, e proprio da qui a volte si dipartono centinaia di spighe". Il *te* è quindi già presente nel 'miracoloso' fruttificare delle piante, la formazione degli occhi e delle orecchie, la circolazione del sangue, ed il reticolato dei nervi — poiché tutte queste cose avvengono senza una direzione cosciente. Le culture che limitano la definizione di "io" alla facoltà dell'attenzione cosciente attribuiscono perciò tutte queste altre facoltà ad un Dio esterno, o a "meccanismi inconsci" (*dei ex machina*).

Tuttavia per i Taoisti molte più cose sono dovute al *te* che non alle nostre quotidiane funzioni naturali, anche se "la mente normale [*hsin*] è il Tao". Il *te* è anche l'insolita e perciò rimarchevole naturalezza del saggio — la sua abilità, così altruisticamente conscia e non preordinata, nel trattare le questioni sociali e pratiche, che John Lilly chiama "controllo di coincidenza".

La virtù superiore [*te*] non è (intenzionalmente) virtuosa,
e perciò è virtù.

La virtù inferiore non deroga dall'essere virtuoso,
e perciò non è virtù.

La virtù superiore non fa uso della forza,
ma niente rimane di non fatto.

La virtù inferiore usa la forza,
ma non raggiunge niente.¹ [108c]

Ma il *te* procede spesso senza che venga notato a causa della pro-

¹ Lao-tzu 38, tr. auct.

pria apparente ordinarietà, come se questo fatto comportasse una specie di camuffamento dello spirito o anonimità quasi come la colorazione spontanea protettiva di un uccello o di una falena.

La perfezione più grande sembra imperfetta;
Ma il suo uso perdurerà senza corruzione.
La pienezza più grande sembra vuota;
Ma il suo uso non può essere esaurito.
La più grande dirittura sembra storta;
La più grande destrezza sembra maldestra;
La più grande eloquenza sembra balbuzie.² [108d]

E così ancora:

Il miglior soldato non è militare;
Il miglior combattente non è feroce;
Il miglior conquistatore non prende parte alla guerra;
Il migliore utilizzatore di uomini mantiene se stesso al di sotto di quelli.³ [107a]

Tutto ciò, comunque, non è una deliberata autocancellazione, neppure una punizione di se stesso, come neanche una umiltà presunta alla presenza di colui che è più grande di noi stessi. È più somigliante alla innocente praticità di un gatto — anche se "conoscente", per il fatto che il saggio è ben consapevole della artificiosità del mondo degli uomini.

Si potrebbe dire che il *te* è la virtù naturale, basata su sensazioni interiori, in quanto distinti dalla virtù artificiale, che si basa sul seguire determinate regole — ma ciò non genera forse una distinzione artificiale tra il naturale e l'artificiale? Forse una tale distinzione non esiste affatto, per il fatto che "il Tao è quella cosa dalla quale niente può deviare". Ma coloro che non si rendono conto di ciò cercano di armonizzare se stessi con il Tao tentando di stabilire a parole i principi della natura, e quindi di seguirli come se fossero leggi. Perciò Lao-tzu continua nel capitolo sul *te*:

(Persino) il migliore desiderio nel mondo [*jen*] quando è forzato non ottiene niente.

La migliore dirittura, quando è forzata, non ottiene niente.

La migliore buona forma, quando è forzata, non viene fuori in modo corretto,

² Lao-tzu 45, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 60.

³ Lao-tzu 68, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 83.

e così, come sempre, soltanto "l'olio di gomito" viene usato per imporre la legge.⁴ [107b]

Il *te* costituisce perciò il miracolo naturale di colui che sembra sia nato per essere saggio ed umano; paragonabile a quelli che chiamiamo "i perfetti modelli" di fiori, alberi, o farfalle — anche se a volte le nostre nozioni di modelli perfetti sono troppo formali. Perciò Chuang-tzu estende il concetto fino ad arrivare alla straordinaria virtù di essere un gobbo, e continua col suggerire che l'essere strano di mente può essere forse più vantaggioso che l'essere bizzarro nel corpo. Egli paragona il gobbo ad un ampio albero che è cresciuto fino a un'età avanzata in virtù della sua inutilità alle umane necessità poiché le sue foglie non sono commestibili ed i suoi rami sono contorti e middolosi.⁵ Gli esseri umani formalmente sani e normali sono arruolati come soldati, mentre gli alberi sveltanti e forti sono tagliati come legname; è per questo che il saggio passa con una apparenza perfetta di imperfezione, come possiamo vedere nei pini nodosi e nelle colline scoscese della pittura cinese.

Numerosi brani nella letteratura Taoista illustrano il *te* nei termini di svariate abilità — quella del falegname, del macellaio, del carradore, del marinaio e così via.

Ch'ui, l'artigiano, potrebbe disegnare cerchi con la sua mano meglio che con il compasso. Le sue dita sembra si accomodino così naturalmente alla cosa sulla quale egli sta lavorando che quasi non è necessario che vi ponga attenzione. Le sue facoltà mentali perciò rimangono unite, e non incontrano ostacoli.⁶

Coloro che non possono far bene senza arco, riga, compassi e squadra maledicono la naturale costituzione delle cose. Coloro che hanno bisogno di corde per legare e di colla per incollare, interferiscono con le funzioni naturali delle cose. E coloro che cercano di soddisfare la mente dell'uomo agitandosi con cerimonie e musiche e predicando la carità ed il dovere verso il proprio vicino, proprio per questo distruggono la natura intrinseca delle cose. Poiché vi è una tale natura intrinseca alle cose stesse, in questo senso: — Le cose che sono incurvate non hanno bisogno di

⁴ Lao-tzu 38, tr. auct. Questo capitolo è stato tradotto in tanti modi così differenti che è a volte difficile rendersi conto che si tratta di uno stesso testo cinese. Debbo assumere, per avere un senso che nella seconda frase (sulla dirittura) che *yu* si debba leggere *wu*.

⁵ Si veda Chuang-tzu 4, dove egli nota inoltre che tali alberi vengono considerati sacri.

⁶ Chuang-tzu 19, tr. H. A. Giles (1), p. 242.

archi; le cose che sono diritte non hanno bisogno di righe; le cose che sono rotonde non hanno bisogno di compassi; le cose che sono rettangolari non hanno bisogno di squadre; le cose che si incollano non hanno bisogno di colla; le cose che vanno insieme non hanno bisogno di corde.⁷

In questo modo i falegnami giapponesi di vecchio tipo non ricorrono ai modelli e giudicano tutto ad occhio, mettendo insieme meravigliosi pezzi ad incastro senza chiodi o colla. Ma l'arte è andata perduta, perché i loro figli, che dovrebbero incominciare a studiare l'artigianato almeno dall'età di circa sette anni, devono invece essere mandati a scuola ad imparare la burocrazia e gli affari.

Ch'ing, il falegname capo, stava intagliando un appoggio per appendervi strumenti musicali. Quando ebbe finito, l'opera apparve a coloro che la videro come qualcosa con il tocco di una esecuzione soprannaturale. Allora il principe di Lu gli fece una domanda, "Che cosa c'è di misterioso nella tua arte?"

"Nessun mistero, Altezza" rispose Ch'ing; "eppure vi è qualcosa. Quando sto per mettermi a fare un porta-strumenti, evito ogni diminuzione del mio potere vitale. Innanzitutto riduco la mia mente allo stato di quiete assoluta. Tre giorni in queste condizioni, e mi dimentico di ogni ricompensa che potrò ricavare. Cinque giorni, e mi dimentico di ogni fama da raggiungere. Sette giorni ed io divento inconscio dei miei quattro arti e della mia struttura fisica. Allora, senza alcun pensiero della Corte nella mia mente, la mia abilità diviene concentrata, e tutti gli elementi esterni di disturbo se ne sono andati. Io entro in una foresta di montagna. Cerco un albero adatto. Esso contiene la forma richiesta, che viene poi elaborata. Io vedo il porta-strumenti con gli occhi della mente, e allora mi siedo al lavoro. In altro modo non vi è nulla. Io metto la mia capacità naturale in relazione con quella del legno. Quello che sembrava forse dovuto ad una esecuzione soprannaturale nel mio lavoro è dovuto soltanto a questo".⁸

Ricordando che Chuang-tzu mette le sue proprie parole sulla bocca di Confucio, ecco quello che c'è riguardo all'abilità del barcaiolo:

Yen Yüan disse a Confucio, "Quando oltrepassai le rapide di Shang-shen, il barcaiolo guidò la sua barca con prodigiosa abilità. Gli chiesi se si poteva imparare a guidare una barca. 'Si

⁷ *Chuang-tzu* 8, tr. H. A. Giles (1), pp. 101-2, mod. auct.

⁸ *Chuang-tzu* 19, tr. H. A. Giles (1), pp. 240-41.

può', rispose. 'Il modo di coloro che sanno come tenerti a galla è quasi come il farti annegare. Essi remano come se la barca non ci fosse'. Chiesi che cosa voleva dire tutto ciò, ma lui non me lo volle dire. Posso chiederti che significa?"

"Significa", rispose Confucio "che quell'uomo è dimentico dell'acqua intorno a lui. Egli considera le rapide come se fossero terraferma. Considera una tempesta come un normale incidente con un carro. E se un uomo può essere tanto coraggioso di fronte agli sconvolgimenti e agli incidenti in generale, perché egli non dovrebbe essere in grado di agire con sicurezza?"⁹

Tuttavia l'esperto può non essere sempre in grado di spiegare il segreto della propria arte ed anche quando, negli scritti di Chuang-tzu, egli lo fa, la spiegazione è sempre in un qualche modo elusiva. Ecco qui il discorso del carradore:

Nel fare una ruota, se tu lavori troppo lentamente, non potrai farla ferma; se lavori troppo in fretta i raggi non c'entreranno. Devi lavorare né troppo lentamente né troppo in fretta. Ci deve essere coordinazione tra la mente e la mano. Le parole non possono spiegare che cosa è, ma in essa vi è una qualche misteriosa arte. Io non la posso insegnare a mio figlio; né lui può impararla da me. Di conseguenza, anche se ho settant'anni, sto ancora facendo ruote nella mia tarda età.¹⁰

Vi è comunque in noi la irresistibile tentazione di trovare il *come*, sarebbe a dire imparare il segreto per mezzo di un metodo lineare e graduale, o di sentircelo dire a parole. Come mai la gente cerca, parla, si agita perché le venga spiegato invece di mettersi semplicemente a guardare e seguire? Perché c'è questo formale compito di insegnare qualcosa che è naturale come il nuoto? Perché gli esseri umani devono leggere dei libri per capire che cosa è la copula? Le mitologie di molte culture contengono, in diversi modi, il tema che l'uomo è stato abbandonato dalla grazia e deve riconquistarla per mezzo della tecnologia.

Quando il grande Tao andò perduto,
allora venne (l'idea di) umanità e giustizia.

⁹ *Chuang-tzu* 19, tr. H. A. Giles (1), pp. 233-34. Tuttavia vi è una resa assai differente in Watson (1), p. 200, in cui il barcaiolo dice, "Certamente. Un bravo nuotatore lo imparerà in un attimo. E se un uomo sa nuotare sott'acqua, egli può non aver mai visto prima una barca e tuttavia sarà in grado di maneggiarla!"

¹⁰ *Chuang-tzu* 13, tr. H. A. Giles (1), p. 171.

Quando la conoscenza e la bravura giunsero,
allora arrivò il grande inganno.

Quando le relazioni familiari non furono più in armonia,
allora venne (l'idea di) buoni genitori e figli fedeli.

Quando lo stato cadde nel disordine e nel malgoverno;
allora venne (l'idea di) ministri leali.¹¹ [107c]

L'organizzazione dell'organismo fisico è assai più complessa di quella di qualunque altra corporazione politica o commerciale, e tuttavia funziona con un minimo di controllo cosciente. I circuiti del cervello e dei nervi sono più sottili di un qualsiasi sistema di computer, ma noi sappiamo a malapena come li abbiamo sviluppati. Ma quando la storia è incominciata, noi ci siamo messi i vestiti, abbiamo preso su gli attrezzi e imparato a pensare e a parlare. Nelle parole di Lancelot Whyte:

Il pensiero nasce dalla sconfitta. Quando l'azione è soddisfacente non c'è alcun motivo per mantenere l'attenzione; pensare significa confessare una mancanza di concordia che noi dobbiamo smettere di considerare. Soltanto quando l'organismo umano è sconfitto nell'ottenere una risposta adeguata alla propria situazione vi è materiale per i procedimenti del pensiero, e più grande è la sconfitta più profondi essi divengono... Confucio è il primo chiaro esempio di un uomo in questa situazione. Preoccupato dalla disintegrazione della civiltà cinese primitiva, egli cercò di restaurare l'ordine appoggiandosi sul potere delle idee per organizzare il comportamento. Egli era consapevole di quanto stava cercando di fare: la società doveva essere raddrizzata chiamando ogni cosa con il suo giusto nome, o come egli lo esprime, per mezzo della "rettificazione dei nomi" [*cheng ming*].¹²

I Taoisti consideravano la "rettificazione dei nomi" come un circolo vizioso; difatti quali sono i giusti nomi che devono essere definiti? Il controllo cosciente della vita sembra che ci coinvolga in un groviglio sempre più convulso di complessità cosicché malgrado i loro successi iniziali, i tecnici creano più problemi di quanti ne risolvano.

La sconfitta dalla quale il pensiero viene generato è, naturalmente, la sconfitta del sopravvivere. I Taoisti contemplativi, mentre rigettavano la ricerca dell'immortalità, erano certamente preoccupati dell'essere esterni al proprio naturale termine di vita, che è il

¹¹ Lao-tzu 18, tr. auct.

¹² Whyte (1), p. 1.

motivo per cui Chuang-tzu lodava il gobbo e l'albero inutile. Ma essi dicono anche che le possibilità di sopravvivenza sono migliori allorché non vi è l'angoscia di sopravvivere, e che il più grande potere (*te*) è alla portata di coloro che non vanno alla ricerca del potere e che non fanno uso della forza. Essere preoccupato di sopravvivere significa consumare se stesso e il cercare il potere e far uso della forza significa sottoporre a uno sforzo eccessivo il proprio sistema. Ci si mantiene assai meglio lasciandosi andare senza tensione, e tutto ciò è la stessa cosa della dottrina di Gesù di non preoccuparsi del domani, come il principio della *Bhagavad-Gita* dell'azione senza interesse per il risultato (*nishkama karma*). Questo tema lo troviamo nella letteratura spirituale di tutto il mondo: otterrai una cosa se non la desideri (cioè se non ti manca); e sarà dato a colui che ha.

Per coloro che pensano di non avere, questo è un paradosso esasperante. Se, giù nel profondo, tu vuoi sopravvivere nel modo più disperato ed avere il controllo delle cose, tu non puoi sinceramente assumere l'atteggiamento di non preoccupartene. Eppure, certamente, cercare di arrestare la preoccupazione è già sforzo di controllo, e, nello spirito del *wu-wei*, tu devi lasciare a te stesso la libertà di essere preoccupato — di "lasciare che la mente pensi qualunque cosa voglia pensare" (Lieh-tzu). Ma "tu devi permettere a te stesso" è soltanto un modo di dire, una finzione grammaticale, poiché — per tornare al punto di partenza — tu sei almeno tutta la tua esperienza, e la tua mente o la tua coscienza è la stessa cosa di quello che noi chiamiamo spazio. Se qualcuno ti taglia la testa, questo, con tutte le paure che comporta, è ciò che stai facendo a te stesso. La totale inconsapevolezza che ne "deriva" è la intensa controparte negativa della intensa sensazione positiva di essere vivo e reale, l'aspetto *yin* dello *yang*. La prospettiva, e la *memoria*, della morte reale — totale annientamento — sono ciò che dà interesse ed importanza alla vita. Come nel simbolo della doppia ellisse dello *yin-yang*, vi sono gli impulsi alternati di quella serie eterna di sorprese chiamata se stesso, in cui il dimenticato è necessario quanto la memoria. Quindi Chuang-tzu scrive della morte di Lao-tzu:

Il maestro venne perché era tempo. Se ne andò perché seguì il corso della natura. Essere felice nel momento, e desideroso di seguire il corso; allora non ci sarà posto per dolore o gioia. Nei tempi passati questo veniva chiamato libertà dalle catene. Il legno è consumato ma il fuoco brucia ancora, e non sappiamo quando arriverà ad una fine.¹³

¹³ Chuang-tzu 3 ad fin., tr. Gia-fu Feng (2), p. 59.

Il Taoismo Hsien, con le sue pratiche yogiche ed alchemiche per raggiungere l'immortalità o, almeno, una grande longevità, si poneva perciò quasi in antitesi con gli insegnamenti di Lao-tzu e Chuang-tzu. Tali pratiche devono essere esistite già all'epoca di Chuang-tzu, infatti egli le prende in giro:

Espirare ed inspirare, sbuffar via il vecchio respiro e tirar dentro il nuovo, stirarsi come un orso e allungare il collo come un uccello, interessati solamente alla longevità — tutte queste cose sono Tao indotto (*tao-yin*), praticato dagli igienisti che sperano di vivere a lungo come P'eng Tsu.¹⁴

In qualche modo paragonabile a questo è la differenza che c'è nel Buddismo tra la Via della Sapienza (*prajna*) e la Via dei Poteri (*siddhi*). La comprensione intuitiva può o meno dare alla persona poteri soprannaturali che funzionano fino a che non sono voluti o pretesi a forza, poiché coloro che sono veramente risvegliati sanno che la loro *siddhi* reale è tutto quello che accade nell'universo. D'altro canto, *siddhi*, come telepatia e chiaroveggenza, si può coltivare per mezzo di speciali discipline proprio come la ginnastica è adoperata per l'igiene fisica. Ma tuttavia, per quanto tali discipline possano essere seguite esse non conducono alla *prajna*, ma tendono piuttosto ad ostruirla poiché incoraggiano quella specie di egocentrismo che si riscontra spesso nei grandi atleti e attori. Perciò Chuang-tzu rimprovera Po Lo per la sua eccessiva abilità nel domare i cavalli:

I cavalli vivono sulla terra asciutta, mangiano erba e bevono acqua. Quando sono contenti si strofinano l'uno sul collo dell'altro. Quando sono arrabbiati, si rivoltano e si scalciano sugli zoccoli. Fino a quando essi faranno solo le loro disposizioni naturali, d'ormai. Ma imbrigliati e frustati, con una piastra di metallo sulla fronte, essi imparano a lanciare occhiate cattive, a girare la testa alla frusta, a resistere, a gettare il morso fuori della bocca o la briglia in essa. Ed allora la loro natura diventa depravata — l'errore di Po Lo.¹⁵ *

¹⁴ Chuang-tzu 15, tr. auct. adjuv. H. A. Giles (1) e Watson (1). Il termine *tao-yin* si riferisce ad esercizi di respirazione paragonabili al *pranayama* nello Yoga. P'eng Tsu è il corrispondente cinese di Matusalemme. Tuttavia, in Chuang-tzu 6 si dice che "I puri uomini del passato prendevano il respiro dalle più recondite profondità; i volgari solo dalla gola". Il punto, come lo vedo io, è che se si lascia che il respiro segua il suo proprio corso esso diverrà da solo lento e profondo, cosicché non vi è bisogno di esercizi artificiali. Cf. Welch (1), pp. 92-93.

¹⁵ Chuang-tzu 9, tr. H. A. Giles (1), pp. 108-9. Presumibilmente è questa la fonte dalla quale il gioco del polo prende il nome.

* Inoltre, il carattere cinese 偽, che significa "falso", "simulato" o

Mescolando termini Taoisti e Buddhisti, potremmo dire che il *te* è la virtualità, la grazia nella vita, che proviene naturalmente dalla *prajna* — la realizzazione intuitiva dell'essere in unità con il Tao. Il *te* non deve essere confuso con *siddhi*, che viene coltivata da ginnastica psicofisica. Tuttavia, il brano di Chuang-tzu che segue viene spesso riportato dai Taoisti Hsien come autorità per la coltivazione di poteri miracolosi:

Colui che comprende la Via (il Tao) è certo di avere sotto controllo i principi basilari. Colui che ha il comando dei principi fondamentali è sicuro di sapere come comportarsi nelle diverse circostanze. E colui che sa come comportarsi nelle diverse circostanze non lascerà che le cose gli rechino danno. Quando un uomo possiede la perfetta virtù (*te*), il fuoco non lo può bruciare, l'acqua non può annegarlo, il freddo o il caldo non possono affliggerlo, uccelli ed animali non possono fargli del male.

Ma continua dicendo:

Io non dico che egli chiarifica queste cose. Voglio dire che distingue tra sicurezza e pericolo, si contenta della fortuna o della sfortuna, ed è prudente nel suo andare e venire. Perciò niente può portargli danno.¹⁶

In altre parole, la sua libertà dal danno è dovuta non alla magia, ma ad una circospezione intelligente.

Lieh-tzu, anche se ha la reputazione di essere capace a cavalcare sulle nuvole,¹⁷ cita Yang Chu — con una apparente approvazione — in un passaggio che sembra andare ancora più lontano di Chuang-tzu nell'apprezzamento di prendere la vita alla leggera:

Lascia che l'orecchio ascolti quel che desidera ascoltare, che l'occhio veda quello che desidera vedere, che il naso odori quel che gli piace odorare, che la bocca dica tutto quel che vuol dire, lascia che il corpo abbia tutto il conforto che richiede, lascia che la mente faccia quello che desidera. Adesso, ciò che l'orecchio vuole ascoltare è musica, ed il privarlo di questa significa paralizzare il

"contraffatto", può essere spiegato come ciò che 人 l'uomo fa ai cavalli 馬. Da un punto di vista pittorico, il carattere *wei*, come in *wu-wei* sembra un cavallo che viene domato dall'uomo. Si veda il capitolo 4, "Wu-wei".

¹⁶ Chuang-tzu 17, tr. Watson (1), p. 182.

¹⁷ Come ho già proposto, dubito che questo vada assunto letteralmente. Cavalcare il vento deve essere un equivalente di quel che noi chiamiamo passeggiare sulle nuvole o aver il cuor leggero.

senso dell'udito. Ciò che l'occhio vuole vedere è la bellezza della carne; e privarlo di questa significa paralizzare il senso della vista. Ciò che il naso desidera ardentemente è di avere vicino a sé fragranti piante di *shu* (corniolo) e *lan* (orchidea); e se non può averle, il senso dell'odorato è paralizzato. Ciò che la bocca desidera è di parlare di ciò che è vero e ciò che è falso; e se non ne può parlare, allora si paralizza la conoscenza. Ciò che il corpo desidera per il proprio conforto è calore e buon cibo. Contrasta il suo raggiungimento di tali cose, e paralizzarai quel che per l'uomo è naturale ed essenziale. Ciò che la mente vuole è la libertà di vagabondare insieme con i suoi desideri, e se non ha questa libertà, la natura profonda dell'uomo è paralizzata e contrastata. I tiranni e gli oppressori paralizzano in ognuno queste strade. Dettuiamoli ed aspettiamo con gioia che venga la morte.¹⁸

Questo passaggio, tuttavia, potrebbe facilmente essere male interpretato se non lo si legge in rapporto con l'idea di Chuang-tzu di far "digiunare il cuore" (la mente) (*hsin ch'ai*). Le parole vengono messe ancora una volta sulla bocca di Confucio, che parla a qualcuno che ha praticato il digiuno, normale o religioso, senza alcun effetto.

Tu stai cercando di unificare te stesso, così tu non ascolti con le tue orecchie ma con il tuo cuore (mente); tu non ascolti con la tua mente ma con il tuo spirito (*ch'i*). ★ Fai cessare l'ascoltare con le orecchie, e ferma la mente al pensiero (o i simboli). Allora lo spirito è un vuoto che abbraccia tutto, e solamente il Tao include il vuoto. Questo vuoto è il digiuno del cuore (mente).¹⁹

Per comprendere ciò noi dobbiamo tornare indietro alla filosofia dell'ordine naturale e del governo politico che è alla base del Taoismo. "Il Tao ama e nutre tutte le cose, ma non agisce da padrone su di

¹⁸ *Lieh-tzu* 7.5, tr. Waley (1), pp. 41-42.

¹⁹ *Chuang-tzu* 4, tr. auct. Il testo è ambiguo in questo punto. Fung Yu-lan, Lin Yutang e Watson considerano le parole fino a ★ come un imperativo, mentre Giles le legge all'indicativo, che mi sembra corretto. Dire "Non ascoltare con le tue orecchie, ma con la tua mente" (imperativo) non concorda con la metafora di far digiunare la mente. La linguistica pura non ci è di aiuto, poiché bisogna comprendere il passaggio alla luce della filosofia di Chuang-tzu come un tutto unico. Un testo molto più tardo, il *T'ai I Chin Hua Tsung Chih* (una versione del XVII sec. della tradizione T'ang) dice: "Quando una persona guarda a qualche cosa, ascolta qualche cosa, occhi ed orecchi si muovono e seguono le cose fino a che non sono passate. Questi movimenti sono tutti sottintesi e quando il governatore Celeste (cioè il *ch'i*) li segue nel loro compito, significa vivere insieme con i demoni" (tr. Wilhelm [2], p. 61). Sembra che questo colga il senso di questo "digiunare" come spiegato sotto.

esse". Quindi, allo stesso modo, il governo del corpo e della psiche non deve essere egocentrico. I sensi, le sensazioni, ed i pensieri devono essere lasciati spontanei (*tsu-jan*) nella fiducia che essi allora si ordineranno armoniosamente da soli. Cercare di controllare la mente con lo sforzo è come cercare di appiattire le onde con una tavola, e può dare soltanto il risultato di un disturbo sempre maggiore. Come alcuni dei nostri psicoterapisti hanno espresso, "Lascia sola la tua mente" —ed è proprio questo quello che Chuang-tzu vuol significare nel farla digiunare. Perciò il "cercare di unificare se stesso" deve significare il cercare di far soggiacere il proprio organismo ad un governo autocratico. Vi è un chiaro parallelo nella psicologia dello Yoga Indiano, come quando si dice nella *Gita*:

L'uomo che è unito con il Divino e conosce la verità pensa "io non faccio proprio niente" per vedere, sentire, toccare, odorare, gustare, camminare, dormire, respirare; nel parlare, emettere, prendere, aprire e chiudere gli occhi sostiene che soltanto i sensi sono occupati con gli oggetti dei sensi.²⁰

In numerose culture le persone vengono cresciute nella sfiducia del loro proprio organismo, e, da bambini, gli si insegna a controllare i propri pensieri, emozioni, ed appetiti per mezzo di sforzi muscolari come lo stringere i denti o i pugni, aggrottare le sopracciglia per concentrare l'attenzione, grattarsi la testa per pensare, sgranare gli occhi per vedere, tenere il respiro o stringere il diaframma o il retto per inibire le emozioni. Tali tensioni sono del tutto inutili poiché il sistema nervoso non è un muscolo ma un circuito elettrico e non si adopera un martello da fabbro per sintonizzare una radio. Quelli che tirano su i bambini in questo modo sono semplicemente persone non intelligenti che pensano che la forza soltanto può ottenere qualunque cosa. Mi fanno venire in mente la storiella di uno di quei Texani mastica-sigari che attaccò davanti alla sua Cadillac rotta un gattino. Quando quelli che gli stavano intorno gli fecero notare l'assurdità della cosa egli rispose, "Tutti voi pensate che lo sia, ma io ho preso con me una frusta".

L'organismo umano possiede lo stesso genere di intelligenza innata del sistema dell'eco della natura, e la saggezza dei nervi e dei sensi deve essere osservata con pazienza e rispetto. Ecco perchè, come sottolinea Joseph Needham, i Taoisti contribuirono alla scienza cinese assai più dei Confuciani, per il fatto che mentre questi ultimi avevano sempre il naso ficcato in mezzo ai libri e si interessavano all'ob-

²⁰ *Bhagavad-Gita* 5.8-9, tr. Radhakrishnan (1), p. 177.

bedienza di certe regole, i primi erano degli osservatori della natura. La letteratura taoista abbonda di commenti sul comportamento degli animali, insetti, rettili, piante, vento, acqua e corpi celesti, mentre la letteratura confuciana quasi esclusivamente si occupa delle relazioni politiche e sociali. Egli prosegue col mostrare, facendo paralleli con l'Occidente, che il misticismo e l'empirismo vanno insieme nella opposizione alla erudizione; che essi si basano sul mondo non lineare della esperienza piuttosto che sul mondo lineare delle lettere. Quello che è importante per il mistico non è il credere nella dottrina giusta ma il raggiungimento della esperienza vera, mentre i teologi scolastici non avrebbero guardato nel telescopio di Galileo poiché essi credevano di conoscere già, dalle Scritture, l'ordine dei cieli. Gli scienziati ed i mistici, entrambi compiono degli esperimenti nei quali quello che è stato scritto è sempre subordinato all'osservazione di quello che è.²¹

I Confuciani, insieme con gli Ebrei, i Musulmani, e gli scolastici cattolici, come pure i Protestanti fondamentalisti, sono come turisti che studiano guide e mappe invece di girovagare in libertà e guardare il panorama. I discorsi e le opere scritte sono senza dubbio meravigliosi proprio per questa fondamentale ragione, essi sono cioè dotati di una qualità ipnotica ed affascinante che può portare all'abbandono della natura stessa fino a che essi diventino una cosa troppo buona. Perciò quando "la regola della legge" si assolutizza ed ogni cosa viene fatta per mezzo del libro o del computer, le persone reclamano disperate l'intervento di un essere umano ragionevole.

Ecco perché non esistono regole per il *te*, e perché non può esistere un testo di istruzioni per giudici e avvocati nei sensi della equità e del *fair play*. Si deve "essere portati" a ciò, nello stesso modo in cui il carradore di Chuang-tzu era portato a fare ruote ma non era in grado di esprimerlo a parole. La stessa cosa è verificabile con la musica, la pittura e la cucina, per cui Lao-tzu dice:

I cinque colori accecano gli occhi;
I cinque toni assordano le orecchie;
I cinque gusti rovinano il palato.²² [107d]

Naturalmente egli si sta riferendo alle regole e classificazioni for-

²¹ Needham (1), vol. 2, pp. 89-98. Bisogna inoltre rilevare che il misticismo dei Fratelli del Libero Spirito, gli Anabattisti, i Livellatori, ed i Quaccheri sortende la filosofia politica di Jefferson ed altri che formularono la tristemente negletta Costituzione degli Stati Uniti. Come ho altrove suggerito, esiste una peculiare contraddizione tra il cercare di essere un cittadino leale di una repubblica mentre si crede che l'universo è una monarchia.

²² Lao-tzu 12, tr. auct.

mali per queste arti, come dire che se tu pensi che vi sono solamente cinque colori, devi essere cieco, e sordo se pensi che tutte le musiche debbano essere ordinate nella scala pentatonale. È proprio questa la ragione per cui le scuole per queste diverse arti producono così pochi geni, per cui il genio — la persona del *te* — va sempre al di là delle regole, non a causa di uno spirito turbolento ed antisociale con intenzione malevola, ma perché la fonte dell'opera creativa consiste in una messa in discussione intelligente delle regole. I primi Taoisti mettevano perciò in discussione la validità del normale senso comune cinese, e generalmente Confuciano.

Quindi, nell'Occidente moderno come anche nella Cina comunista e nel Giappone industrializzato, i Taoisti potrebbero fare domande scomode riguardanti le ipotesi fondamentali sul buon vivere. È così buona una cosa con cui vivere per molto tempo? Preferiresti uscire con un lamento prolungato o con un glorioso urlo? Ti piacerebbe veramente occupare una posizione di potere, come la presidenza degli Stati Uniti o di una grandissima società, nella quale tu debba prendere decisioni improvvise quasi ad ogni istante e non essere mai separato dal telefono? E che ne pensi di diventare tanto famoso da essere riconosciuto ovunque tu vada, e tanto ricco che tutti vorrebbero derubarti? Oppure che cosa c'è di bello in un paese di organizzata mediocrità, nel quale ognuno deve mangiare la stessa cosa, vestire allo stesso modo, vivere allo stesso modo — mentre invece tutti sanno che la varietà è ciò che dà sapore alla vita?

Nella sua essenza, allora, l'idea del *te* consiste nel potere esercitato senza l'uso della forza e senza indebite interferenze con l'ordine delle circostanze che lo circondano.

Entrare nella foresta senza muovere un filo d'erba;
Entrare nell'acqua senza incresparne la superficie.²³

Ritornando alla forma originaria dell'ideogramma, *te* significa andare insieme con l'unità dell'occhio e del cuore (mente). È questa la percezione intelligente del corso delle cose, come il nocchiero osserva le stelle e il marinaio osserva le correnti ed i venti. La storia del *Kon-tiki* di Thor Heyerahl (1) costituisce un esempio perfetto del *te* in azione, dimostrando come egli con il suo equipaggio siano stati trasportati su uno scafo di legno di balsa dal Perù alle lontane isole dei mari del Sud soltanto seguendo il processo naturale dell'oceano. Tuttavia la sua intelligenza è più dei meri calcoli e misure. Li include; ma il genio di Heyerahl consistette nel fatto di avere

²³ Zenrin Kushi 10, p. 164, tr. auct.

una fondamentale fiducia nel sistema unificato del suo proprio organismo e del sistema dell'eco del Pacifico, ed era perciò intelligente quasi quanto un delfino. Grazie al suo atteggiamento fu aiutato via via da eventi che non si era aspettato coscientemente. Nell'acqua il legno di balsa si gonfiò in modo da saldare tra loro in modo più sicuro i tronchi dello scafo, e quasi ogni mattina c'erano pesci volanti sul ponte per la prima colazione.

In un senso materiale e pratico Heyerahl ed altri Taoisti come lui ebbero successo. Ma il loro successo dipende da una fiducia e da una mancanza di quell'angoscia autofrustrante che deriva volta per volta dalla coscienza che nel corso della natura, e nel seguire il criterio della minor resistenza possibile, niente può andare per storto. Io non penso che questo sia l'atteggiamento superficiale di Pangloss, dalla visione grossolana e senza pensieri secondo la quale questo mondo è il migliore possibile.

Tuttavia, dire che ciò è molto più difficile e sottile che quello sbigottirà le persone dal cuore semplice e farà la delizia di quei fieri atleti dell'intelletto che hanno bisogno di essere assolutamente sicuri del fatto che, per raggiungere la saggezza, debbono fare qualcosa di estremamente arduo. La superficialità del Pangloss di Voltaire consiste nel suo essere tutto discorsi; egli non griderà volontariamente e senza vergogna quando starà per essere impiccato. Certamente griderà, ma sentirà che così facendo tradisce la propria filosofia — non realizzando che gridare e contorcersi sono il modo naturale di accompagnare il dolore. Il Taoismo non è una filosofia che ci obbliga ad essere calmi e dignitosi in ogni circostanza. La calma vera e stupefacente delle persone come Lao-tzu deriva dal fatto che essi sono pronti e desiderosi, senza vergogna, di fare quello che viene naturalmente in ogni circostanza. L'incredibile risultato è che essi sono assai più socievoli e civili di quelli che cercano di vivere rigorosamente per mezzo di leggi e di parole d'ordine.

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下。

[a : 94]

上仁為之，而天下皆以謂上我為之，而
有以爲上，禮為之，而莫之應，則攘
臂而怒。

[b : 95]

大道廣矣，仁義慧智，出有大德，入
有不死，有孝慈，國家昏亂，有忠臣。

[c : 98]

五色令人目盲，五音令人耳聾，五
味令人口爽。

[d : 104]

之能勝

[a : 62]

將欲取天下而為之者見其不得
已天下却器不可為也為者敗之
孰者失之

[b : 66]

道常為而為不為

[c : 71]

小國寡民使有什伯之器而不用
使民重死而不遠徙雖有舟輿車
馬乘之雖有甲兵武庫陳之使人
復結繩而用之甘其食美其服安
其居樂其俗鄰國相望雞犬之聲
相聞民至老死不相往來

[d : 74]

善為士者不武善戰者不怒

[a : 77]

天下多忌諱而民強貧民多利器
國家滋昏人多伎巧奇物滋起法
令滋彰盜賊多有

[b : 81]

上德不德是以有德下德不失德
是以有德上德為而無以為下
德為之而有以為

[c : 93]

大成若缺其用不弊大盈若沖其
用不窮大直若屈大巧若拙大辯
若訥

[d : 94]

我者為而民自化我好靜而民自
正我事而民自富我欲而民
自樸

[a : 50]

道生一一生二二生三三生萬物

[b : 52]

道可道非常道

[c : 55]

大道記兮其可左右萬物恃之而
生而不辭功成不名有衣養萬物
而不為主

[d : 57]

有物混成先天地生窅兮寥兮獨
立不改周行而不殆可以為天下
母吾不知其名字之曰道

[e : 57]

道常無為而无不為

[a : 57]

重為輕根靜為躁君

[b : 58]

吾名天地之始有名萬物之母故
常無欲以觀其妙常有欲以觀其
微此兩者同出而異名同謂之玄
玄之又玄奧妙之門

[c : 60]

上善若水水善利萬物而不爭處
衆人之所惡故幾於道

[d : 62]

譬道之在天下猶川谷之於江海

[e : 62]

江海所以能為百谷王者以其善
下之故能為百谷王

[f : 62]

天下之至柔馳騁天下之至堅

[g : 62]

老子
不出戶知天下
知者雄守中雌為天下
豁常能不動
[a : 40]

天下皆知美之為美斯惡之皆知
善之為善斯不善之故有美相生
雖易相成長短相較高下相傾音
希相和前後相隨
[c : 42]

三十輻共一轂當其有車之用
埏埴以為器當其有器之用
鑿戶牖以為室當其有室之用
故有之以為利去之以為用
[d : 43]

NOTA

La calligrafia delle pagine 107-112 fu tracciata da Lee Chih-Chang su richiesta di Alan Watts. Riproduce in cinese alcune citazioni di Lao-tzu che compaiono in questo libro.

Anche se le pagine in calligrafia sono state numerate nell'ordine occidentale, cioè seguendo la numerazione normale delle pagine, la calligrafia segue invece l'ordine cinese e si deve leggere dalla fine verso l'inizio, da destra verso sinistra, e dall'alto in basso, secondo le colonne. Il numero fra parentesi che segue la lettera alla fine di ogni citazione rimanda il lettore alla pagina del testo dove figura la traduzione della frase citata.

Per esempio la citazione *a* della pagina di fronte appare nella traduzione italiana alla pagina 40, dove è indicata dal numero 112*a* fra parentesi quadre.

Nota sulla mia calligrafia

I caratteri cinesi che compaiono nel frontespizio e in tutto il libro sono stati eseguiti nello spirito del Tao. Dopo ogni seduta intellettuale sui capitoli esistenti, preparavo inchiostro e penna e meditavo in cinese sull'essenza delle parole e dei pensieri di Alan, lasciandoli muovere fisicamente con me finché non fossero più separati dalla danza. Sempre danzando, svolgevo la carta di riso e mi lasciavo andare, muovendo continuamente il pennello imbevuto d'inchiostro senza smettere di pensare.

La via dell'acqua che scorre non è la via di un solo uomo. È la via universale. La calligrafia da me scritta non è in realtà esclusivamente mia: è anche di Alan Watts, tanta della sua energia spirituale si incarnava in me allorché scrivevo questi caratteri. E anche tua, lettore, quando sei in sintonia con noi in questa via dell'acqua che scorre.

In sostanza, se tu sfogli velocemente tutto il libro, seguendo semplicemente l'energia connettiva da una pagina di calligrafia all'altra, dovresti poter percepire lo spirito del Tao. Le parole sono pensieri da godere, e qui tu hai le parole dello stesso supremo maestro Alan per il tuo piacere. Egli frattanto ti avverte di non indugiare sulle parole: vuole che tu giochi e danzi con questi caratteri cinesi ogni volta che hai la testa pesante, i pensieri bloccati.

Il Tao è tutto qui, in bianco o in nero o nel mezzo. Dopo tutto, proprio Alan diceva: "Quando ricevi il messaggio, appendi il telefono!". Godi quindi le tue conversazioni con lui; lascia che cessi il bisbiglio nella tua testa quando la vostra mente e il vostro cuore si incontrano. Metti da parte il libro e danza per un po'.

LEE CHIH-CHANG

Ancora una volta: un nuovo inizio

di AL CHUNG-LIANG HUANG

CINQUE ANNI FA, mentre mio padre stava morendo, mia moglie ed io fummo commossi al sapere che un'altra vita molto preziosa per noi stava crescendo nel corpo di lei. Il nostro secondo figlio fu concepito poco dopo il trapasso di Alan. Durante i primi mesi del lutto per lui, fui felice di constatare che una nuova vita avrebbe continuato a contenere e ad irradiare l'energia e lo spirito del Tao.

Il 20 agosto del 1974, nove mesi dopo la dipartita di Alan, abbastanza per una fruizione stagionata, incominciai a scrivere queste pagine con mia moglie Suzanne, durante le sue doglie ed il parto. Ero quasi certo che era proprio questo che Alan voleva significare con "divertimento e sorprese".

Mentre respiravamo per guidare le onde di ognuna delle contrazioni acceleranti di Suzanne, cominciammo a riscoprire il significato di "travaglio". "Donna in travaglio". Che strana espressione per descrivere una tale spontanea attività muscolare dell'utero allorché è pronto ad espellere il feto ormai completamente formato! D'altro canto la parola "travaglio" può essere perfettamente neutra quando è applicata a non intellettuali. Le popolazioni primitive lavorano naturalmente nella caccia e nella pesca. Travaglio è anche l'attività del contadino nei campi. Le donne di campagna hanno un travaglio facile nel dare alla luce i figli, spesso mentre stanno ancora lavorando nei campi. Soltanto noi, gli intellettuali, troviamo il concetto di travaglio fuorviante.

(Mio padre proveniva da una stretta educazione confuciana. Egli non avrebbe mai contemplato la nozione di essere testimone alla nascita di nessuno dei suoi sette figli, sebbene mia madre abbia sempre avuto la possibilità e la dignità di avere i suoi figli nel proprio letto. Soltanto una volta durante la guerra essa fu costretta a sottomettersi alla burocrazia antisettica di un ospedale. Persino allora, con tutta la squadra medica andata via a causa del forte bombardamento, mia nonna mi mandò via, contando semplicemente sulla sua istintiva capacità femminile).

Quando la mia prima figlia, Lark, venne al mondo, io divisi con Alan la mia rivelazione e la mia gioia. Avevo avuto esperienza nel modo più stretto possibile del procedimento di dare la vita e di venire alla luce. Ero estasiato e dopo danzai per tutta la notte al lume della luna. Divenni acutamente consapevole della superficialità e dell'egocentrismo di tutti i miei tentativi artistici. Mi apparve chiaro che per quanto mi fossi sforzato non sarei mai stato in grado di superare quella esperienza trascendente. Alan ne fu felice e mi confessò la sua riluttanza e resistenza iniziale nei confronti di una simile avventura, fino alla nascita di uno dei suoi nipoti. Come me, egli aveva capito che tutti quegli anni di letture e di scritti riguardanti la unione cosmica, l'entità sessuale, e la natura universale non si potevano paragonare a quella esperienza reale. Era veramente un miracolo vedere e sentire quello che accadeva nel piccolo universo contenuto nel neonato.

Ci ricordammo l'un l'altro di tutte le storie taoiste dei maestri artigiani che parlavano della impossibilità di trasmettere la loro arte alle generazioni successive. La vera conoscenza può esser circoscritta soltanto per mezzo dell'istinto e dell'esperienza nell'azione. Quanto è triste e ridicolo ammettere che dobbiamo andare a scuola per imparare a respirare nel modo giusto e prendere lezioni di cose talmente naturali come il nuoto, la danza, e il fare l'amore.

Per molto tempo i vecchi amici si ricordarono di Alan Watts come di un giovane e brillante studioso, rigido, pulito, e fondamentalmente molto timido. Nel corso della sua vita egli andò incontro a molti cambiamenti trasformandosi talmente da una personalità di educazione di vecchio tipo, un po' noiosa e un po' snob, che quando lo conobbi per la prima volta egli era identificato soprattutto dal suo ruolo di guru da parte dei figli dei fiori.

Veniva criticato dai suoi pari, soprattutto dagli accademici, perché quello che appariva a loro era questo improvviso e completo rivoltamento verso l'altra parte. Erano invidiosi di lui, inoltre, perché lui, naturalmente, si stava divertendo moltissimo.

Attraverso il suo talento teatrale e capacità di recitazione, Alan era in grado di superare molte delle sue inibizioni vittoriane e creare per sé e per gli altri un curioso tipo di equilibrio che in un qualche modo gli era di sostegno. Alla fine della sua vita, contava maggiormente sul proprio bisogno esterno per mostrare e ricevere approvazione dal suo pubblico. Costantemente spinto da domande dal di fuori, raccoglieva troppi successi per smettere — ed era troppo brillante per sottomettersi alla propria natura. Divenne un perfetto esempio dell'uomo occidentale vittima del mondo in cui lo *yang* domina. Rivelò la croce della propria tragedia condivisa dalla maggior

parte degli uomini del suo tempo senza equilibrio ammettendo che "tuttavia non mi piaccio quando sono sobrio", e si arrese ad un altro sorso di vodka quando seppe che non ne aveva bisogno e che non avrebbe dovuto più farci conto.

Arrivando in America rimasi stupito nello scoprire quanto fosse difficile per la gente il toccarsi, e nel vedere la riluttanza degli uomini a dimostrarsi un semplice affetto. Alan non faceva eccezione. Ci piacquemo subito, ma le poche volte che lo ricordo affettuoso e pronto all'abbraccio furono di solito dopo aver danzato. E per danzare tanto facilmente e felicemente come facemmo, ci volevano spesso alcuni bicchieri per dimenticare. Posso sempre percepire l'estraneità in Alan e sentire la sua lotta costante per trascendere i suoi pesanti confini intellettuali. Il viaggio di Alan verso il proprio Oriente non è stato un viaggio facile, poiché egli era un tipo d'uomo che si creava le trappole da sé con le proprie parole e poi doveva districarvisi e trovare la sua propria strada per uscirne. Nell'ultimo pezzo della sua autobiografia, *In My Own Way* egli scrisse: "Ho cercato per anni, come filosofo, ma a parole viene fuori tutto storto: in bianco e nero, senza colore... quando cerchi di metter giù (la vita) entri nella banalità del nichilismo formale, nel quale l'universo è considerato come 'un racconto raccontato da un idiota, pieno di rumore e di impeto, che non significa niente'. Ma questo senso di 'rigrirarsi la cenere in bocca' costituisce il risultato della ricerca di afferrare qualcosa che può solamente venire a te da sola". Stava forse sul punto di smettere quell'"afferrare", forse che quel "qualcosa" aveva cominciato a giungere a lui di per sé?

Incontrai Alan Watts al ritorno da una visita di un anno passato a casa, in Cina, con mio padre, dopo un soggiorno di quattordici anni in America. Tornato in California, fui completamente disorientato nelle mie molteplici identità. Stavo precariamente camminando sulle due parti della mia spaccatura personale e culturale. Alan riconfermò la mia opinione che l'equilibrio Oriente-Occidente era sempre esistito dentro di me, in quanto crescente esperienza personale. Riconobbi in Alan una rara e meravigliosa abilità di essere tanto Occidentale che Orientale. Quando egli lasciò che ciò avvenisse, poté essere entrambi ad un tempo, superando facilmente gli stacchi nell'ambito della propria scienza ed esperienza. A differenza di molti occidentali che cercano di essere orientali rinunciando alla propria cultura, Alan poteva semplicemente essere se stesso. Egli sapeva che un guru dagli occhi azzurri e la pelle chiara poteva essere inscrutabile tanto quanto uno dagli occhi a mandorla e la pelle gialla. Non aveva alcuna ragione di essere estraneo sia all'Occidente che all'Oriente. Ci ricordò per mezzo dei suoi successi, e dei suoi errori, come lo squilibrio per-

fettamente naturale della vita sia in tutto nostro. Egli ci ha mostrato come la filosofia orientale abbia gradualmente permeato tutti i gradi della vita in Occidente mentre ognuno lamenta la scomparsa dell'Oriente gentile sotto le crescenti spinte tecnologiche ed industriali. Senza dubbio, vi saranno sempre più autostrade e ciminiere intossicanti in Oriente mentre i più grandi maestri orientali emigreranno uno dopo l'altro verso le montagne ed i ritiri dell'Occidente. Spesso preparo i miei amici e studenti allo shock di scoprire che il prossimo cinese che incontreranno sarà ben ferrato nel gergo tecnologico ma completamente ignorante sul *t'ai chi* o il Tao. La maggior parte degli amici di spirito affine che hanno condiviso i miei studi sull'Oriente sono Occidentali.

Una antica parabola cinese racconta di come i due cavalli più veloci iniziarono una corsa con il sole dietro di essi ad *Oriente*, ed alla fine si trovarono inevitabilmente ad avere il sole di fronte all'*Occidente*. *Il Pellegrinaggio in Oriente* di Hermann Hesse e *Il viaggio in Occidente* (*Lo scimmiotto*) di Wu Ch'eng-en affrontano essenzialmente uno stesso tema. Che cosa è l'Oriente e che cosa è l'Occidente? Come possono due parole come *Tao* e *Dow* (pron.: dao) diventare un facile gioco di parole e paradosso quando essi hanno lo stesso suono eppure sono così differenti nell'essenza? In Cinese, *Oriente-Occidente*, come espressione di due parole unite insieme, significa "una cosa", "un qualche cosa" — e forse "niente" del tutto.

東西

BIBLIOGRAFIA

Nota all'edizione italiana

Per fornire al lettore italiano un più vasto materiale di referenza si è ritenuto opportuno aggiungere ai testi proposti dal curatore dell'edizione originale, le traduzioni disponibili in lingua italiana dei testi citati, nonché alcuni titoli di autori italiani facilmente consultabili. Per quanto concerne le fonti in lingua cinese sono state aggiunte le edizioni più recenti di alcune delle opere citate, pubblicate negli ultimi anni nella Repubblica popolare cinese. (Queste ultime sono contrassegnate da un asterisco)

1. FONTI CINESI ORIGINALI

CHIEH TZU YÜAN HUA CHUAN

Manuale di pittura del giardino del seme di mostarda;
Collezioni classificate di facsimili degli antichi maestri cinesi.
Copie e commenti di Wang An-chieh e Lee li-on.
Libreria Wen-kwang, Hong Kong. 1956.

CHU TZU K'AO SHIH

Liang Ch'ih-ch'ao (1873-1929).
Casa Editrice Chung-hua, Taipei, 1957.

CHUANG-TZU

- (1) *Chuang-tzu Nan Hua Ching*.
a cura di Hsiang Ch'i Lao Jen
Casa Editrice Chuang-hua, Taipei, 1917.
Ristampa a cura della Casa Editrice Huang-yeh, Taipei, 1969.
- (2) *Chuang-tzu*
a cura di Yeh Yu-lin
Casa Editrice Kwang-yi, Shanghai, 1941.
- (3) *Pai Hua Chuang-tzu Peng*
a cura di Yeh Yu-lin
Casa Editrice Wen-yuen, Taipei 1967.
- (4) *Chuang-tzu Yin Te*
Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series No. 20, 1965.

CHUNG KUO CHE HSUEH SHIH

Storia della filosofia cinese
di Fung Yu-lan
Commercial Press, Shanghai 1934.

CHUNG KUO CHUNG KU SSE HSIANG CH'ANG PIEN
Edizione ampliata del pensiero cinese medievale
di Hu Shih
Hu Shih Memorial Series
Casa Editrice Mei-ya, Taipei, 1971.

CHUNG KUO KU TAI CHE HSUEH SHIH
Storia della filosofia cinese antica
di Hu Shih
Commercial Press, Shanghai, 1920.

HAN FEI TZU
Scritti di Han Fei
a cura di Wang Hsian Shen
Commercial Press, Taipei, 1965.

* HAN FEI TZU CHI SHIH
a cura di Ch'en Chi-yu
Casa Editrice del popolo, Shanghai, 1974.

HSIEN CH'IN CHENG CHIH SSU HSIANG SHIH
Storia del pensiero politico in epoca pre-ch'in
di Liang Ch'i-ch'ao
Commercial Press, Shanghai, 1925.

HUAI NAN TZU
scritti di Liu An (m. 122 a.C.)
a cura di Kao Yu (205-212 d.C.)
Casa Editrice Chuang-hua, Taipei, 1966.

I CHING

Il libro dei mutamenti (Traduzione italiana condotta sulla versione tedesca di R. Wilhelm, Astrolabio, Roma 1949)

- (1) *An Shih Ching Chou I Ts'an Tsu Chi Cheng*
Le incisioni su pietra di epoca Han dello *I Ching*
a cura di Ch'u Wai
Historical Language Studies, Central Research Study Bureau Edition
n. 46, Taipei, 1961.
- (2) *I Ching Yun Ta I*
a cura di Hsien Men, Dinastia Yuan
Commercial Press, Taipei, 1971.

KUAN TZU

- Scritti di Kuan Chung, m. 122 a.C.
- (1) a cura di Fan Hsuan-ling, dinastia T'ang (578-648 d.C.)
Ristampa, Casa Editrice Cheh-chiang, 1976
 - (2) a cura di T'ang Ching-kao
Commercial Press, Shanghai, 1926; Commercial Press, Taipei, 1967.

LAO TZU: TAO TE CHING

Commento originale di Wang Pi, dinastia Wei (226-249 d.C.)

Chi T'ang Tzu Lao Tzu Tao Te Ching Chu
Ristampa dal *Ku I Ch'un Hsu Peng*, 1884
I-wen Press, Taipei, 1950.
* *Lao-tzu chiao hua*
a cura di Ma Hsu-lun
Casa Editrice Chung Hua, Pechino, 1974.

LI CHI

- Memorie dei riti
commento originale di Cheng Hsuan, dinastia Han
- (1) Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series No. 27
Chinese Materials and Research Aids Service Center, Inc., Taipei, 1966.
 - (2) *Li Chi Chi Shieh*
a cura di Sun Hsi-tan
Commercial Press, Taipei, 1965.
 - (3) *Li Chi Ching Hua Lu*
Casa Editrice Chung-hua, Taipei, 1966.

LIEH-TZU

- Scritti di Lieh Yu-kuo, iv sec. a.C.
- (1) Chang Kan ed.
Commercial Press, Shanghai, 1959
 - (2) T'ang Ching-kao ed.
Commercial Press, Taipei, 1965.

SHIH CHI

Memorie del grande storico della Cina
di Ssu-ma Chien
Prefazione del 1947
a cura di Pei Yin
Casa Editrice Tung-wen, Shanghai, 1884.
Edizioni successive: Casa Editrice Ch'uin Hsueh, Shanghai, 1929;
Commercial Press, Shanghai, 1934;
Commercial Press, Taipei, 1965;
Casa Editrice Chung-hua, Pechino, 1973.

TAO CHIA SHIH TZU HSING PIEN

Il Taoismo: libri sacri
di Yen Ling-feng
Commercial Press, Taipei, 1968.

WU CH'IU PEI TSAI LAO-TZU CHI CH'ENG CHU PIEN

di Yen Ling-feng
Casa Editrice Chung-hua, Taipei, 1965.

Castellani Alberto, a cura di, *La regola celeste di Lao-tse*, Sansoni, Firenze, 1954.
Lao-tze, *Il libro del principio e della sua azione*, Ceschina, Milano, 1959.
Lao-tze, *Il libro della norma e della sua azione*, trad. di Rosanna Pilone, Rizzoli, Milano, 1962.
Duyvendak J.J.L., *Tao Te Ching, il libro della via e della virtù*, Adelphi, Milano, 1973.

- Fung Yu-lan, *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano, 1956.
 Dsuang-tse, *Discorsi e parabole*, Bocca, Milano, 1943.
 Lin Yutang, *Saggezza della Cina*, Bompiani, Milano, 1953.
 Heyerdahl Thor:
 Ciunangtze, *Acque d'autunno*, Laterza, Bari, 1949.
 I King.

2. OPERE IN LINGUE EUROPEE

- Blofeld, John, ed. *The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind*. Grove Press, New York, e Rider & Co., London, 1958.
 Brown, G. Spencer. *Laws of Form*. George Allen & Unwin, London, 1969. Julian Press, New York, 1972.
 Chan, Wing-tsit, tr. *The Platform Scripture of the Sixth Patriarch*. St. Johns University Press, Jamaica, N.Y., 1963.
 Chiang, Yee. *Chinese Calligraphy*. Methuen & Co., London, 1938. 3ª ed., riveduta e ampliata, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973.
 Ch'u Ta-kao, tr. *Tao Te Ching*. George Allen & Unwin for Buddhist Society, London, 1937.
 Creel, Herrlee G. *What Is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History*. University of Chicago Press, 1970.
 Dhiegh, Khig Alx. *The Eleventh Wing: An Exposition of the Dynamics of I Ching for Now*. Dell Publishing Co., New York, 1973.
 Duthuit, Georges. *Chinese Mysticism and Modern Painting*. Chroniques du Jour, Paris, and A. Zwemmer, London, 1936.
 Duyvendak, J. J. L., tr. *Tao Te Ching: The Book of the Way and Its Virtue*. John Murray, London, e Transatlantic Arts, Hollywood, Fla., 1954.
 Feng, Gia-fu, and Jane English, trs. (1) *Tao Te Ching*. Alfred A. Knopf, New York, 1972. Wildwood House, London, 1973.
 (2) *Chuang Tzu: Inner Chapters*. Alfred A. Knopf, New York, 1974.
 Forke, Alfred. *The World-Conception of the Chinese*. Arthur Probsthain & Co., London, 1925.
 Forrest, Robert Andrew. *The Chinese Language*. 2ª ed. riv. Humanities Press, New York, e Faber & Faber, London, 1965.
 Fung Yu-lan (1) *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Tr. Derk Bodde. Princeton University Press, e George Allen & Unwin, London, 1952-53.
 (2) *A Short History of Chinese Philosophy*. Ed. Derk Bodde. Free Press, New York, 1966.
 (3) *Chuang Tzu: A New Selected Translation*. The Commercial Press, Shanghai, 1933. Repr., Paragon Book Reprint Corp., New York, 1963.
 Gernet, J. "Entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö." *Publications de l'École Française d'Extrême-Orient*, vol. 31. 1949.
 Giles, Herbert A., tr. *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. Kelly & Walsh, Shanghai, 1926. Repr. AMS Press, New York, 1972.
 Giles, Lionel, tr. *Taoist Teachings: From the Book of Lieh Tzu*. E. P. Dutton, New York, e John Murray, London, 1912. Repr., Paragon Book Reprint Corp., New York, n.d.
 Graham, Angus Charles. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*. Lund, Humphries & Co., London, e Clarke, Irwin & Co., Toronto, 1958.
 Heyerdahl, Thor. *The Kon-Tiki Expedition*. George Allen & Unwin, London, 1965. Rand McNally & Co., Chicago, 1968.

- Hu shih (1) "The Development of Zen Buddhism in China." *Chinese Political and Social Review*, vol. 15, no. 4. 1932.
 (2) "Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method." *Philosophy East and West*, vol. 3, no. 1. Honolulu, 1953.
 Huang, Al Chung-liang. *Embrace Tiger, Return to Mountain: The Essence of T'ai Chi*. Real People Press., Moam, Utah, 1973.
 Huyghe, René. *Art and the Spirit of Man*. Tr. Norbert Guterman. Harry N. Abrams, New York, e Thames & Hudson, London, 1962.
 Kapleau, Philip, ed. and tr. *Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, Enlightenment*. Harper & Row, New York, 1966.
 Kepes, Gyorgy. *The Language of Vision*. P. Theobald, Chicago, and Alec Tiranti, London, 1945.
 Legge, James, tr. *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*. Ed. F. Marx Muller. 2 vols. Clarendon Press, Oxford, 1891. Repr., Dover Publications, New York, 1962.
 Lin Yutang (1) *The Importance of Living*. William Heinemann, London, 1938. J. P. Putnam's Sons, New York, 1974.
 (2) *The Wisdom of China and India*. Random House, New York, 1942. Michael Joseph, London, 1944, (2 vols.).
 (3) *The Wisdom of Lao-tse*. Random House, Modern Library, New York, 1948.
 Morgan, Evan. *Tao the Great Luminant*. Kelly & Walsh, Shanghai, 1934. Repr., Paragon Book Reprint Corp., New York, 1969.
 Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. 5 voll. Cambridge University Press, 1954-74.
 Radhakrishnan, Sarvepalli, tr. *The Bhagavadgita*. Harper & Row, New York, e George Allen & Unwin, London, 1948.
 Reps, Paul. *Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings*. Charles E. Tuttle Co., Tokyo e Rutland, Vt., 1957.
 Rickett, W. Allyn. *Kuan Tzu*. Hong Kong University, 1965. Oxford University Press, New York and London, 1966.
 Rose-Innes, A. C. *Beginner's Dictionary of Chinese-Japanese Characters*. 4ª ed. International Publications Service, New York, 1973.
 Rozin, Pau, Susan Poritsky, and Raina Sotsky. "American Children with Reading Problems Can Easily Learn to Read English Represented by Chinese Characters." *Science*, March 26, 1971.
 Schwenk, Theodor. *Sensitive Chaos*. Tr. Olive Whicher e Johanna Wrigley. Rudolph Steiner Press, London, 1965.
 Senzaki, Nyogen, and Paul Reps, trs. *The Gateless Gate, or Wu Men Kuan (Mumon Kan) by Ekai*. J. Murray, Los Angeles, 1934.
 Siu, R. G. H. *The Man of Many Qualities: A Legacy of the I Ching*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1968.
 Sze, Mai-mai. *The Tao of Painting*. Bollingen Series XLIX, 2nd ed. (2 vols. in 1). Princeton University Press, 1963.
 Thoreau, Henry David. "Walking." In *Walden and Other Writings of Henry David Thoreau*. Random House, Modern Library, New York, 1950.
 Waley, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te-ching and Its Place in Chinese Thought*. George Allen & Unwin, London, 1956. Grove Press, New York, 1958.
 Ware, James R., tr. *The Sayings of Chuang Tzu*. New American Library, Mentor Books, New York, 1963.
 Watson, Burton, tr. *Complete Works of Chuang-tzu*. Columbia University Press, New York, 1968.
 Watts, Alan (1) *Zen Buddhism*. Buddhist Society, London, e P.D. and Ione Perkins, Pasadena, Calif., 1947.

- (2) *Zen* (lo stesso libro, ma ampliato). Delkin, Stanford, Calif., 1948.
- Welch, Holmes. *The Parting of the Way*. Methuen & Co., London, 1958. Beacon Press, Boston, 1966 (as *Taoism: The Parting of the Way*).
- Whyte, Lancelot Law. *The Next Development in Man*. Cresset Press, London, 1944. Henry Holt, New York, 1948.
- Wieger, Leon. *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification*. Tr. L. Davrout. 2nd ed. 1927. Repr., Dover Publications, New York, 1965.
- Wilhelm, Richard (1) *I Ching or the Book of Changes*. Tr. Cary F. Baynes. Bollingen Series XIX. 3rd ed. Princeton University Press, 1967. Tr. it. *I King, il libro dei mutamenti*, Astrolabio, Roma, 1950.
- (2) *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*. Tr. Cary F. Baynes. Rev. ed. Harcourt, Brace & World, New York, and Routledge & Kegan Paul, London, 1962.
- Wittgenstien, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London, e Harcourt, Brace & Co., New York, 1922.
- Yampolsky, Philip B., ed. e tr. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Columbia University Press, New York, 1967.

INDICE

Premessa di Al Chung-liang Huang	Pag. 7
Prefazione	» 13
Prolegomena	» 15
Pronuncia delle parole cinesi	» 18
1. La lingua cinese scritta	» 24
2. La polarità Yin-Yang	» 38
3. Il Tao	» 54
4. Wu-Wei	» 70
5. Te-La virtualità	» 92
Calligrafia cinese	» 107
Ancora una volta: un nuovo inizio di Al Chung-liang Huang	» 114
Bibliografia	» 119

NELLE EDIZIONI ASTROLABIO

ANAGARIKA GOVINDA: I fondamenti del misticismo tibetano
 ANAGARIKA GOVINDA: Simbolismo psico-cosmico dello Stupa buddhista
 ANAGARIKA GOVINDA: La strada delle nuvole bianche
 APA B. PANT: Surya Namaskara - Lo Yoga del sole
 AUROBINDO: La sintesi dello Yoga
Bhagavad Gita
 BHARATI, A.: La tradizione tantrica
 BLAKELEY, J.D.: La torre mistica dei Tarocchi
 BURANG, T.: L'arte di guarire nella medicina tibetana
 BUSSAGLI, M.: Che cosa ha 'veramente' detto Buddha
 CAMPBELL, A.: Sette stati di coscienza
 CASTANEDA, C.: A scuola dallo stregone
 CASTANEDA, C.: Una realtà separata
 CASTANEDA, C.: Viaggio a Ixtlan
 CHANG, G.C.C.: L'insegnamento buddhista della totalità
 COATES, A.: La numerologia
 CONZE, E.: Scritture buddhiste
 CONZE, E.: I libri buddhisti della sapienza
 CONZE, E.: Meditazione buddhista
 DA LIU: Come consultare I King
 DAHLKE, P.: Catechismo buddhista
 DANIELOU, A.: Yoga, metodo di reintegrazione
 DASGUPTA, S.B.: Introduzione al Buddhismo tantrico
 DAVID-NEEL, A.: Mistici e maghi del Tibet
 DUPLESSIS, Y.: La percezione parapsicologica dei colori
 EVANS-WENTZ, W.Y.: Lo Yoga tibetano e le dottrine segrete
 FOREM, J.: Meditazione trascendentale
 FORTUNE, D.: La cabala mistica
 FROMM, E. - SUZUKI, D.T. - DE MARTINO, R.: Psicoanalisi e Buddhismo Zen
 GAUQUELIN, M.: Il dossier delle influenze cosmiche
 GONZALES QUEVEDO, O.: La faccia occulta della mente
 GOPI KRISHNA: Kundalini, l'energia evolutiva dell'uomo
 GREEN, C.: L'evasione dell'umanità
 GUENTHER, H. V.: La vita e l'insegnamento di Naropa
 GUENTHER, H. V.: La filosofia buddhista nella teoria e nella pratica
 GUENTHER, H. V.: La concezione tantrica della vita
 GUENTHER, H. V.: I Tesori sulla Via di Mezzo tibetana
 GUENTHER, H. V. - KAWAMURA, L.: La mente nella psicologia buddhista
 GYATSO T. (XIV Dalai Lama): Il Buddhismo del Tibet e la chiave per la Via di Mezzo
 HARTMANN, T. DE: La nostra vita con Gurdjeff
 HUMPHREYS, C.: Lo Zen
 HUMPHREYS, C.: Il Buddhismo
 HUMPHREYS, C.: Una via occidentale allo Zen
 HUMPHREYS, C.: Il sutra di Hui Neng
 JULICA - CORDIGLIA, E.: Una chiave per l'Yi-King

KATSUKI SEKIDA: Corso pratico di Zen - Metodi e filosofia
 KOLLER, J.M.: Le filosofie orientali
 KRISHNAMURTI: La prima ed ultima libertà
 KRISHNAMURTI: Di fronte alla vita
 KRISHNAMURTI: Libertà dal conosciuto
 KRISHNAMURTI: L'uomo alla svolta
 KRISHNAMURTI: La sola rivoluzione
 KRISHNAMURTI: La domanda impossibile
 KRISHNAMURTI: Al di là della violenza
 KRISHNAMURTI: Cominciare a imparare
 LUCHS, E.M.: Yoga per i bambini
 LUK, C.: I segreti della meditazione cinese
 LUK, C.: La trasmissione della mente fuori dell'insegnamento
 MAHARISHI MAHESH YOGI: La scienza dell'essere e l'arte di vivere
 MALTZ, M.: Psicocibernetica
 MASUNAGA, R.: Breviario di Soto Zen
 MILLER, J.: I Veda
 LAMA MIPHAM: Calmo e limpido
 NAGARJUNA - KAYSANG GYATSO (VII Dalai Lama): La preziosa Ghirlanda. - II
 Canto delle Quattro consapevolezza
 NAGARJUNA - LAMA MIPHAM: Zefiro d'oro
 NEWMAN, M. - BERKOWITZ, B. - OWEN, J.: Come essere il vostro migliore amico
 OSBORNE, A.: Ramana Maharshi e il sentiero dell'autoconoscenza
 OSBORNE, A.: Ramana Maharshi e il sentiero della conoscenza
 OUSPENSKY, P.D.: Frammenti di un insegnamento sconosciuto
 OUSPENSKY, P.D.: La quarta via
 OUSPENSKY, P.D.: Trentium Organum
 YOGANANDA, P.: Autobiografia di uno yogi
 YOGANANDA, P.: Il maestro disse ...
 YOGANANDA, P.: Meditazioni metafisiche
 YOGANANDA, P.: Affermazioni scientifiche
 PADMASAMBHAVA: La leggenda del Grande Stupa
 PARRINDER, G. Le Upanishad, la Gita e la Bibbia
 PARRINDER, G.: L'anima indistruttibile
 RAMAKRISHNA: Alla ricerca di Dio
 RAMANA MAHARSHI: I quaranta versi sull'esistenza
 RAMANA MAHARSHI: Gli insegnamenti
 RAMANA MAHARSHI: Opere complete
 RAMANA MAHARSHI: Chi sono io?
 RAMPA, T.L.: I segreti dell'aura
 RAMPA, T.L.: La caverna degli antichi
 RAMPA, T.L.: Il medico venuto da Lhasa
 RAMPA, T.L.: La veste color zafferano
 RAO, R.: Parapsicologia sperimentale
 SCHWEITZER, A.: I grandi pensatori dell'oriente
 SEKIDA, K.: La pratica dello Zen; metodi e filosofia
 SHAH, I.: La strada del Sufi
 STAAL, F.: Uno studio del misticismo
 STCHERBATSKY T.: Il concetto centrale del Buddhismo
 STISKIN, M.N.: Lo specchio divino: Yin-Yang e Shinto
 SUDRE, R.: Trattato di parapsicologia
 SUZUKI, D.T.: La dottrina Zen del vuoto mentale
 SUZUKI, D.T.: Introduzione al Buddhismo Zen

SUZUKI, D. T.: Il Buddhismo shin
SUZUKI, D. T.: Misticismo cristiano e buddhista
SUZUKI, D. T.: Manuale di Buddhismo Zen
SUZUKI ROSHI: Mente Zen
STCHERBATSKI, T.: La concezione centrale del Buddhismo
TAIMNI, J. K.: La scienza dello Yoga
TARTHANG TULKU: Riflessi della mente
TRUNGPA, C.: Al di là del materialismo spirituale
TRUNGPA, C.: Il mito della libertà
TRUNGPA, C. - FREMANTLE, F.: Il libro tibetano dei morti
TUCCI, G.: Teoria e pratica del Mandala
TUCCI, G. - BAUSANI, A. - PENSA, C. - LANCIOTTI, L. - TAMBURELLO, A.: Uomo
e società nelle religioni asiatiche
UCHIYAMA ROSHI: Realtà dello Zazen
VAN LYSEBETH, A.: Pranayama, la dinamica del respiro
VATSYAYANA: Kama Sutra
VIVEKANANDA: Jinana Yoga
VIVEKANANDA: Yoga pratici
WATTS, A. W.: Il significato della felicità
WATTS, A. W.: Il libro sui tabù che ci vietano la conoscenza di ciò che veramente siamo
WATTS, A. W.: Il Tao
WESTLAKE, A. T.: La forza vitale nella salute e nella malattia
WILSON, C.: L'occulto
WILSON, C.: Strani poteri
WOOD, E.: La filosofia del Vedanta
YEATS-BROWN, F.: Introduzione allo Yoga
YESUDIAN, S. E.: Sport e Yoga
YOGANANDA: Autobiografia di uno yogi
YOGANANDA: Il maestro disse
YOGANANDA: Meditazioni metafisiche
YOGANANDA: Affermazioni scientifiche
ZAEHNER, R. C.: Il libro del consiglio di Zarathushtra

pletare il testo ma ha fornito anche gran parte dei caratteri cinesi che illustrano meravigliosamente l'opera.

Libro che certo diventerà il testo base occidentale sull'argomento, *Il Tao: la via dell'acqua che scorre* resterà anche come il perfetto monumento di tutta la vita e la produzione letteraria di Watts.

Su richiesta di Watts, i caratteri originali delle citazioni cinesi sono stati tracciati da Lee Chih-chang, figlia di un mandarino della Dinastia Ch'ing.

* * *

ALAN W. WATTS è largamente noto nel mondo anglosassone e anche in Italia sono apparse traduzioni dei suoi libri. Anche se la sua solida formazione filosofica è d'impronta nettamente occidentale, e del miglior timbro, egli ha preso largamente in prestito dalle metafisiche asiatiche, soprattutto dal Buddhismo e dal Taoismo, pur riconoscendo che le loro forme di pensiero sono difficilmente assimilabili dall'anima occidentale. Di Watts sono usciti presso questa Casa Editrice: *Il significato della felicità, Il libro sui tabù, Psicoterapie orientali e occidentali, La gaia cosmologia e Il sapere dell'incertezza.*

ALESSANDRA MANTICI LAVAGNINO, che ha curato l'edizione italiana, insegna lingua cinese all'Università Orientale di Napoli. Ha vissuto due anni a Shanghai dove ha insegnato italiano e ha potuto perfezionare la sua conoscenza della lingua e della realtà cinese.

CL03-0293-7
ISBN 88-340-0293-8