

Alfredo Cadonna
CIÒ CHE NON È SOGNO ALL'INTERNO DEL SOGNO.
UNA NOTA SUL *MENGSHUO* DEL MAESTRO TAOISTA BAI YUCHAN

*Tutto quello che ci è dato di vedere o di sembrare
Altro non è che un sognare nel sognare?*
(Edgar Allan Poe, *“A Dream Within a Dream”*)

*Nulla di troppo propriamente scientifico
Ma il semplice pensare ad una serie di sogni*
(Bob Dylan, *“Series of Dreams”*)

Traducendo per la prima volta il breve *Discorso sul sogno* (253 caratteri in tutto) del Maestro taoista del XIII secolo Bai Yuchan (1194?-1227?),¹ si è inteso riportare l'attenzione su un tema la cui portata dottrinale continua ad essere spesso sottovalutata. Ciò vale a nostro avviso soprattutto per la tradizione cinese che, a differenza di quella indiana, è meno esplicita nell'esporre la natura e i rapporti fra gli stati che caratterizzano rispettivamente la realtà manifestata (stato di veglia e stato di sogno), e la realtà indifferenziata e non manifestata (lo stato di sonno profondo).²

Dal testo di Bai Yuchan si può innanzitutto rilevare che i sei casi che hanno come protagonisti Shen Nong, l'Imperatore Giallo, Shun, Gaozong, Confucio e Laozi sono definiti come avvenimenti occorsi *in sogno*, specificando tuttavia che non si tratta di *sogno all'interno del sogno*. Si tratta di avvenimenti che, pur non riguardando lo stato di veglia, consentono acquisizioni o conoscenze effettive a figure che in misura diversa rivestono una funzione spirituale (e in quanto tali rientrano nella categoria degli Uomini Veri o dei Saggi che, come ricorda lo stesso Bai citando il *Zhuangzi*, *“quando dormivano non sognavano e quando si svegliavano non avevano preoccupazioni”*). Con la frase *“sono esempi di come si possa dormire pur non dormendo”*, Bai sembra voler dire che in questi casi la coscienza, trasferendosi nello stato di sonno, non subisce

¹ Insieme ad altri quattro *shuo* (Discorsi, o Delucidazioni), il *Mengshuo* fa parte di una delle 24 sezioni che costituiscono l'opera omnia del Maestro (per un indice delle sezioni dell'edizione utilizzata, il *Bai Yuchan quanji*, si veda CADONNA 1999, pp. 280-281; in CADONNA 2001 si sono evidenziati i principi metafisici sui quali si fonda il commentario di Bai Yuchan al *Daodejing*). L'inserimento di Bai Yuchan (1194?-1227?) fra i Patriarchi della Scuola Meridionale di alchimia interiore non deve far dimenticare il ruolo rilevante che egli svolse all'interno di tradizioni rituali quali la Zhengyi mengwei (Alleanza dell'Uno Ortodosso), e di quelle centrate sulla *“Potere del Tuono”*, con particolare riferimento ai registri della Tenuità Pura (Qingwei) e della Stella Polare (Beiji).

² Su questi tre stati (corrispondenti rispettivamente alle condizioni di *tman* in quanto *Vai v nara, taijasa, pr j?a*) e sul quarto stato (*tur ya*), ovvero quello in cui *tman* è al di fuori e indipendente da qualsivoglia condizione, si rinvia alla limpida esposizione che ne dà René Guénon (basandosi principalmente sulla *M -dukya Upanixad* e la *Maitri Upanixad*; si veda GUÉNON 1992, capp. XII-XV). Alla fine degli anni '50 del secolo trascorso, il sinologo Michel Soyumié affrontava in un interessante saggio, non solo il tema dell'interpretazione dei sogni in Cina, ma anche la questione dell'esistenza e della consistenza, nella tradizione cinese, di una *“teoria del sogno”*. Nel capitolo *“Théorie du rêve”* utilizzava come fonti principali molti dei passi del *Liezi* e del *Zhuangzi* sui quali si appunterà anche la nostra attenzione in non poche delle note che seguiranno. Vale la pena riportare la sintetica considerazione che sigillava le *“Conclusioni”* finali del suo saggio: essa, più che apparire inutilmente sconsolante, dovrebbe utilmente far riflettere su quella *“sottovalutazione della portata dottrinale del tema”* che ha contraddistinto, come abbiamo appena detto, gli studi sull'argomento (sottovalutazione tanto più sorprendente se si considera la non vasta, ma certo più recente, letteratura). Così SOYMIÉ (1959, p. 303): *“Nella loro concezione del sogno come in altri casi i Cinesi hanno applicato la loro ricetta favorita: mescolanza di razionalismo positivista e pragmatismo superstizioso”*. Una ricetta da servire alla mensa di chi? Una seria risposta a tale domanda, nel caso si fosse capaci di cogliervi l'assenza di qualsivoglia venatura polemica, richiederebbe uno sforzo relativamente modesto.

passivamente le condizioni limitative che caratterizzano tale stato (se così non fosse, non sarebbero del resto possibili le acquisizioni di cui si è detto sopra).³

In questa prospettiva, come indichiamo alla nota 11, il sogno in cui Zhuangzi sogna di essere una farfalla viene citato da Bai Yuchan non tanto per descrivere l'ovvia perplessità dell'uomo ordinario che subisce passivamente il trasferimento della coscienza dallo stato di veglia a quello di sogno e viceversa, quanto piuttosto per indicare il Principio incondizionato e immutabile che, eternamente presente, presiede a tutte le trasformazioni (comprese quelle percepite dalla coscienza individuale nei due stati in questione e nel passaggio dall'uno all'altro di questi). Si tratta del Principio con il quale lo stesso Zhuangzi si identifica, identificazione che ne fa il testimone *unico* della realtà *molteplice*. Nelle parole di Bai Yuchan:

«Se non si comprende quel Principio che all'interno del sogno non è sogno í ö.

Fissata l'attenzione su questo punto cruciale, possiamo lasciare la parola all'autore del *Mengshuo*.

Bai Yuchan

Discorso sul sogno

Il Divino Agricoltore Shen Nong sognò l'Augusto Celeste che gli trasmetteva le Scritture di Giada con le istruzioni per assaggiare le diverse piante medicinali. L'Imperatore Giallo sognò di raggiungere il Paese in cui sorgeva la Suprema Corte di Hua Xu.⁴ L'Imperatore Shun sognò di rendere omaggio al saggio Cheng.⁵ Il re Gaozong grazie ad un sogno ottenne Yue come assistente nel governo.⁶ Confucio incontrò in sogno il Duca di Zhou.⁷ Lao Dan viaggiò in sogno a Ji Bin.⁸

³ Secondo la dottrina hindu cui si è accennato alla nota precedente, i casi in cui avviene un incontro con divinità (ad esempio quello in cui Shen Nong incontra l'Augusto Celeste) presupporrebbero un trasferimento *attivo* della coscienza (non certo della coscienza individuale, *aha k ra*, bensì della *buddhi* stessa, facoltà sopra-individuale) nello stato di sonno profondo (*suxupta sth na*, il sonno senza sogni), il quale è appunto la *dimora dei deva* (*deva loka*). Si veda anche, a questo proposito, FILIPPI 1996, p. 94 e nota 34).

⁴ Hua Xu è il nome del clan cui apparteneva la madre dell'Imperatore Fu Xi. Come si narra nel *Liezi* (cap. 2, pp. 39-43), dopo trent'anni di regno l'Imperatore Giallo decise di abbandonare gli affari di stato per una vita ascetica che gli permettesse di realizzare l'armonia in se stesso e nell'impero. Dopo tre mesi di ritiro non ottenne alcun risultato, ma un giorno fece un sogno (diurno) in cui visitava il Paese del clan di Hua Xu (*Hua Xu shi zhi guo*) í un luogo che non si può raggiungere né con navi né con carri né a piedi, ma solo con un viaggio dello Spirito. Un paese dove non ci sono maestri né capi, e tutto va come deve andare; un paese dove la gente è priva di brama e avidità, e tutto va come deve andare. Non si sa che cosa sia il diletto per la vita, né l'odio per la morte, ed è per questo che nessuno muore prematuramente. [í] Entrano nell'acqua e non affondano, entrano nel fuoco e non si bruciano. [í] Marciano nel vuoto come se camminassero sulla terra, dormono nell'aria come se fossero nel loro letto. [í] í il loro è un viaggiare dello Spirito. Al risveglio l'Imperatore comunica ai suoi ministri: «Ora so che il Dao Supremo non può essere realizzato attraverso le passioni. Ora sì che lo conosco! Ora sì che l'ho realizzato! Tuttavia non mi è possibile farvene un resoconto. È interessante rilevare come nel commento al *Liezi* di Zhang Zhan (IV sec. d.C.) ci si preoccupi di notare che «Il Saggio non sogna (*shengren wu meng*) e che per il viaggio dell'Imperatore si fa ricorso alla metafora del sogno in quanto la conoscenza del Principio Supremo (*zhi li*) non può essere realizzata attraverso la coscienza sottoposta alle emozioni (*Liezi*, p. 41). A proposito del risveglio dell'Imperatore dal sogno, lo stesso commentatore (*Liezi*, p. 42) tiene a precisare che anche in questo caso si tratta di una metafora: infatti «Il Saggio non dorme e non si sveglia (*shengren wu mian jue*).

⁵ Vedi *Zhuangzi* 22 (p. 739): «Shun pose questa domanda a Cheng: «È possibile prendere possesso del Dao?». Cheng rispose: «Non possiedi neanche il tuo corpo, come puoi possedere il Dao?». Shun chiese allora: «Se non sono io a possedere il mio corpo, chi è che lo possiede?». Cheng rispose: «È una forma che ti è stata prestata dal Cielo e dalla Terra [í] ö. Nei commentari al *Zhuangzi*, Cheng è indicato come il Maestro dell'Imperatore Shun.

⁶ *Gaozong meng de Yue*. Si tratta di Gaozong (titolo del re Wuding della dinastia Shang ó date tradizionali 1324-1264 a.C.). Nei *Dialoghi* di Confucio (14: 40) si legge: «Zizhang disse: «Nel *Libro dei Documenti* è scritto: «Quando Gaozong era nella Capanna della Memoria [dopo la morte del padre], non pronunciò parola per tre anni». In realtà, come già segnalava LEGGE (1971, p. 291, n. 43), nello *Shujing* si dice che Gaozong non riprese a parlare neanche dopo i tre anni di lutto trascorsi in ritiro (intendendo con questo che non utilizzava la parola in nessuno degli affari di governo). Ai dignitari che lo sollecitano, Gaozong risponde per iscritto: «í temevo che la mia virtù non fosse adeguata, per questo smisi di parlare. Mentre in reverente silenzio ero concentrato sulla via da seguire, sognai che la Divinità Suprema (*Di*) mi dava un bravo assistente capace di parlare al mio posto. Lo *Shujing* prosegue: «[Gaozong] descrisse quindi minuziosamente l'aspetto di quella persona e con l'aiuto di un disegno la fece cercare per tutto il regno. Solo Yue, un

Tutti questi casi hanno a che fare con il sogno. Tuttavia essi sono esempi di come si possa dormire pur non dormendo,⁹ non si tratta affatto di sogno all'interno del sogno.¹⁰ Si consideri a questo proposito la storia in cui Zhuang Zhou sogna di essere una farfalla¹¹ o quella in cui Lü Dongbin

carpentiere che viveva nelle campagne di Fuyan, corrispondeva esattamente alla descrizione; e dunque [Gaozong] si affrettò a nominarlo Primo Ministro (Cfr. LEGGE 1960, pp. 248-253; e inoltre WAGNER 1988, p.12).

⁷ Nei *Lunyu* (7: 5) Confucio dice di se stesso: «In che misera condizione mi trovo! È da parecchio tempo che ho smesso di incontrare in sogno il Duca di Zhou!».

⁸ Regno situato nel nord-ovest dell'India (zona del Kashmir). Nel *Laozi huahu jing* (La scrittura sulla conversione dei barbari da parte di Laozi) si narra che il re di Ji Bin fu convertito dallo stesso Laozi quando questi stava viaggiando verso Occidente in compagnia del Guardiano del Passo Yin Xi.

⁹ L'espressione «dormire pur non dormendo» viene ripresa in una nota manoscritta infra-colonna che compare nell'edizione che abbiamo utilizzato. Vi si dice: «Quanto al dormire degli Uomini Trascendenti (*shenren*), essi dormono anche mentre non dormono; quanto al dormire degli uomini ordinari (*fanren*), essi non dormono anche mentre dormono» (*Mengshuo*, p. 387). Lo stato dell'Uomo Trascendente è immutabile: senza pregiudicare l'immutabilità di tale stato egli può discendere a piacimento nello stato di sonno o nello stato di veglia. L'uomo ordinario che lo osserva può considerarlo sveglio o addormentato, ma l'Uomo Trascendente resta, in sé, al di là di questi due stati. È l'uomo ordinario che subisce passivamente il passaggio dalla veglia al sonno e viceversa (nel caso specifico si sottolinea il fatto che nel suo dormire in realtà non dorme, in quanto, anche nel sonno, non è in grado di sottrarsi al lavoro mentale che caratterizza lo stato di veglia).

¹⁰ *Fei meng zhi meng ye*. Il concetto di «sogno all'interno del sogno» rinvia alla completa passività del sognatore di cui si è detto alla nota precedente e richiama un altro noto passaggio del *Zhuangzi* (cap. 2, p. 104; corsivo di chi scrive): «[l'uomo ordinario] nel momento in cui sogna non sa che sta sognando; all'interno del sogno addirittura interpreta il proprio sogno».

¹¹ Si tratta del ben noto passaggio con il quale si conclude il cap. 2 del *Zhuangzi*: «Una notte Zhuang Zhou sognò di essere una farfalla; una farfalla che si librava in alto, perfettamente consapevole di sé e delle sue intenzioni. Non sapeva di essere Zhuang Zhou. Un improvviso risveglio ed ecco: era di nuovo in tutto e per tutto Zhuang Zhou. Questi non sapeva se era stato Zhuang Zhou a sognare di essere una farfalla o se era una farfalla che stava sognando ora di essere Zhuang Zhou. Fra Zhuang Zhou e la farfalla doveva esserci certamente una distinzione! È questo che si intende con «trasformazione delle cose» (*Zhuangzi*, p. 739). Non sono pochi gli studiosi che hanno dato della storia un'interpretazione che fa di Zhuangzi un relativista e solo un'evidente amnesia può aver loro impedito di riconoscere nel sintetico aneddoto una coerente applicazione dei principi metafisici sui quali l'intero *Zhuangzi* si fonda. Che dire in poche parole? Pensiamo sia sufficiente rileggere l'aneddoto senza identificarsi né con Zhuang Zhou né con la farfalla e considerare piuttosto lo stato in cui si trova l'autore-narratore: questi è testimone-osservatore della relatività dello stato di sogno e dello stato di veglia, senza che questa relatività pregiudichi in alcun modo lo stato di Unità dal quale tale testimone ci sta parlando. Si tratta dello stato di Unità riaffermato in un altro passaggio del *Zhuangzi* (cap. 6, p. 275; corsivo di chi scrive): «Sogni di essere un uccello e voli alto nel cielo, sogni di essere un pesce e ti immergi nelle profondità delle acque; ma di noi che siamo qui a parlare, come facciamo a sapere chi è che sta sognando, chi è che è sveglio? [] lascia dietro di te le trasformazioni, ed entrerà nell'incondizionata Unità del cielo». Avendo introdotto il concetto di testimone-osservatore è essenziale ricordare che il rigore della prospettiva metafisica impone l'abbandono anche di tale concezione; è ciò che si esprime a chiare lettere in un passo dei dialoghi di un rappresentante dell'Advaita Vedanta (Nisargadatta Maharaj, 1897-1981): «Re Janaka sognò di essere un mendicante. Quando si svegliò disse al suo maestro, Vasishtha: «Sono io un re che sogna di essere un mendicante o un mendicante che sogna di essere re? Il maestro rispose: «Né l'uno né l'altro, sia l'uno che l'altro. Voi siete e insieme non siete ciò che pensate di essere. Lo siete perché agite in conformità. Non lo siete perché non dura. Potete essere un re o un mendicante per sempre? Tutto muta. Ma voi siete ciò che non muta. Che cosa siete? Disse Janaka: «Sì, non sono né un re né un mendicante, sono il testimone spassionato». Disse il maestro: «Questa è la nostra ultima illusione, di essere un sapiente (*jñani*), diverso e superiore all'uomo comune». Questo il commento di Nisargadatta a proposito di quest'ultima illusione: «Ancora vi identificate con la vostra mente [] Quando «io sono me stesso» dilegua, subentra «Io sono tutto». Quando «Io sono tutto» si estingue, rimane «Io sono». Quando anche «Io sono» scompare, la Realtà sola è, e in essa ogni «io sono» è preservato e glorificato. La diversità senza separazione è l'estrema sponda che la mente possa raggiungere. Al di là, ogni attività cessa perché tutti i fini sono ormai raggiunti, e gli scopi colmati» (NISARGADATTA, 1981, vol. I, p. 177; corsivi di chi scrive).

Un recente articolo di Hans-Georg Möller (MÖLLER 1999) ha il merito di mostrare l'inconsistenza dell'interpretazione relativistica (merito che fa solo in parte dimenticare il suo ricorso a categorie strutturaliste che ne offuscano le argomentazioni). Una riconsiderazione critica dell'interpretazione relativistica era stata precedentemente condotta da ALLINSON (1989), la cui suddivisione della stessa interpretazione in HR, SR, N/N, B/A, A/R, E/A (abbreviazioni inglesi dei corrispondenti italiani Relativismo Duro, Relativismo Morbido, Né Relativismo né Non-Relativismo, Sia Relativismo che Non-Relativismo, Relativismo Asimmetrico ovvero Relativismo in un caso Non-Relativismo nell'altro) avrebbe fatto rivoltare Zhuangzi nella tomba (sempre che, come si ricorderà alla successiva nota 12, i discepoli non avessero esaudito il suo desiderio di essere lasciato giacere sulla nuda terra).

sogna di essere un grillo-talpa.¹² Nella più remota antichità casi come questi erano molto numerosi e rinviavano, se pure in maniera diversa, allo stesso principio. Nel *Nanhua jing* si dice: ò[Gli Uomini Veri] quando dormivano non sognavano e quando si svegliavano non avevano preoccupazioni. Si tratta di ciò che avviene nello stato in cui lo Spirito è concentrato in un tutto unico e cessa di dividersi, in cui il Soffio è unificato e cessa di disperdersi.¹⁴ Si tratta di tutti quei casi ó si pensi a ciò che riuscì a realizzare l'Imperatore Fu Xi grazie alla concentrazione nel proprio cuore¹⁵ ó nei quali il sognare di cui si parla si riferisce allo stato in cui Spirito e Soffio si uniscono a formare un tutt'uno; uno stato che è perfetta Sincerità e nulla ha a che fare con il sognare fatto di illusorio lavoro mentale all'interno del sonno. Se non si comprende quel Principio che all'interno del sogno non è sogno, allora si sarà preda di una coscienza instabile e si vagherà nel regno delle forze sottili, si fluttuerà lontano senza possibilità di ritorno, ci si perderà nelle tenebre senza possibilità di volgersi indietro; rimanendo agganciati al solo mondo dei sensi e delle emozioni non si potrà che rimanifestarsi in una delle quattro forme di nascita [lett.: da un embrione, da un uovo, dall'umidità come gli insetti, per metamorfosi come le farfalle]. E che dire di quelli che si perdono in diecimila giri di bevute, in canti cento volte ripetuti, in affari e manovre che non hanno mai fine, con un cuore che non conosce pace? Non è forse questo un sognare ad occhi aperti? E che dire di quando dormono? A questo si riferisce Su Dongpo quando scrive òIn questo mondo di meditanti senza

¹² Non siamo riusciti a rintracciare riferimenti a questo sogno nella vasta letteratura agiografica relativa Lü Yan (più noto come Lü Dongbin, uno degli Otto Immortali). Bai Yuchan sta forse citando un aneddoto tramandato a livello di tradizione orale. Secondo i dizionari cinesi il binomio *lou yi* si riferisce a òformiche e grilli-talpa. L'espressione compare nel *Zhuangzi* (cap. 32, p. 1063). Ai discepoli che secondo l'uso vogliono seppellirlo in un doppio sarcofago, Zhuangzi dice che il cielo e la terra saranno il suo sarcofago e quando gli stessi esprimono il timore che il suo cadavere diventi pasto per corvi e rapaci, Zhuangzi replica: òSopra la terra sarò mangiato da corvi e rapaci, sotto terra da formiche e grilli-talpa; come potete essere così imparziali da strapparmi a quelli per darmi a questi?.

Zhuangzi e la farfalla, Lü Dongbin e il grillo-talpa può essere curioso notare come si faccia riferimento ad un insetto anche in questo passaggio contenuto nei dialoghi del maestro indiano citato alla nota precedente; un interlocutore fa notare al maestro: òIl vostro ridurre tutto a sogno non considera la differenza fra il sogno di un insetto e quello di un poeta. Tutto è sogno, d'accordo. Ma non tutti i sogni sono eguali. Il maestro risponde: òI sogni non sono eguali, ma il sognatore è uno. Nel sogno io sono l'insetto e il poeta. Ma nella realtà nessuno dei due. Sono al di là di tutti i sogni, la luce in cui tutti i sogni sorgono e tramontano. Sono fuori e dentro al sogno. Come un uomo col mal di testa conosce il male ma sa anche di non essere quel male, così io conosco il sogno, me stesso che sto sognando e me stesso che non sto sognando ó allo stesso tempo. Sono ciò che sono, prima, durante e dopo il sogno. Ma non sono quello che vedo nel sogno (NISARGADATTA, 1981, vol. I, p. 99).

¹³ La frase compare sia nel cap. 6 che nel cap. 15 del *Zhuangzi*. Si veda anche il cap. 3 del *Liezi*: òGli Uomini Veri dell'antichità quando erano svegli dimenticavano se stessi [il loro io individuale]; quando dormivano non sognavano (Liezi, p. 104). Lo stato di òUnità in cui si trova l'Uomo Vero esclude ogni tipo di coscienza mentale e separativa nella veglia, quella stessa coscienza che, trasferendosi nel sonno, produce-subisce l'attività onirica.

¹⁴ Questa òconcentrazione (ning, lett. condensazione, coagulazione) è la stessa a cui si riferisce, sempre a proposito del sogno, il *Liezi* (cap. 3, p. 103): òQuando si concentrano le proprie potenze sottili (*shen*), i sogni e il lavoro mentale [durante la veglia] diminuiscono da sé. La presente traduzione, che si discosta da quella di GRAHAM (1960, p. 67), sottolinea la corrispondenza fra la concentrazione delle òpotenze sottili di cui si parla nel *Liezi* e la concentrazione del òSoffio di cui si parla nel testo di Bai Yuchan. In questo caso la traduzione di *shen* con Spirito non sarebbe corretta, come risulta peraltro da questo ulteriore passaggio: òLe potenze sottili [lasciate a se stesse] interagiscono confondendosi, ecco allora che si sogna; quando la forma [grossolana] ha di nuovo il sopravvento, ecco che si riprendono le attività [proprie dello stato di veglia] (Liezi, cap. 3, p. 103). La conferma viene da un passaggio pressoché parallelo nel cap. 2 del *Zhuangzi*, dove al posto di *shen* compare il carattere *hun*: òQuando si dorme, le anime sottili (*hun*) interagiscono confondendosi; quando ci si sveglia, la forma [corporea] si rimanifesta (Zhuangzi, p. 51).

¹⁵ Il significato della frase non ci è del tutto chiara, ma dovrebbe riferirsi alle capacità *interiori* che permisero al òsovrano primordiale Fu Xi di scoprire e trasmettere all'umanità le conoscenze di cui si narra in una delle òAppendici allo *Yijing* (Classico dei Mutamenti): òI guardò verso l'alto e meditò sulle immagini celesti, guardò verso il basso e meditò sulle figure terrestri; meditò sulle tracce lasciate dagli uccelli e dagli altri animali e sulla configurazione del terreno. E fu così che, traendo le proprie conoscenze sia dall'interno di sé che dagli oggetti esterni, creò gli Otto Trigrammi per comunicare con gli esseri divini e per classificare i fenomeni viventi ó (sulla figura di Fu Xi e le invenzioni che gli sono attribuite ó le cordicelle annodate per il calcolo, le reti per la pesca e la caccia, la musica e gli strumenti musicali, ecc. ó si veda ad es. BIRRELL 1993, pp. 44-47).

occhi, ciò che li risveglia all'improvviso è il suono di una ronfata.¹⁶ Ahinoi! Sta davvero parlando dei nostri contemporanei! Il loro unico Spirito è quello che traggono dai distillati, la loro unica Vera Natura è quella del fango in cui razzolano. E sono davvero tanti! Un antico Venerabile lo ha detto: «Il corpo illusorio¹⁷, questo è il sogno».

BIBLIOGRAFIA

ALLINSON 1989: Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An Analysis of the Inner Chapters*, New York, SUNY Press, 1989.

BIRRELL 1993: Anne Birrell, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993.

CADONNA 1999: Alfredo Cadonna, «Chi narra e come si narra quando è la via alchemica oggetto della narrazione? Considerazioni sulla Scrittura del Concatenamento ad anello (*Gousuo lianhuan jing*) del Maestro taoista Bai Yuchan (1194?-?): la via dell'Elisir d'Oro (*jindan*) come mito e lo svelamento della Realtà Unica», in *India, Tibet, China: Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, (edited by A. Cadonna), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1999, pp. 269-322.

CADONNA 2001: Alfredo Cadonna, «Quali parole vi aspettate che aggiunga?». Il Commentario al Daodejing di Bai Yuchan, maestro taoista del XIII secolo, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2001.

GRAHAM 1960: Angus C. Graham, *The Book of Liezi*, Columbia University Press, New York, 1960.

FILIPPI 1996: Gian Giuseppe Filippi, *Méyu. Concept of Death in Indian Traditions*, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi, 1996.

GRAHAM 1981: Angus C. Graham, *Chuang-tz . The Inner Chapters*, George Allen & Unwin, London - Boston ó Sydney, 1981.

GUÉNON 1992: René Guénon, *L'Uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, Milano, Adelphi, 1992 [I edizione: *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, Paris, Boissard, 1925].

LEGGE 1960: James Legge, *The Shoo King*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1960 (I edizione 1935).

LEGGE 1971: James Legge, *Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, New York, Dover, 1971 (I edizione 1893).

Liezi. Edizione a cura di Yang Bojun, *Liezi jishi*, Beijing, Zhonghua shuju, 1979.

¹⁶ Non siamo riusciti a risalire alla poesia di Su Dongpo (1037-1101) in cui compaiono questi due versi di cinque caratteri. Il collegamento fra il poeta di epoca Song e la scuola buddhista Chan è ben noto. I due versi sembrano avere per bersaglio i monaci che, non avendo assimilato la vera essenza del Chan, si accaniscono nella pratica della «meditazione seduta» (*zuochan*). Incapaci di non appisolarsi nel corso della meditazione, il loro stesso ronfante è la sola cosa in grado di risvegliarli alla realtà (parodia del Risveglio, *wu*, che tanto vanno cercando).

¹⁷ *Huanshen*. Da intendersi come la coscienza illusoria che comporta la riduzione dell'essere agli stati grossolano e sottile che lo caratterizzano in quanto individuo.

Lunyu. Edizione a cura di Yang Bojun, *Lunyu yizhu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1980.

Mengshuo. Edizione contenuta in *Bai Yuchan quanji*, 2 voll., Taipei, Ziyou, 1980 (vol. 1. pp. 386-388).

MÖLLER 1999: Hans-Georg Möller, "Zhuangzi's 'Dream of the Butterfly': A Daoist Interpretation", in *Philosophy East and West*, 1999, 49, 4, pp. 439-50.

NISARGADATTA 1981: Nisargadatta Maharaj, *Io sono Quello*, 2 voll., Milano, Rizzoli. 1981.

SOYMIÉ 1959: Michel Soymié, *Les songes et leur interprétation en Chine*, in *Les songes et leur interprétation. Egypte ancienne, Babylone, Israël, Canaan, Peuples altaïques, Hittites, Cambodge, Persans, Kurdes, Japon, Inde, Islam, Chine*, (Sources Orientales 2), Paris, Seuil, 1959. pp. 275-305.

WAGNER 1988: Rudolf G. Wagner, "Imperial Dreams in China", in *Psycho-Sinology: The Universe of Dreams in Chinese Culture*, (edited by Carolyn T. Brown), Washington, Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1988, pp. 11-24.

Zhuangzi. Edizione a cura di Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, 4 voll., Beijing, Zhonghua shuju, 1961.

Testo cinese del *Mengshuo*

