

GIOVANNI VITIELLO

Studio sul taoista Lu Xiujing [1] (406-477)\*

I. INTRODUZIONE \*\*

Il periodo delle Sei Dinastie costituisce una chiave di volta per lo studio di tutta la storia cinese, poiché per la prima volta in esso si manifestano situazioni politiche e culturali che si ripresenteranno sotto forme strutturalmente identiche in più momenti nel corso della storia dell'impero.

La conquista delle regioni del nord ad opera di popolazioni barbare e la conseguente disgregazione dell'impero Jin, costringono la corte a stabilirsi, fatto del tutto nuovo, a Jiankang (l'odierna Nanchino) nell'attuale Jiangsu, regione meridionale caratterizzata da un ambiente culturale sotto molti aspetti differente da quello del nord. Con una punta massima di esodo che si ha dopo la caduta di Luoyang nel 311, insieme alla corte anche molte famiglie aristocratiche di letterati si trasferiscono nel Jiangnan, venendo in contatto con i clan aristocratici locali. Negli anni che vanno circa dal 310 al 317, Wang Dao [2] cerca di costituire uno stato basandosi su membri dell'aristocrazia settentrionale e membri dei clan gentilizii meridionali, discendenti degli alti funzionari dello stato di Wu<sup>1</sup>. Sicché le famiglie nobili del sud, inizialmente mal disposte nei confronti dei neo-arrivati cominciano ad accettare la convivenza con i nuovi clan, che d'altra parte, se per un verso cercano di mantenere una certa distanza dall'ambiente in cui vivono in nome della propria superiorità culturale, finiscono per assimilare non poco della cultura locale.

Il prodotto è una cultura rinnovata, arricchita di apporti fertili in tutti i campi, da quello letterario a quello artistico, fino a quello religioso. La storia del Taoismo delle Sei Dinastie si inserisce nel più vasto qua-

---

\* Lavoro eseguito nell'ambito della ricerca finanziata dal C.N.R. e diretta dal Prof. Giuliano Bertuccioli «Indicizzazione e catalogazione dei testi del Canone Taoista».

\*\* I numeri fra parentesi quadra si riferiscono ai caratteri cinesi riportati in fondo.

<sup>1</sup> Cfr. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 2 voll. (Leiden, 1972), vol. I, p. 85.

dro del rinnovamento culturale del Jiangnan di quest'epoca, e anzi ne è uno degli aspetti più significativi.

Il rinnovamento del Taoismo delle Sei Dinastie trae stimolo principalmente da due fattori: le tendenze eterodosse interne e il confronto con il Buddhismo. L'esigenza di un ritorno all'ortodossia dei Maestri Celesti, e al tempo stesso la necessità di riformulare in qualche modo il discorso religioso in modo da contenere e anche superare le verità del Buddhismo, sono i poli in un certo senso contraddittori sui quali si costituisce il nuovo Taoismo, e Lu Xiujing proprio per questo appare personaggio emblematico.

Lo sgretolamento dello stato teocratico dei Maestri Celesti, avvenuto dopo la morte di Zhang Lu [3] nel 216, e la conseguente frantumazione dell'organizzazione religiosa della setta sono la causa della nascita di numerose correnti e sette, nonché spesso della diffusa agitazione sociale che caratterizza l'epoca dei Wei e dei Jin. Fra la seconda metà del III secolo e la prima del V secolo scoppiano al nord come al sud numerose rivolte contadine. Il loro legame con il Taoismo è più o meno diretto: il sistema dei Maestri Celesti, come anche quello dei Taiping, non rappresenta solo una teologia o una liturgia, ma anche una precisa ideologia politica, e costituisce un modello storico.

Non stupisce quindi che proprio nella regione dove si era sviluppato lo stato teocratico dei Zhang, scoppino nel giro degli ultimi venti anni del III sec. ben tre rivolte. Chen Rui [4], protagonista di una grande rivolta nella regione di Ba [5] (Sichuan) al tempo dei Jin occidentali, si autoconferisce il titolo di Maestro Celeste<sup>2</sup>; verrà poi decapitato nel 277. La regione di Shu [7], sempre nel Sichuan, è teatro delle rivolte di Li Te e Li Xiong [8]<sup>3</sup>. Quest'ultimo riesce a governare per circa trent'anni e assume il titolo di Supremo Maestro del Cielo e della Terra [10]. La costante della rivendicazione del titolo di Maestro Celeste sta a conferma della tendenza eterodossa e centrifuga cui si è fatto cenno sopra.

Nelle regioni meridionali Li Kuan [11] è fra gli esponenti più rappresentativi del Taoismo del periodo Wei: originario del Sichuan, egli dà vita ad una setta conosciuta appunto come Setta di Li [12]. Contro di essa si abbatte la critica di Ge Hong [13], che la coinvolge, pur non identificandola, con i culti superstiziosi popolari, caratterizzati da sacrifici cruenti.

La critica ai 'culti eccessivi' [14] o 'culti demoniaci' [15] ricorre di frequente nel *Baopuzi* [16], ed è argomento principale del IX capitolo («Il

<sup>2</sup> Cfr. *Guanghong mingji* [6], j. 12 (ed. Taisho Tripitaka, LII. 2103:171).

<sup>3</sup> Cfr. *Jin shu* [9] (ed. Zhonghua shuju), 120:3035 (Li Xiong zhua) e 120:3021 (Li Te zhuan).

significato del Tao»), dove si afferma l'inutilità e il danno delle pratiche demoniache, identificate soprattutto coi sacrifici cruenti<sup>4</sup>. La diffusione di tali culti doveva valicare del resto l'ambito popolare e trovare adesioni anche in ambienti aristocratici<sup>5</sup>, e molti aderivano al Taoismo passando attraverso i culti popolari, come testimonia lo stesso Lu Xiujing<sup>6</sup>.

La critica di Ge Hong riguarda in generale i culti popolari in onore di divinità di montagne o fiumi, ovvero il culto pubblico degli eroi<sup>7</sup>, ma anche, come si è visto, correnti taoiste considerate tuttavia eterodosse come ad esempio quella di Li Kuan. Per Ge Hong, Li Kuan, sebbene conoscesse molti metodi per guarire le malattie facendo uso di acqua santa e di amuleti, sebbene fosse esperto nelle arti della meditazione e dell'assorbimento dei soffi cosmici, tuttavia non conosceva le tecniche dell'assunzione degli elisir, unico metodo reale, secondo l'autore, per ottenere l'immortalità<sup>8</sup>. In questo senso la critica a Li Kuan va intesa probabilmente come un giudizio di inadeguatezza del sistema religioso dei Maestri Celesti, da parte di un rappresentante di un diverso filone del Taoismo, quello 'alchemico' meridionale appunto.

Le nuove rivelazioni di testi taoisti, quelli Lingbao [18] e Shangqing [19], risposta taoista meridionale al Buddhismo, in quanto aperta proposta di un 'nuovo veicolo' segnalano una indipendenza del movimento taoista meridionale, le cui tracce sono già ravvisabili nel *Baopuzi*.

La purificazione del Taoismo da infiltrazioni di origine sciamanica, dai 'culti demoniaci', e il richiamo a Taoismo ortodosso della Setta dei Maestri Celesti, sono i temi che più stanno a cuore ad un altro esponente del movimento taoista del IV sec., Du Jiong (o Du Zigong [20]) di Qiantang [21] (Zhejiang). Di lui si sa molto poco. Di una sua biografia contenuta nel IV *juan* del perduto *Dao xue zhuan* [22] si sono conservati solo pochi frammenti citati nel *Sandong zhunang*, [23] nei quali si racconta di come egli guarì e quindi 'convertì' due sciamani. Altrove si fa riferimento ad un'apparizione notturna di Zhang Zhennan [24], che gli comanda di provvedere alla organizzazione in diocesi [25] del popolo del Tao<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *Baopuzi*, nei (ed. Zhuzi jicheng), 9:39.

<sup>5</sup> Cfr. R. A. Stein, «Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries» (in Welch & Seidel: *Facets of Taoism*, New Haven 1979), pp. 55-56.

<sup>6</sup> Cfr. *DZ 1127 Lu xiansheng daomen ke lue* [17], p. 7a, citato in Stein, p. 58, nota 24. (Per la numerazione dei testi contenuti nel Canone Taoista seguo K. M. Schipper, *Concordance du Tao-tsang: titres des ouvrages*, Parigi 1975).

<sup>7</sup> Cfr. *Baopuzi*, 9:38.

<sup>8</sup> Cfr. idem, 9:39. Per Li Kuan v. anche J. Ware, *Alchemy, Medicine and Religion in the China of AD 320: the Nei-p'ien of Ko Hung* (Cambridge Mass., 1966), pp. 158-160.

<sup>9</sup> Cfr. *Dongxian zhuan* [26] (in *Yunji qiqian* [27], II:7a) e Tang Yijie, «Lun zaoqi dao-

Discepolo della corrente di Du Jiong, attraverso suo zio Sun Tai [30], è Sun En [31], capo della più grande rivolta a sfondo taoista che si sia svolta nel sud della Cina prima delle Sei Dinastie. La rivolta, da lui iniziata e proseguita poi da Lu Xun [32], si diffonde in poco tempo in tutte le otto province dell'impero Jin, in quelle stesse regioni dove Li Kuan aveva creato le sue comunità di fedeli. Trascinatasi per tutto il primo decennio del v sec., la 'rivolta degli immortali' darà un colpo definitivo al già debole impero.

Sun En era membro di un casato nobile dello Shandong che si era trasferito nel sud: causa la nuova dislocazione l'influenza e il potere della famiglia erano diminuiti. La famiglia viene convertita all'ortodossia *Zhen-gyi* [33] dei Maestri Celesti da Du Jiong appunto, che come testimonia anche il *Song shu* [34] aveva convertito non poche illustri famiglie della capitale e del Zhejiang orientale<sup>10</sup>. Fra i suoi discepoli c'erano fra l'altro Wang Xizhi [35] e suo figlio Ningzhi [36] di una famiglia proveniente dal nord, e Lu Na [37], della regione di Wu [38], membro del clan gentilizio dei Lu, cui apparteneva anche Lu Xiujing.

La rivolta trova dei sostenitori, oltre che nelle masse povere delle regioni costiere, anche nelle famiglie aristocratiche meridionali che con l'arrivo delle nuove famiglie gentilizie settentrionali hanno perso l'originaria supremazia, e nelle famiglie di origine settentrionale cui il trasferimento al sud ha comportato un affievolimento di influenza<sup>11</sup>.

Nella propagazione dell'ortodossia dei Maestri Celesti, Du Jiong si era dovuto scontrare con una radicata organizzazione religiosa sciamanica, che contava numerosi santuari dedicati a divinità delle acque e delle montagne, e gestiti da preti-sciamani. Du Jiong si batte contro i loro abusi, e Sun En e Lu Xun, utilizzando il prestigio di Du Jiong per conquistare il favore delle masse, si fanno anch'essi sostenitori di un'ideologia ortodossa e nemica dei culti popolari<sup>12</sup>.

Come si può vedere, già in autori del iv sec., come Ge Hong e Du Jiong, la lotta ai 'culti demoniaci' e la connessa aspirazione all'ortodossia

jiao de fazhan» [28], in *Shijie zongjiaoyanjiu* (1982, IV), p. 5. Per la biografia di Du Jiong contenuta nel *Dao xue zhuan*, cfr. Chen Guofu, *Daozang yuanliu kao* [29] (Beijing 1963), p. 461.

<sup>10</sup> Cfr. *Song shu* (ed. ZHSJ), 100:2445. Citato e tradotto in H. Miyakawa. «Local Cults around Mount Lu at the time of Sun En's Rebellion» (in Welch & Seidel, 1979), pp. 83-84.

<sup>11</sup> Cfr. Miyakawa, p. 100.

<sup>12</sup> Sebbene, facendo ciò, essi propongono la superiorità del Taoismo rispetto alla religione sciamanica proprio sul piano dei poteri magici. In questo la leggenda del miracolo di Du Jiong gioca un ruolo di primo piano (vedi Miyakawa, pp. 83-101, part. p. 85).

(nel caso di Du Jiong) sono tematiche assai ricorrenti: esse saranno fra i fattori teorici principali dell'intero movimento riformista delle Sei Dinastie, in Lu Xiujing come in Kou Qianzhi [39], nel *Zhen gao* [40] come nel *Santian nei jie jing*.

In quest'ultima opera, *DZ 1205*, probabilmente databile al v sec.<sup>13</sup>, viene fatta una distinzione fra la «bassa antichità» il cui inizio si direbbe la scomparsa di Lao zi dal mondo, caratterizzata da «sacrifici cruenti e demoni» e dominata dall'influenza nefasta dei «sei cieli»; e l'«alta antichità», età dell'oro ristabilita solo dopo la rivelazione a Zhang Daoling [45], che dà l'incarico di organizzare la comunità e riafferma così l'influenza dei «tre cieli»<sup>14</sup>. Il testo prescrive inoltre che «i demoni non mangino, né bevano, che i maestri non accettino compensi in denaro...»<sup>15</sup>.

Il richiamo ai contenuti religiosi e all'organizzazione della Setta dei Maestri Celesti in contrapposizione al lassismo e alle seduzioni delle pratiche eterodosse sono anche il tema del *DZ1127 Lu xiansheng daomen keluē*, opera di Lu Xiujing<sup>16</sup>.

Anche qui troviamo il contrasto fra «bassa antichità» e «alta antichità» e l'identificazione rispettivamente con i «culti eccessivi» e l'influenza dei «sei cieli», e con la Religione dell'Uno Ortodosso [50] rivelata da Taishang Laojun [51] e il ristabilimento dell'influenza dei «tre cieli». Fu Taishang Laojun che pose fine al periodo della «bassa antichità», quando i demoni tiranneggiavano il popolo esigendo templi e sacrifici, gettando nel disordine e nella povertà. Lao zi intervenne e trasmise la Via dell'Uno Ortodosso, affinché fra il popolo si diffondessero la disciplina e le regole, le interdizioni e i precetti. Così vennero fondate le ventiquattro diocesi e i trentasei monasteri [52]; fu stabilito che ci fossero duemilaquattrocento *daoshi*, milleduecento funzionari, ecc.; che mai più fosse reso

<sup>13</sup> Scritto secondo Stein, p. 55, da un membro della famiglia Xu [42]; M. Strickmann, *Le Taoïsme du Mao-shan: chronique d'une révélation* (Parigi, 1981), p. 71, lo attribuisce a Xu Shubiao [43], discepolo di Lu Xiujing.

<sup>14</sup> Cfr. pp. 1:4b e 5b-6a.

<sup>15</sup> Cfr. p. 1:6a.

<sup>16</sup> Il *DZ 1127* è la fonte principale per la descrizione dei rapporti tra Lu Xiujing e la setta dei Maestri Celesti. Tema centrale del breve testo è infatti il richiamo ai contenuti religiosi e all'organizzazione di quella setta, in contrapposizione al lassismo e alle seduzioni delle pratiche magico-sciamaniche. Tematiche affini sono trattate anche nel *DZ 790 Nüqing guilü* [46], riferibile alla Setta dei Mestri Celesti.

Quanto al recupero della tradizione ritualistica dei Maestri Celesti, se ne trovano cenni nel *DZ 1278 Wugan wen* [47] di Lu Xiujing, dove è ampiamente descritto il Digiuno del Fango e del Carbone [48], che risalirebbe, secondo lo *Erjiao lun* [49], a Zhang Lu (cfr. Chen, p. 328).

culto ai demoni; che gli dèi non mangiassero né bevessero; che i maestri non accettassero denaro; che il popolo coltivasse interiormente le virtù del buon genitore e della pietà filiale, ed esteriormente il rispetto; che solo l'imperatore potesse sacrificare al Cielo, i tre duchi alle Cinque Montagne Sacre, e i nobili tutti alle montagne e ai fiumi; che il popolo potesse sacrificare solo in due giorni all'anno al Dio del Suolo e al Dio del Focolare; che tutti i sacrifici al di fuori di questi fossero da considerare licenziosi; che i fedeli fossero registrati tutti in base all'appartenenza alle varie diocesi; che tre volte l'anno, il 7 del I mese, il 7 del VII e il 5 del X, avessero luogo le riunioni della comunità, precedute da pratiche purificatorie e accompagnate da interdizioni, sia per i maestri che per i fedeli; che tutto ciò che concerneva la vita di questi ultimi fosse registrato nei documenti delle diocesi, ecc., ecc... Nell'ultima parte del testo l'autore riassume, insistendo sul contrasto, il significato di ortodossia e di eterodossia [54]<sup>17</sup>.

Su una linea certamente affine si muove il quasi contemporaneo Kou Qianzhi (365-448), l'influente taoista della corte dei Wei, sotto i quali, grazie soprattutto all'appoggio dell'imperatore Wu [57] e del suo Primo Ministro Cui Hao [58], il Taoismo diviene religione di stato come mai nella storia cinese<sup>18</sup>.

Nel 415 Kou riceve per rivelazione da Lao zi sul monte Song [59] lo *Yunzhong song xin ke zhi jie* [60] e con esso l'incarico di riformare il Taoismo e propagare la nuova regola:

«Propaga il mio Nuovo Codice, purifica il Taoismo, elimina la falsa legge dei Tre Zhang [61], le gabelle in riso e le tasse, e le pratiche dell'unione dei soffi maschili e femminili. Il Grande Tao è puro e vuoto: come potrebbero simili pratiche essere compatibili con la Sua natura? Si consideri il rituale come la cosa essenziale, quindi vengano l'assorbimento (delle droghe) e la meditazione»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. pp. 8a-9b. (Nelle pagine 4b-5b l'autore tratta dell'importanza per una famiglia taoista, e della sacralità dell'oratorio [55], nonché degli abiti rituali, del sistema organizzativo e teologico-dottrinale dei Maestri Celesti, per cui vedi anche il suo *DZ 528 Shou du yi* [56], p. 5b.

<sup>18</sup> Cfr. R. B. Mather, «K'ou Ch'ien-hih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court: 425-451» (in Welch & Seidel, 1979), pp. 103-122.

<sup>19</sup> Cfr. *Wei shu* [62] (ed. ZHSJ), 144:3051. Quanto ai Tre Zhang, Tang Yongtong e Tang Yijie, «Kou Qianzhi de zhuzuo yu sixiang» [63] (*Lishi yanjiu*, 1961, VI, p. 70) propongono di intendere Zhang Jue [64] e i suoi due fratelli, piuttosto che i patriarchi della Setta dei Maestri Celesti. La critica ai Tre Zhang si trova anche nel *DZ 789 Zhengyi fawen tianshi jiao ke jing* [65] (vedi Stein, pp. 83-84).

Nel 425 Kou viene investito dall'imperatore del titolo di Maestro Celeste, continuatore ed erede di Zhang Lu.

La sua cosiddetta riforma del Taoismo è in realtà sostanzialmente l'espressione di una ideologia conservatrice. Nonostante alcuni temi comuni anche al movimento riformatore meridionale, quali ad esempio la purificazione del Taoismo dalle pratiche «eccessive» (quelle sessuali, ma anche quelle in onore delle divinità del culto pubblico<sup>20</sup>) e l'accento speciale sul rituale, aspetto relativamente nuovo, il movimento di Kou Qianzhi è portatore di un messaggio di restaurazione: esso rappresenta le aspirazioni all'ufficializzazione del Taoismo, e in generale l'etica della classe dominante<sup>21</sup>.

Non a caso gli studiosi cinesi contemporanei più attenti alla storia sociale della religione taoista, parlano soprattutto a proposito di Kou Qianzhi di «processo di ufficializzazione» del Taoismo, e vedono così uno scisma tra il vecchio taoismo popolare, che continuerà a sopravvivere e sarà sempre il sostegno ideologico delle rivolte contadine, e il nuovo Taoismo ufficiale e connivente col potere politico<sup>22</sup>. L'analisi, come provato anche dagli studi di Strickmann relativamente alla corrente del Mao-shan [68] e al suo sviluppo in ambienti aristocratici<sup>23</sup>, può forse anche contribuire a spiegare il ruolo di primo piano che l'aspetto rituale e liturgico giocano nel rinnovamento taoista.

Appare chiaro quindi che se ad un primo sguardo si direbbe che durante le Sei Dinastie esiste un movimento di riforma del Taoismo con tematiche affini in tutta la Cina, in realtà per motivi soprattutto di sostrato religioso il fenomeno è tutt'altro che omogeneo. La vera riforma del Taoismo, sforzo creativo e di apertura, è un fenomeno prettamente meridionale. Al nord Kou Qianzhi deve confrontarsi sostanzialmente solo con la tradizione dei Maestri Celesti; al contrario al sud la presenza di un filone alchemico (rappresentato ad esempio da Ge Hong), e soprattutto il confronto più diretto col Buddhismo determinano una maggiore complessità, che spinge i Taoisti a riesaminare la propria tradizione ortodossa tenendo presente le varie tendenze interne nonché il discorso buddhista. Ciò genera le rivelazioni della Purezza Suprema (*Shangqing*) e del Gioiel-

---

<sup>20</sup> La proscrizione antibuddhista del 444 coinvolge anche gli «dèi minori» [66]: cfr. Mather, pp. 116-117.

<sup>21</sup> Cfr. Mather, p. 108 e ss.

<sup>22</sup> Si veda ad esempio Qing Xitai, *Zhongguo daojiao sixiang shigang* [67] (Chengdu 1980), vol. I, pp. 277-289.

<sup>23</sup> M. Strickmann, «The Mao-shan Revelations: Taoism and Aristocracy», *T'oung pao* 63 (1977), pp. 1-64.

lo Sacro (*Lingbao*), movimenti originali che vengono a coesistere con quelli importati dal nord.

Il che giustifica quell'esigenza di sintesi e di raccolta che si esprime per esempio attraverso l'opera di Lu Xiujing.

Negli ambienti taoisti di quest'epoca viene compiuto un forte sforzo per creare una religione che non solo possa reggere il confronto con il Buddhismo, ma riesca addirittura a contenere quella religione e a superarla. Alla luce di questa esigenza vanno considerate in generale le nuove rivelazioni taoiste, e in particolare l'atteggiamento sincretistico del *Lingbao*<sup>24</sup>.

La rivelazione dei testi del *Lingbao* a Ge Chaofu [69] e di quelli *Shangqing* a Yang Xi negli ultimi trent'anni del iv sec., rappresenta il grande contributo meridionale al Taoismo: la codificazione di questi testi, base per la loro circolazione e diffusione, si può considerare conclusa nel vi secolo, cioè alla fine del periodo delle Sei Dinastie, ed è legata all'opera di Lu Xiujing per il canone *Lingbao*, e di Tao Hongjing [71] per quello *Shangqing*.

Dai vari processi di assorbimento e di codificazionine deriva un taoismo ben più complesso a paragone con il «vecchio Taoismo» delle sette del nord, sia sul piano teologico-dottrinale (particolarmente grazie al contributo dei testi *Shangqing*) sia su quello rituale (determinante l'apporto delle scritture *Lingbao*). Il Taoismo delle Sei Dinastie si riconosce 'mahayanista', e prende le distanze dalla «via limitata» (il termine buddhista di *xiaocheng* [72], 'piccolo veicolo', è usato in un antico testo *Lingbao* messo in bocca a Ge Xuan [73]) dell'antico Taoismo. Quando i discepoli, in occasione di un 'digiuno' sul monte Laocheng [74], chiedono a Ge Xuan come mai egli sia stato insignito del titolo di Duca degli Immortali [75], egli risponde che il suo merito sta nell'aver rivelato una dottrina che non si occupa solo della salvezza individuale, ma della salvezza di tutti gli esseri<sup>25</sup>. Lo spirito 'mahayanista' emerge non di rado anche nell'opera di Lu Xiujing, ad esempio nel discorso che precede la sua partenza dalla montagna-eremo per la corte dell'imperatore Ming<sup>26</sup>.

Il Taoismo si trova per la prima volta a confrontarsi con una dottrina ed un'organizzazione scritturale ed ecclesiale sofisticata e complessa, come e forse più della propria. Le nuove rivelazioni, i testi del *Lingbao* e

<sup>24</sup> Un «sincretismo cosciente»: cfr. S. Bokenkamp, «Sources of the Lingbao Scriptures» (in M. Strickmann (ed.), *Taoist and Tantric Studies*, 2 voll., Bruxelles 1983), p. 435.

<sup>25</sup> Cfr. *DZ 1115 Yinyuan jing* [76], p. 1a-b.

<sup>26</sup> Cfr. *Sandong zhunang*, 2:6a.



dello *Shqngqing*, la creazione di un canone di tutte le scritture, sono appunto la sua risposta alla religione straniera.

In questa risposta la parte giocata da Lu Xiujing è di primissimo piano: i due grandi meriti di Lu sono infatti quello di aver raccolto ed edito, come accennato sopra, il corpo delle scritture *Lingbao*, e quello di aver compilato il primo canone completo dei testi taoisti organizzato sulla divisione in 'Tre Caverne' (*sandong* [77]), base e modello per tutti i canoni futuri.

Il ruolo da lui svolto in questa fase così delicata della storia del Taoismo, e per di più l'importanza del campo in cui egli si applicò, cioè appunto la canonizzazione delle scritture, ne fanno un personaggio chiave del movimento taoista.

Ciò spiega l'attenzione che questo studio ha voluto rivolgergli.

## II. PRINCIPALI FONTI BIOGRAFICHE

1. *Dao xue zhuan* (Biografie di Eruditi Taoisti). Si tratta della fonte più antica della biografia di Lu Xiujing. L'opera, una raccolta di biografie di taoisti illustri redatta nel VI secolo da Ma Shu [78] (522-581) ci è giunta soltanto attraverso citazioni contenute principalmente nel *Sandong zhunang* e nel *Sandong qunxian lu* [79]. La biografia di Lu era contenuta nel capitolo settimo, come dimostrato dal lavoro di ricostruzione fattone da Chen Guofu (1963), pp. 466-469.

2. *DZ 1139 Sandong zhunang* (Il Sacco di Perle delle Tre Caverne), 10 *juan*. Fra le più antiche enciclopedie taoiste, fu compilata da Wang Xuanhe [80] nella seconda metà del VII secolo, come detto in un colophon nel *Dao zang*.

3. *DZ 1248 Sandong qunxian lu* (Registro di tutti gli Immortali delle Caverne), 20 *juan*. Raccolta di biografie dell'epoca Yuan compilata da Chen Baoguang [81]. Cita fonti assai antiche, come appunto il *Dao xue zhuan*.

4. *Jianji xiansheng Lu jun bei* [82] (Iscrizione funeraria per Maestro Lu di Jianji). Contenuta nel *Quan Tang wen* [83], *juan* 926, è la fonte più antica dopo il *Dao xue zhuan*, essendo anteriore al 675. La stele fu innalzata sul monte Lu [84] dove un secolo dopo Li Bo scrisse la sua biografia, appoggiandosi appunto a questo testo di Wu Yun [85].

5. *Song Lushan Jianji Lu xiansheng* [86] (Il Maestro Lu del Tempio di Jianji sul monte Lu, vissuto durante la dinastia dei Song), *Yunjiaqian*,

4 (DZ 1032). Il testo fa parte del *Zhen xi* [87] di Li Bo [88], opera *Shangqing* redatta durante il periodo di regno Zhenyuan (785–804) sul Lushan.

6. *DZ 296 Lishi zhenxian tidao tongjian* [89] (Specchio generale degli Immortali e dei Perfetti in cui si è incarnato il Tao nel corso della storia), 53 *juan*.

Grande raccolta Yuan compilata da Zhao Daoyi [90] e pubblicata nel 1294. La biografia a lui dedicata (j. 24:9a–12a) è stata redatta attingendo a più fonti, ma appoggiandosi soprattutto al *Zhen xi*.

7. *DZ 304 Maoshan zhi* [91] (Cronaca del Monte Mao), 33 *juan*. L'edizione contenuta nel *Daozang* è stata redatta in epoca Yuan nel 1328 da Liu Dabin [92]. Oltre ad una biografia fra le più ampie e complete (tiene presente quasi tutte le fonti) contenuta nel *juan* 10, si segnala il testo dell'editto per il conferimento a Lu del titolo di *Danyuan zhenren* [93], voluto dall'imperatore Hui Zong dei Song [94] (j.4:8b–9a). Nel *juan* 9:11b sono elencate le opere di Lu Xiujing presenti nelle biblioteche dei Monasteri del Maoshan (cfr. Appendice II).

8. *DZ 781 Xuan pin lu* [95] (Materiali del Mistero), 5 *juan*. Opera di epoca Yuan compilata da Zhang Tianyu [96] nel 1335. Contiene una breve biografia di Lu (j. 3:15b–16a), redatta verosimilmente sulla base del *Sandong zhunang* e del *Maoshan zhi*.

### III. LA VITA

#### III.1 *Nascita e formazione.*

Lu Xiujing nacque a Dongqian [97] nel distretto di Wuxing [98] nel 406.

La sua era un'illustre famiglia di antiche tradizioni letterarie del Jiangnan, uno dei quattro cognomi della regione di Wu.

Nel III sec. il suo antenato Lu Ji<sup>27</sup> [99] aveva scritto un commentario allo *Yi jing* [101], un altro al *Taixuan jing* [102], oltre ad un'opera a difesa delle teorie della Scuola della Sfera Armillare [103] di Zhang Heng [104]. Fra i suoi avi c'erano anche Lu Kai [105]<sup>28</sup>, Primo Ministro del

<sup>27</sup> Cfr. *Sanguo zhi* [100] (ed. ZHSJ), 57:1328–29.

<sup>28</sup> Cfr. idem, 61:1399–1403.

regno di Wu, Lu Ji [106] (261–303)<sup>29</sup>, anche lui studioso dello *Yi jing* e dei testi apocrifi (*wei shu* [107]), e Lu Na<sup>3</sup>, di cui è nota la significativa amicizia con la famiglia Xu [108].

Il clan di Yi [109], cui Lu Xiujing apparteneva, non doveva essere ad ogni modo un ramo molto importante all'interno della famiglia Lu, dal momento che, come nota Ōfuchi<sup>31</sup>, non se ne fa menzione nelle storie. Di suo padre si conosce il nome, Lin [111], e si sa che non superò le prove per l'accesso alle cariche pubbliche e che ebbe il titolo postumo di «Letterato in ritiro dell'Elevato Tao [112]»<sup>32</sup>.

Prodigi e segni miracolosi accompagnano la nascita di Xiujing. Una vecchia aveva predetto a sua madre incinta di lui che suo figlio sarebbe divenuto un Maestro Celeste<sup>33</sup>. Una citazione del *Dao xue zhuan* riportata nel *Sandong zhunang* costituisce il modello per tutte le fonti che riferiscono della nascita del Maestro:

«Quando nacque, sotto le piante dei piedi aveva due ruote, aveva due caviglie per piede, nelle palme delle mani grandi caratteri e sul dorso scritte»<sup>34</sup>.

Sugli studi da lui compiuti e quindi sulla sua formazione dal *Lujun bei* si apprende:

«Oltre a comprendere a fondo i testi antichi, studiava anche l'astrologia e i testi apocrifi, e riteneva che esercitando il corpo e unendosi con il Tao si poteva diventare longevi come il Cielo e la Terra. Riteneva altresì che a ciò non possono condurre i testi e le pratiche divinatorie, e quindi non vi si soffermò molto. Attentamente invece investigava i Libri di Giada e cercava i pensieri misteriosi dei Santi Immortali, sapendo che la capacità di divenire immortali è insita in noi e che il Tao non può ingannarci»<sup>35</sup>.

Verosimilmente su questa base il *Zhen xi* riporta:

«Da giovane venerava le opere dei letterati; dei testi antichi e dei *chanwei* [116] non ce n'era nessuno che egli non comprendesse a fondo. Riteneva che il soffio puro e indistinto e fondamento delle trasformazioni

<sup>29</sup> Cfr. *Jin shu*, 54:1467–1481. Un elogio funebre di Ge Hong è riportato a p. 1481.

<sup>3</sup> Cfr. *idem*, 77:2026–27.

<sup>31</sup> Cfr. Ōfuchi Ninji, *Dōkyō shi no kenkyū* (110) (Okayama, 1964), p. 261.

<sup>32</sup> Cfr. *DZ 781 Xuan pin lu*, 3:15b.

<sup>33</sup> Quanto all'appellativo di Mestro Celeste [113], esso deriva, secondo Yoshioka Yoshitoyo, *Eisei e no negai: ōkō* [114] (Kyoto, 1970), p. 98, dal riconoscimento del suo grande contributo; il titolo a quell'epoca non era riservato solo ai Zhang. In *DZ 508 Wushang huanglu dazhai licheng yi* [115], il titolo gli è frequentemente attribuito.

<sup>34</sup> Cfr. *Sandong zhunang*, 8:21a.

<sup>35</sup> Cfr. *Lujun bei*, p. 21b.

primordiali, partecipasse della stessa natura degli Immortali, e che ciò fosse trascritto su tavolette di giada in caratteri d'oro, e che non si fosse ancora materializzato nel mondo»<sup>36</sup>.

Quanto alla sua iniziazione, dal suo *Shoudu yi* si apprende che essa avvenne diciassette anni prima della compilazione del *Catalogo delle Scritture Lingbao*<sup>37</sup>. In tal caso, assumendo la data della *Prefazione al Catalogo delle scritture Lingbao* [117], il 437, come data di compilazione del perduto canone, l'iniziazione di Lu Xiujing va a cadere nel 420, quando egli aveva cioè quindici anni.

Sin da giovane emersero le sue aspirazioni ascetiche.

#### *Sandong zhunang*:

«Sebbene esteriormente fosse contaminato dalle cose del mondo, interiormente si manteneva casto e puro. Sin da giovane si era esercitato nell'astinenza dai cereali e nella rinuncia al letto matrimoniale, per stare in solitudine in luoghi appartati»<sup>38</sup>.

La sua famiglia gli aveva dato una moglie, ma egli assai presto lasciò la sua casa per dedicarsi totalmente al Tao. Comincia così la sua vita di eremita e ad un tempo di infaticabile viaggiatore alla ricerca dei maestri e dei testi sacri; emerge un aspetto molto importante, vale a dire il suo atteggiamento di apertura e di curiosità che lo porterà a contatto con le diverse tradizioni scritturali. È anche alla luce di questa sua fondamentale libertà da costrizioni dottrinali che si deve considerare la compilazione del *Sandong jingshu mulu* [118] e lo spirito ecumenico che ne è alla base.

Le fonti ci dicono che egli si ritirò prima sullo Yunmeng shan [119] e che quindi viaggiò a lungo alla ricerca delle tracce e dei testi dei Perfetti.

A proposito del periodo di permanenza sullo Yunmeng shan, in *Sandong zhunang* si racconta un episodio che non si trova in nessun'altra fonte. Ne traduco qui il testo:

«(Il Maestro) si era ritirato in eremitaggio sullo Yunmengshan a coltivare il Tao, e qualche volta scendeva alla ricerca di erbe medicinali.

Essendo passato per il suo villaggio si fermò a casa sua per alcuni giorni. La moglie all'improvviso si ammalò gravemente ed era moribonda. I familiari insistentemente lo pregavano di salvarla.

Il Maestro sospirando disse: – Da tempo ho abbandonato mia moglie per dedicarmi all'essenza del Mistero, l'essere passato oggi per questa

<sup>36</sup> Cfr. *Zhen xi*, p. 5b.

<sup>37</sup> Cfr. *DZ 528 Shou du yi, biao*, p. 1a.

<sup>38</sup> Cfr. *Sandong zhunang*, 3:2a.

casa equivale per me a fermarmi in un albergo: come potrei avere ancora sentimenti di attaccamento? -. Così si sollevò la veste e uscì, senza curarsi neanche che morisse. Ma il giorno successivo la sua partenza sua moglie guarì»<sup>39</sup>.

Nel *Zhen xi*, sempre sull'argomento dei numerosi viaggi fatti in questa fase della sua vita, si legge:

«Si ritirò in eremitaggio sul monte Heng e sul monte Xiang, visitò i Nove Picchi del monte Luofu. Ad occidente andò a Wujia e sul monte Emei [120].

Come fra le nuvole il sole, mentre il vento stormisce fra i pini, è bello sulle montagne e brilla sulle acque, così era perfetta la sua virtù, ed egli afferrò il Mistero. Gli dèi, commossi, gli trasmisero le sacre formule e molto presto egli stesso ottenne di mettersi in contatto diretto con i Perfetti Immortali»<sup>40</sup>.

Dunque la prima parte della vita di Lu Xiujing è dominata dal tema della ricerca e dello studio dei testi. Il lavoro di collazione che si presume egli abbia realizzato nel corso di questi anni esita in una delle sue opere più importanti, il già citato *Lingbao jingmu*.

Pressoché tutte le fonti registrano l'episodio del primo invito a corte da parte dell'imperatore Wen [121]:

«Il Maestro Lu fu chiamato a corte dall'imperatore Wen della dinastia dei Song, per spiegare i principi ed esporre la regola. Giorno e notte egli diligentemente lo guidava e lo incoraggiava, né provava mai stanchezza»<sup>41</sup>.

Da questa versione si discosta il *Lujun bei*, seguito da tutte le fonti tarde; fra queste il *Tongjian* ne riferisce con maggiori particolari:

«Verso la fine dell'era Yuanjia (424-453) dei Song, (il Maestro) venne a vendere erbe medicinali nella capitale.

L'imperatore Wen ne apprezzava la fama. Fece allora fermare la sua preziosa carrozza e incaricò il suo ministro di sinistra Xu Zhan [122] di comunicargli l'ordine di trattenersi. Ma il Maestro si rifiutò decisamente e non se ne curò affatto: si sollevò la veste e se ne andò»<sup>42</sup>.

L'episodio dell'invito a corte costituisce uno dei pochi riferimenti cronologici che si incontrano nella biografia di Lu. Il fatto, dicono le fonti, avvenne verso la fine dell'era Yuanjia (424-453): un riferimento un po' vago, se non fosse che il nome del ministro di sinistra ci permette di

<sup>39</sup> Cfr. *idem*, 1:15a-16a.

<sup>40</sup> Cfr. *Zhen xi*, pp. 5b-6a.

<sup>41</sup> Cfr. *Sandong zhunang*, 1:2a.

<sup>42</sup> Cfr. *Tongjian*, 24:9a-b.

circoscrivere l'episodio ai tre anni che vanno dal 451, anno della nomina di Xu Zhan a ministro di sinistra, e il 453, ultimo anno dell'era Yuanjia<sup>43</sup>.

In occasione di un 'digiuno' nel 453 Lu Xiujing scrisse il *Dongxuan ling-*

*bao wugan wen*, opera sulla condizione spirituale ideale di colui che partecipa ad un rituale di purificazione. Traduco qui il passo della descrizione del rituale, che mi sembra di una certa efficacia letteraria, oltre che di interesse documentaristico. Così descrive Lu Xiujing:

«Nell'inverno dell'anno *guisi* [124] (453), (noi) Taoisti eseguiamo un Digiuno del Fango e del Carbone. A causa delle strette interdizioni del rituale, a lungo sopportammo la brina e la rugiada sui nostri corpi, i piedi ghiacciati e le teste infangate. Quindi sopravvenne la pioggia e i nostri vestiti erano fradici; un vento tagliente ci sferzava, e un freddo pungente ci penetrava nella carne. Nonostante la durezza delle condizioni ci attenemmo alla regola e non demordemmo. Eravamo tutti intrizziti dal freddo e le menti erano distratte. Fu allora che pronunciai le Cinque Orazioni, perché servisse da consolazione»<sup>44</sup>.

In quello stesso 453 l'assassinio dell'imperatore Wen per mano di suo figlio e le difficoltà politiche che ne seguirono, spinsero il Maestro a lasciare la capitale.

### III.2 *L'eremitaggio sul Lushan e l'influenza buddhista.*

Sollecitato dalle difficoltà politiche Lu Xiujing abbandonò Jiankang e si recò a sud. Nel quinto anno dell'era Daming dell'imperatore Xiaowu [125] (461) si stabilì sotto il Picco della Nuvola Bianca sul monte Lu. Qui fece innalzare un tempio, il Jianji guan [126] (Tempio dell'Assoluto Silenzio), dove abitò per sei anni fino a che non accettò l'invito dell'imperatore Ming a recarsi a corte (467)<sup>45</sup>.

Il Lushan a quell'epoca era una roccaforte dei Buddhisti. Solo cinquant'anni prima la montagna era stata la sede del patriarca buddhista Hui Yuan [131], e presso il Donglin si [132] era stato compilato un primo

<sup>43</sup> Cfr. *Nanshi* [123] (ed. ZHSJ), 2:53.

<sup>44</sup> Cfr. *DZ 1278 Wugan wen*, p. 1b.

<sup>45</sup> Sul Jianji guan si veda ad esempio il IV juan di Mao Deqi, *Lushan zhi* (Shun de tang bu kanben, 1793) [127], e Sang Qiao, *Lushan jishi* (in *Yuzhang conglie*, voll. 48-59) [128], 3:25b-29. Secondo il *Lushan zhi* di Wu Zongci (Fang Songju zhenban yinben, 27) [129], p. 19a, nel tempio c'era un Padiglione del Canone Taoista [130], sulle cui quattro pareti erano disposte le lastre di pietra con sopra incisi i titoli delle scritture.

importante catalogo delle scritture buddhiste, lavoro avviato dal discepolo Dao Liu [133] e portato a termine nel 419 dal discepolo Dao Zu [134]<sup>46</sup>. Quando Lu Xiuqing arrivò sulla montagna l'attività dei discepoli di Hui Yuan era tutt'altro che spenta. Non è difficile immaginare l'influenza che dovette avere su di lui seguire i lavori di compilazione di questa grande opera. Probabilmente fu a quest'epoca e grazie allo stimolo buddhista che egli maturò l'idea di un canone che comprendesse tutti i testi taoisti.

Il suo atteggiamento nei confronti del Buddhismo, che già del resto non doveva essere radicalmente critico, se non altro perché le scritture di Ge Chaofu che lui onorava avevano ampiamente assorbito elementi buddhisti, dopo la permanenza sul Lushan si fece probabilmente ancora più conciliante.

Segni di ciò si rintracciano in più di un punto delle fonti biografiche, sottolineando una volta di più l'apertura culturale e lo spirito ecumenico di Lu Xiuqing.

Il *Sandong zhunang*, descrivendo il viaggio dal Lushan alla capitale nel 467, riporta:

«Prima andò a Jiujiang [135]. Il signore di Jiujiang gli chiese se fosse più vantaggioso il Buddhismo o il Taoismo, e cosa avessero in comune e in cosa si differenziassero.

Il Maestro disse: – Con il Buddhismo si diventa *Liuqin* [136], con il Taoismo *Yuhuang* [137]; ma se diversa è la via, unica è la meta –.

Il signore approvò»<sup>47</sup>.

Un'altra volta, in occasione di una discussione presso un tempio della capitale, Lu Xiuqing appoggiò pubblicamente la teoria buddhista delle 'tre ere cosmiche' (*sanshi* [138]):

«I nobili ancora gli chiesero come mai non si sentivano mai i Taoisti parlare della teoria delle 'tre ere'.

Il Maestro rispose: – Il *Libro [della via e della virtù]* dice: «Non so di chi (il Non Essere) sia figlio; forse è l'antenato del Signore Supremo –.

Se dunque esiste un 'prima', necessariamente esiste un 'dopo'. E se esistono 'prima' e 'dopo', allora necessariamente esisterà il 'mezzo'. Zhuangzi ha detto: «Da un lato la vita, dall'altro la morte». Questo spiega le tre ere. Le loro parole sono semplici, ma il pensiero che c'è dietro è misterioso: (l'uomo comune) non può completamente penetrarlo»<sup>48</sup>.

È molto probabile che presso il tempio di Jianji intorno a Lu Xiuqing si fosse formato un apprezzabile numero di discepoli, fra cui Sun

<sup>46</sup> Cfr. Zürcher, I:231.

<sup>47</sup> Cfr. *Sandong zhunang*, 2:5b.

<sup>48</sup> Cfr. idem, 2:5b.

Youyue [139], Mei Lingwen [140], Li Guozhi [141] e Kong Dezhong [142]. Attraverso costoro continuò la trasmissione dei testi *Lingbao*. Nonostante infatti che il Lushan fosse essenzialmente buddhista, in quest'epoca, grazie a Lu Xiuqing, esso diventa anche il centro di studio e propagazione dei testi *Lingbao*.

Un curioso episodio è narrato nel *Maoshan zhi* a proposito del soggiorno del Maestro sul *Lushan*:

«Fu allora che strinse amicizia con Tao Yuanming [143] e con il monaco buddhista Hui Yuan sul *Lushan*»<sup>49</sup>.

Il tema dei 'tre che ridono' [144], ispirato a questa leggendaria amicizia, è ricorrente nella poesia e nella pittura classica: tre uomini ridendo attraversano il Torrente della Tigre [145], ovvero bevono e conversano presso una rupe, serviti dai discepoli<sup>5</sup>.

Nonostante il suo successo, la storia dei 'tre che ridono' non è che il frutto della fantasia letteraria, non avendo alcun riscontro storico.

Come già notava il letterato confuciano dell'epoca Ming Wang Wei [150], quando Lu arrivò sulla montagna Hui Yuan e Tao Yuanming erano già morti da più di vent'anni. Quando Hui morì, infatti, Lu aveva solo undici anni. Nel 461, quando arrivò sul monte, Tao era morto da trentaquattro anni, e all'epoca della sua morte Lu aveva ventidue anni ma non si era ancora ritirato sul *Lushan*<sup>51</sup>.

L'ipotesi poi dell'omonimia, pure avanzata, non ha nessun riscontro.

D'altra parte anche le fonti sulla vita di Tao Yuanming, a proposito del suo eremitaggio sul *Lushan*, dicono che aveva come compagni Hui Yuan e Liu Chengzhi [151] (354-410), meglio conosciuto sotto il nome di Liu Yimin [152], un suo discepolo appunto. Pare assai probabile una contaminazione.

Comunque, se certamente anacronistico è l'incontro con il poeta sul *Lushan*, non è invece completamente da escludere che i due si siano co-

<sup>49</sup> Cfr. *Maoshan zhi*, 0:11b.

<sup>5</sup> Per la leggenda dei 'tre che ridono', cfr. Wu Zongci, 9:22b-23a; vedi anche Yoshioka, pp. 94-95. Sul monte si trova anche un altare dei Due Bevitori [146], per cui si può vedere Ding Hao, *Lushan tongzhi* [147], 3:7b. Il motivo dei 'tre che ridono' ispira, fra le altre, una poesia di Su Shi, intitolata «La vecchia sala del riposo» [148], che qui traduco:

«Di ritorno dal monte Lu,  
gli occhi dietro una solitaria nube,  
incontro Maestro Lu: so che è millenario.  
Provo a domandargli degli amici di un tempo...  
Il torrente della Tigre è ormai polvere» [149].

<sup>51</sup> Cfr. Wu Zongci, 6:18a-b.



nosciuti a Jiankang, dove entrambi si trovarono a vivere per un certo periodo.

### III.3 *Alla corte dell'imperatore Ming* [153].

Dal 468 al 477, anno della sua morte, Lu Xiuqing visse alla corte dell'imperatore Ming.

Di questo imperatore le storie dinastiche tramandano che fosse grande amante delle lettere e dei classici ed egli stesso autore di opere, e che verso la fine della sua vita era dedito ai demoni e agli spiriti<sup>52</sup>.

Il *Sandong zhunang*, citando il *Dao Xue Zhuan*, riporta:

«L'imperatore Ming della dinastia dei Song apprezzava i Taoisti ed era generoso con loro, e cercava i saggi. Essendo rimasto compiaciuto per la fama di cui il Maestro godeva, lo fece mandare a chiamare.

Nel terzo mese del terzo anno dell'età Taishi (467) ordinò al governatore di Jiangzhou [154] Wang Jingzong [155] di andare a convincerlo secondo l'etichetta a mettersi in viaggio per la capitale. Ma il Maestro rifiutò dicendo che era malato.

Più volte egli mandò ambasciatori ad invitarlo, ma non raggiunse il suo scopo. L'imperatore lo apprezzava sempre di più. Quindi trovò qualcuno da inviare in visita, in modo tale che quegli non avrebbe potuto rifiutarsi.

Il Maestro disse:

«L'imperatore è intelligente e dal vasto sapere. Io sono veramente troppo stupido, ma egli ha voluto degnarmi d'attenzione. Ricevo dall'alto una così grande grazia: chino il capo e nel profondo mi rattristo per non esserne degno.

Quindi aggiunse: – Laozi ricevette un incarico presso il Palazzo Reale per occuparsi dell'archivio dei Zhou. Xian Gong (ge Xuan) in cambio di denaro e doni assisté la dinastia Wu: Grandi Perfetti che ottennero il Tao, eppure si piegarono. E io chi sarei mai per preferire di curarmi solo del mio bene personale? –.

Quindi ordinò al discepolo Chen Piaozi [156] di accompagnarlo alla capitale»<sup>53</sup>.

L'abbandono della montagna e l'entusiasmo della corte sono descritti in maniera assai suggestiva nel *Tongjian*, che si basa sul *Lujun bei*:

«Il giorno in cui salì sul carro orsi e tigri, scimmie ed uccelli, lugu-

<sup>52</sup> Cfr. *Song shu*, 8:170.

<sup>53</sup> Cfr. *Sandong zhunang*, 2:5a–b.

bremente lamentandosi riempirono le strade e smisero solo quando egli uscì dalla montagna.

Dopo che il Maestro fu giunto al Palazzo, l'imperatore per accoglierlo fece costruire il Tempio della Venerazione del Vuoto [157] e l'Altare per Comunicare con gli Immortali [158]. Allora ne approfittò per porgli domande sul Tao. Il Mistero purificò il cuore dell'imperatore; nella corte e fra il popolo, tutti coloro che conoscevano la Perfezione (accorsero a lui) come l'acqua in una fossa, come si attraggono il vento e la tigre: nessuno può ostacolarli. Il Maestro dissipava la nebbia e faceva splendere il sole; setacciava la sabbia e ne traeva oro: tutti, dalla gente di classe media fino agli alti funzionari, rimanevano soddisfatti. Era gente come il *situ* Yuan Canzhi [159]»<sup>54</sup>.

#### *Sandong zhunang:*

«Quando giunse alla capitale fu ordinato al cancelliere Ji Linzi [160] di comunicargli di abitare nella sala posteriore: il Maestro non era contento. Stette temporaneamente ad abitare in un santuario, ospite della Scuola dei Cavalieri.

In molti andavano a trovarlo e la corte e il popolo erano felici.

L'imperatore allora ordinò al *situ* signore di Jianan [161] e al prefetto Yuan Can di preparare la cerimonia del grande banchetto. Furono convocati saggi, in gran numero si ricevettero uomini famosi della corte, e si raccolsero in abbondanza dotti del tempo, per incontrarsi al Tempio del Buddha Maestoso [162].

Allora i Maestri della Scuola del Mistero discutevano come la corrente di un fiume, e i Buddhisti controbattevano con parole taglienti. Disputavano di Lao zi e del Buddha, si misuravano e cavillavano. Il Maestro spiegò la sua opinione con parole semplici e risolse i problemi (definitivamente) come una spada.

I nobili tutti erano contenti e lo onorarono. Finita la riunione inoltrarono un memoriale all'imperatore.

Dopo dieci giorni ancora fu invitato ad un incontro nel Tempio dell'Invito dei Saggi [163] nel Parco di Hualin [164]. L'imperatore in persona era presente e i nobili tutti vi erano radunati. Il Maestro col copricapo di pelle di cervo<sup>55</sup> rese omaggio al sovrano, quindi salì sulla piattaforma. L'imperatore lo salutò in modo estremamente solenne. Lui in persona lo interrogò sul Tao e gli pose questioni sul significato ultimo della dottrina.

<sup>54</sup> Cfr. *Tongjian*, 24:9b-10a.

<sup>55</sup> Segno distintivo degli eremiti.

Il Maestro spiegò la Porta del Mistero, esponendo con estrema chiarezza: tutto ciò che espose era sottile e minuto, era tutto il senso del Meraviglioso (Mistero). L'imperatore fu molto contento.

.....

La corte voleva conferirgli onori, ma il Maestro non vi badò, considerando ciò insignificante. L'imperatore dei Song fece costruire allora sul monte Tianying [165] alla periferia nord il Tempio della Venerazione del Vuoto in suo onore.

Con ricchezza costruirono l'edificio e moltissimi preti vi furono inviati. Il Maestro accrebbe la comunità della Legge, ampliò e approfondì il Mistero delle Scritture. Dalla corte al popolo erano tutti attenti; taoisti e popolo fedele avevano fiducia in lui. La prosperità del Taoismo a partire da quel momento fu incrementata»<sup>56</sup>.

Del tempo in cui Lu Xiuqing visse a corte tutte le fonti ricordano un grande 'digiuno' celebrato in occasione di una malattia dell'imperatore.

Nel *Sandong zhunang* se ne trova il resoconto che serve da modello a tutte le altre fonti biografiche. Nel riporto qui la traduzione:

«Nel quarto mese del settimo anno dell'era Taishi (471) l'imperatore Ming non stava bene.

Il Maestro si mise alla testa dei sacerdoti per celebrare il Digiuno dei Tre Principi [166]<sup>57</sup> e per pregare in favore dello Stato.

Arrivò il ventesimo giorno: le nubi si incupirono, il vento si fece forte e una leggera pioggia bagnò la terra. Quando alla seconda veglia ancora cantarono, dinanzi alla corte all'improvviso si vide un vapore giallo, simile ad una calotta preziosa: dal basso in alto era alta circa dieci *zhang* e ricopriva le scale del Palazzo. Dopo un'oretta si trasformò assumendo cinque Colori, splendendo sui cornicioni e sulle travi dei tetti. Oscillò a lungo: improvvisamente di nuovo fece una svolta ritornando indietro e andando sull'altare della lettura delle scritture, si disperse e quindi si dissolse.

Dei partecipanti al 'digiuno' al tempio erano più di cento, non ci fu nessuno che non vide ciò.

L'evento fu riferito all'imperatore che guarì, e fu considerato di buon auspicio»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. *Sandong zhunang*, 2:5b-6b.

<sup>57</sup> Ma il *Maoshan zhi* (10:12a) parla di Digiuno del Registro d'Oro e il *Tongjian* (24:10a) parla di Digiuno del Fango e del Carbone.

<sup>58</sup> Cfr. *Sandongzhunang*, 1:8a.

### III.4 *La morte.*

La morte del maestro è descritta in più testi con varianti più o meno sensibili. La fonte prima è costituita ancora dal *Dao xue zhuan*, citato nel *Sandong qunxian lu*, ampliato poi nel *Lujun bei*.

Cito il passo della sua morte tratto dal *Tongjian*, che si presenta come la citazione più completa delle fonti antiche:

«Nel primo mese di primavera del quinto anno dell'era Yuanzheng di Cangwu wang [168] (477), improvvisamente parlò ai suoi discepoli dicendo: – Sono stato costretto ad accettare il benevolo comando e ad abbandonare l'originaria dimora. Oggi tornerò all'antica montagna: fate tutti i preparativi e i bagagli –.

I discepoli tutti si stupirono.

Arrivati al secondo giorno del terzo mese, improvvisamente si trasformò per dissoluzione. Il suo corpo di carne splendeva ed emanava una fragranza straordinaria. Tre giorni dopo tutti i discepoli del Lushan videro il Maestro che con uno stendardo variegato tranquillamente se ne torna al vecchio eremo.

(I discepoli) assolutamente non capivano; se ne spaventarono e stupirono molto.

Lasciò ordine di mettere il cadavere in una sacca di stoffa e di gettarlo nella valle; i discepoli non osavano, ma poi obbedirono e lo riportarono sul monte Lu.

All'epoca aveva settantadue anni»<sup>59</sup>.

Nell'era Xuanhe del regno dell'imperatore Huizong (119–1126) della dinastia Song, dalla corte gli fu conferito un titolo onorifico. Il testo del proclama ci è stato conservato nel *Maoshan zhi*:

«Io, l'Unico, desidero che la fama e le vestigia dei grandi maestri del passato non si disperda, e che si dia un titolo a coloro che non lo hanno, affinché si seguano i loro insegnamenti e si rendano manifesti.

Il Maestro di Jianji, Lu Xiujing, era integro e puro, intimamente realizzato. Lasciò opere e trasmise la disciplina, si liberò e uscì dal mondo. Sul monte Lu che anticamente fu il suo eremo ancor oggi esiste un santuario.

Esaminando i fatti ho deliberato di conferirgli l'onore del titolo di Perfetto, non solo per lodare gli uomini del passato, ma anche affinché i posteri che ne sentiranno parlare sappiano dove sta il Tao, e ne traggano incitamento.

<sup>59</sup> Cfr. *Tongjian*, 24:10a–b.

Dò l'assenso per il conferimento del titolo speciale del Perfetto dell'Origine del Cinabro»<sup>60</sup>.

#### IV. LU XIUJING E LA NASCITA DEL CANONE TAOISTA

##### IV.1 *La teoria delle tre caverne.*

I dieci anni passati al Chong xu guan sono anni di incessante attività di studio, che si svolge sotto l'egida imperiale. L'esito di questo lavoro è il *Canone dei Libri delle Tre Caverne* (*Sandong jingshu mulu*) offerto all'imperatore nel 471.

Si tratta come è noto, del primo canone dei testi taoisti diviso in tre grandi sezioni denominante 'tre caverne'. Le tre caverne corrispondevano originariamente, più di quanto non emerga dalla situazione attuale del *Canone Taoista*, a tre diversi gruppi scritturali, lo *Shangqing*, il *Lingbao* e il *Sanhuangwen* [169] (rispettivamente: Caverna della Perfezione [170], del Mistero [171] e degli Dèi [172]). Il canone cioè teneva presente essenzialmente la tradizione spirituale meridionale: i libri dei Maestri Celesti non sembrano infatti essere stati inseriti nel purtroppo perduto *Canone*.

La teoria delle 'tre caverne' si modella assai probabilmente su quella buddhista dei 'tre veicoli' (*triyāna*), come suggeriscono Chen e Ōfuchi<sup>61</sup>: ciò vuol dire che sin dall'inizio non fu rispettata soltanto una divisione in base alle varie sette, ma fu evidenziato soprattutto un ordine gerarchico corrispondente ai livelli della rivelazione per l'adepto.

Dal momento che l'ordine che il catalogo presenta suppone un giudizio sul valore delle rivelazioni, se ne può dedurre che i testi corrispondenti al massimo grado della scala sono quelli della rivelazione dello *Shangqing*, ovvero i testi contenuti nella prima caverna. Si direbbe cioè che l'autore della teoria delle tre caverne abbia inteso privilegiare, strutturando in tal modo il canone, le scritture *Shangqing*, considerandole espressioni della massima rivelazione.

L'impressione di un rapporto privilegiato di Lu Xiuqing con la tradizione *Lingbao* che emerge più o meno da tutte le fonti, e, viceversa, la tenue relazione con la tradizione *Shangqing*, si pongono a questo punto in maniera contraddittoria.

<sup>60</sup> Cfr. *Maoshan zhi*, 4:8b-9a.

<sup>61</sup> Cfr. Chen, p. 2, e Ōfuchi N., «The Formation of Taoist canon» (in Welch & Seidel, 1979), pp. 260-262; cfr. anche *DZ 1124 Xuanmen dayi*, p. 19a.

Quello che sorprende è perché Lu, adepto del *Lingbao*, posto che sia stato lui l'autore delle tre caverne, pose le scritture *Shangqing* in posizione primaria e quelle del *Lingbao* in posizione secondaria. Proprio per questo motivo si è arrivati a mettere in dubbio la paternità di Lu Xiujing del *Catalogo* e quindi della teoria delle 'tre caverne'. Ōfuchi, ad esempio, propone l'improbabile attribuzione a Lu di una teoria che egli presuppone nata in ambienti *Shangqing*. Egli giunge alla conclusione che l'ideatore delle 'tre caverne' non fu Lu Xiujing ma qualcuno vissuto presumibilmente nei cinquanta anni precedenti la nascita di Lu e seguenti la rivelazione dei testi *Shangqing*: Lu Xiujing avrebbe utilizzato una teoria già confezionata<sup>62</sup>.

Il problema, al di là dei limiti dell'analisi del nostro personaggio, risulta in realtà tra i più spinosi della storia del *Canone Taoista*. Non avendo in questo studio la pretesa di darne una spiegazione esauriente, cercherò di chiarire piuttosto i rapporti tra Lu Xiujing e la tradizione *Shangqing*, tra Lu Xiujing e la tradizione *Lingbao*.

#### IV.2 Il rapporto con la tradizione *Shangqing*.

La rivelazione nel mondo dei testi della Purezza Suprema avviene per la prima volta attraverso la persona di Wei Huacun [174] (che come immortale ha spesso il nome di Dama del Picco Meridionale [175]). I trentuno libri dello *Shangqing* verranno poi trasmessi ai suoi due figli. Nel 364 la stessa Wei Huacun appare in varie visioni notturne a Yang Xi (330–386), rivelandogli le preziose scritture che verranno trascritte per mano di due fratelli del clan aristocratico dei Xu [42]. Patrimonio di questa famiglia, i testi circolano nell'ambiente molto ristretto di famiglie nobili locali, quali i Ge, i Lu [176], ecc. Arrivati a Xu Huangmin [177] (362–429) i testi lasciano l'originaria regione, quella intorno alla città prefetturale di Jurong [178], e passano nelle mani di Ma Lang [179], nello Shan [180] (Zhejiang orientale) nel 404; da lui poi arrivano nella capitale a Shu Jizhen [181] che li offre all'imperatore. La cerimonia di offerta fu fatta nel Parco di Hualin fra il 465 e il 471, vale a dire pressappoco negli anni in cui Lu Xiujing tornò dal Lushan alla capitale<sup>63</sup>. In quell'occasione, come è noto, l'imperatore fece innalzare in suo onore il Chong xu

<sup>62</sup> Cfr. Ofuchi (1979), pp. 262–263. Dello stesso parere sono I. Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du Taoïsme* (Parigi 1984), vol. I, cap. 12; e Ozaki Masaharu, *Dōkyō kyōten* (in *Dōkyō*, [173], a cura di Fukui Kojun e altri, Tokyo 1983).

<sup>63</sup> Cfr. *Zhengao*, 19:15a–b; vedi Strickmann (1977), pp. 52–53.

guan e gli affidò le scritture *Shangqing* che furono così conservate nel tempio.

È piuttosto improbabile che Lu Xiuqing abbia conosciuto solo a quest'epoca le scritture *Shangqing*.

Lu Na, membro del suo stesso clan era stato intimo amico dei fratelli Xu.

Nel *Zhengao* (20:2b) si racconta la storia di un manoscritto dei *Cinque Talismani del Lingbao* [182] rivelato a Yang Xi (e quindi facente parte delle scritture della rivelazione *Shangqing*) che Ge Can [183] mostrò a Lu Xiuqing, il quale lo acquistò in cambio di doni: Gu Huan [184] avrebbe voluto esaminarlo ma Lu non glielo concesse e il testo fu trasmesso solo a Sun Youyue e alla discepola Mei Lingwen<sup>64</sup>. A quell'epoca, riferisce Tao Hongjing, Lu aveva già propagato il *Libro in Caratteri Rossi delle Scritture Perfette* [185] e i Cinque Talismani degli Uomini-Uccello [186]<sup>65</sup>.

Nel *Lingbao jingmu xu* (YJQQ 4:5b), a proposito del suo lavoro di analisi dei testi *Lingbao*, Lu afferma che alcuni di essi erano originariamente testi *Shangqing* cui era stata data una vernice Lingbao. Indirettamente è detto che egli conosceva i testi *Shangqing*: la *Prefazione* è datata 437.

Si è portati in definitiva a credere che Lu Xiuqing, pur avendo conosciuto i testi *Shangqing* abbastanza presto, non se ne interessò specialmente, né ne fu un particolare estimatore<sup>66</sup>.

Come testimonia Tao Hongjing, grazie a Lu sono i testi del *Lingbao* che conoscono una notevole diffusione, e l'area metropolitana ne è dominata, laddove la diffusione delle scritture dello *Shangqing* riguarda in quest'epoca regioni relativamente periferiche, come il Zhejiang orientale<sup>67</sup>.

Come si può vedere i rapporti fra Lu Xiuqing e la tradizione *Shangqing* sono piuttosto vaghi. Fuori di dubbio che egli le conobbe, nessuna fonte che testimoni un suo apprezzamento tale da giustificare la posizione privilegiata che, secondo la tradizione taoista, le scritture dello *Shangqing* occupavano nel *Canone dei libri delle Tre Caverne*.

<sup>64</sup> Cfr. Strickmann (1977), p. 38.

<sup>65</sup> Cfr. Chen, pp. 68-70.

<sup>66</sup> Cfr. idem, p. 283.

<sup>67</sup> Cfr. Strickmann (1977), p. 38.

### IV.3 Il rapporto con la tradizione Lingbao.

A differenza di quello con i testi *Shangqing*, il rapporto di Lu con i testi *Lingbao* non presenta punti dubbi: esso emerge chiaramente da tutte le fonti attribuibili a Lu stesso, e trova conferma in molte altre.

Dalla *Prefazione al Catalogo dei Testi Lingbao*, contenuta nel quarto capitolo dello YJQQ, conosciamo la probabile data del *Catalogo* a cui la *Prefazione* si riferisce, il quattordicesimo dell'era Yuanjia, vale a dire il 437.

L'opera, che costituisce il più antico canone dei testi *Lingbao* di cui si ha notizia, sembrava perduta; senonché la scoperta a Dunhuang di un manoscritto (Pelliot 2256; ma anche P 2861) che contiene un canone *Lingbao* delle Sei Dinastie ha riaperto la discussione sul catalogo di Lu Xiu-jing.

Lo studio del manoscritto si deve principalmente a Ōfuchi, che ha attribuito il catalogo di Dunhuang a Song Wenming [187], un taoista dei Liang di cui esisteva una biografia nel *Dao xue zhuan*<sup>68</sup>.

Il manoscritto consta in sintesi di due elenchi di testi corrispondenti a due gruppi, l'uno denominato «Vecchio Catalogo» e l'altro comprendente le rivelazioni al Duca degli Immortali, per un totale di 55 *juan*. La chiusa del testo è la seguente: «Questo deriva da quello che il signor Lu ha scritto».

Delle due parti in cui si suddivide il *Catalogo* la prima, in dieci sezioni per un totale di 36 *juan*, comprende le scritture rivelate a Yuanshi tianzun [189]. Queste vengono citate, sia nel *Catalogo* di Song Wenming, sia nella *Prefazione* di Lu come 'Vecchio Catalogo'. Si direbbe perciò che prima ancora del catalogo di Lu esistesse un *Vecchio Catalogo* in 36 *juan* che raggruppava i testi rivelati a Yuanshi tianzun<sup>69</sup>. Lu Xiu-jing ne fece una rielaborazione e ad essi aggiunse testi *Lingbao* rivelati in epoca relativamente recente a Ge Xuan, sul monte Tiantai [190]. Si tratta di istruzioni, spiegazioni e testi vari che forniscono un supplemento alla rivelazione di base, per un totale di 11 *juan*.

Alla fine del primo elenco si trova:

«I testi qui accanto elencati sono i trentasei *juan* scritti su tavolette d'oro nel Palazzo della Tenuità Purpurea dell'antico canone di Yuanshi

<sup>68</sup> Cfr. Ofuchi N., «On *Ku Ling-pao ching*», *Acta Asiatica* 1974; vedi anche Bokenkamp e Kobayashi Masayoshi, «Ryū Sō ni okeru Reihōkyō no Keisei» [188], in *Toyobunka* 62 (1982), pp. 99-137.

<sup>69</sup> Cfr. *Kobayashi*, p. 107.



tianzun. Di questi, 21 sono già rivelati, e oggi li si suddivide in ventitrè *juan*; 15 *juan* non sono stati ancora rivelati»<sup>70</sup>.

Alla fine del secondo elenco si legge invece:

«Gli 11 *juan* qui accanto elencati sono i nuovi testi, insegnamenti, precetti, istruzioni, ricette e spiegazioni, trasmesse da Ge, Duca degli Immortali; sommate a quelle precedenti (della rivelazione) di Yuanshi tianzun, in tutto fra nuovi e vecchi canoni, considerando solo i testi già rivelati, si tratta di 32 *juan*.

Queste scritture veritiere vengono oggi suddivise in trentacinque o trentasei *juan*. Questo deriva da quello che il signor Lu ha detto»<sup>71</sup>.

E in effetti quello che Lu Xiuqing dice nella sua *Prefazione* (ma anche in *Shoudu yi biao*, p. 1a) porta a credere che il catalogo di Song Wenming coincida con quello perduto di Lu.

La *Prefazione* è un documento quanto mai prezioso dell'accurato lavoro filologico fatto da Lu Xiuqing sulle opere *Lingbao*, un lavoro che spontaneamente viene da accostare a quello di Tao Hongjing sulle scritture Shangqing.

L'exkursus storico sull'origine delle scritture *Lingbao* si presenta come riassumibile in cinque punti: a) l'origine prima dei testi risale al kalpa *longhan* [191]: «non è possibile risalire più indietro di quest'epoca»; il mondo è nel caos, il Tao è nascosto e le scritture non sono ancora manifeste; b) durante il kalpa *chiming* [192] i testi appaiono; c) «Arrivati al primo anno di *shanghuang* [193], dopo il kalpa *kaihuang* [194], il Venerabile dell'Origine Prima [189] discese ad istruire. La Grande Regola allora si diffuse e tutti i santi apparvero e raccolsero e ordinarono le varie scritture, per compilare 36 *juan* divisi in dieci sezioni [195], allo scopo di guidare i futuri adepti e di salvare il genere umano»; d) dopo il kalpa *shanghuang* le scritture tornano nel cielo Daluo [196]: «da questo momento in poi l'antica regola ebbe un brusco arresto»; e) i testi ritornano nel mondo e vengono rivelati a *Huangdi*, a Yu il Grande, a Ge Xuan, ecc.<sup>72</sup>.

Su quest'ultima parte, vale a dire sulla rivelazione a Ge Xuan, il racconto è più dettagliato nel DZ 393 *Taishang dongxuan lingbao da gangchao* [197], p. 2a:

«(Xian gong) in seguito si ritirò sul monte Tiantai. I Tre Perfetti del Grande Asse [198] e il Maestro della Legge del Grande Asse Xu Laile [200] gli trasmisero tutti gli insegnamenti del *Lingbao*. Il Duca degli Immortali allora li raccolse in sette sezioni sulle regole dei rituali, sul com-

<sup>70</sup> Cfr. *Ofuchi* (1974), p. 40.

<sup>71</sup> Cfr. *idem*, p. 41.

<sup>72</sup> Cfr. *Lingbao jingmu xu*, in *Yunji qiqian* 4:4b.

portamento dignitoso ad essi consono, sulle regole dei riti di digiuno. Nel quindicesimo giorno dell'ottavo mese del secondo anno dell'era Chiu del regno di Wu (239), Xian gong sul monte Tiantai in pieno giorno ascese al cielo».

Secondo la tradizione taoista Ge Xuan, prima di morire, trasmise dei testi al suo discepolo Zheng Siyuan [199], il quale a sua volta li trasmise a Ge Hong<sup>73</sup>. Il *Daojiao yishu* [201] dice che i testi *Lingbao* arrivarono attraverso Ge Xuan a Ge Chaofu, che li rivelò ai suoi discepoli e li diffuse nell'ultimo decennio del iv secolo (390 ca.)<sup>74</sup>.

Probabilmente quello che arrivò nelle mani di Ge Chaofu fu solo qualche testo e non il canone dei testi *Lingbao*, che peraltro compare nella lista dei libri di Zheng Siyuan contenuta nel diciannovesimo capitolo del *Baopuzi*<sup>75</sup>. La palese influenza buddhista o delle scritture *Shangqing*, comparse appena trent'anni prima, che salta all'occhio in maniera evidente in certi scritti *Lingbao*, è tale da far ritenere impossibile la loro esistenza prima della fine del iv secolo.

Il *Zhengao* a proposito dei testi *Lingbao*, dice che Ge Chaofu li «fabbricò» [202], come dire che essi non esistevano prima di lui. Non si comprenderebbe a questo punto lo sforzo filologico di Lu Xiuqing di individuare gli antichi e originali canoni *Lingbao* e distinguerli dai falsi, sforzo che emerge chiaramente dall'ultima parte della *Prefazione*, che mi sembra interessante proporre in traduzione.

«Da un po' di tempo in qua le Scritture sono in disordine, verità e menzogna si mescolano. Alcune sono quelle che il Vecchio Catalogo riporta, altre provengono dagli altri testi: in tutto fra vecchio e nuovo catalogo si tratta di 55 *juan*. Gli studiosi (del Tao) le onorano, ma sono pochi quelli che le esaminano con attenzione.

Io dapprima non capivo, ero anch'io uno che semplicemente cercava il Tao. Ma poi, dopo ricerche, ho cominciato a rendermi conto delle differenze (fra i testi). Alcuni sono presi in blocco da testi *Shangqing*; alcuni sono il frutto della composizione di altri testi; altri sono stati ottenuti apponendo prefazioni e spiegazioni (*Lingbao* a testi non *Lingbao*); altri derivano da un cambiamento di indice, con l'aggiunta di paragrafi e capitoli e disegni di talismani e mappe; altri ancora con l'aggiunta di differenti giuramenti rituali. I testi sono eterodossi, le rime non combaciano, le espressioni e il senso sono manchevoli, e il significato superficiale e rozzo: tutto è nel disordine e nelle cose non c'è un prima e un dopo.

<sup>73</sup> Cfr. *Baopuzi*, nei, 4:12-13.

<sup>74</sup> Cfr. *DZ 1129 Daojiao yishu*, 2:6b.

<sup>75</sup> Cfr. Bokenkamp, p. 440.

Se si esamina vero e falso (si capisce che ciò) deve essere stato necessariamente dovuto a dei discepoli mediocri: il loro carattere non è né nobile né profondo, e per natura non hanno aspirazione alla verità; seguendo i buoni spiano le famiglie nobili e falsamente assumono il nome di Taoisti. Essi sono corrotti al punto di correre il rischio della punizione: non se ne curano e fanno tutte queste falsità per attirare fedeli. Osano mettere sul mercato occhi di pesce accanto a perle di Suihou [203], e portare della sabbia davanti alla porta di He [204]<sup>76</sup>. Ingannando il popolo ignaro insultano il Mistero. A causa di ciò gli inesperti ci credono, e non si mettono a investigare. Il risultato è che puro e impuro si confondono, vero e falso si mescolano: quelli che vedono e ascoltano (simili falsità) brancolano nel dubbio e nella confusione. Gli spiriti elevati ne sono angustati e adirati.

E ciò ci ha fatto subire l'offesa dell'imperatore e la derisione dei letterati. Stando così le cose, tutto ciò è assolutamente ingiusto; inutilmente si dilapidano le proprietà e si esauriscono energie: che senso ha?

La colpa di ingannare (gli Dèi) è assai grave, il peccato del sacrilegio è imperdonabile!

Da ragazzo apprezzavo il significato del Mistero, e amavo le Scritture. Ho messo da parte ogni centesimo col desiderio di possedere almeno qualcuna di quelle Scritture. Ma, (dite voi), se si crede che c'è qualcosa degna di essere onorata, che necessità ci sarebbe di spiegarla con le parole, peccando e incorrendo così nella punizione divina? Ma io ho pensato che ci sono quelli che non sanno.

Farò ora una lista dei libri già rivelati del Vecchio Catalogo e di quelli rivelati al Duca degli Immortali, e sommariamente annoterò i punti dubbi»<sup>77</sup>.

Dal testo riportato traspare evidente una critica nei confronti di una situazione di disordine delle scritture *Lingbao*.

Se si tiene presente che questa era la situazione in cui le aveva trasmesse Ge Chaofu, la critica sembra essere proprio una critica alla recente «fabbricazione» di falsi *Lingbao*, dovuta appunto a Ge Chaofu. Il riferimento all'utilizzo di testi *Shangqing*, che sappiamo essere storicamente corretto, si direbbe prova dell'attenzione filologica di Lu Xiujing. Ma come conciliare allora la sua scoperta di plagi e di falsi con un canone che sostanzialmente elenca testi per la maggior parte effetto del medesimo meccanismo?

Probabilmente bisogna credere che Lu Xiujing non si rese conto di

<sup>76</sup> Cfr. *Zhanguo ce* [205] (ed. Shanghai guji, Shanghai 1978), 20:712 e 18:605.

<sup>77</sup> Cfr. *Lingbao jingmu xu*, pp. 5a-6a.

tutti i testi che non erano antichi, o più semplicemente dei nuovi testi conservò quelli che egli riteneva portatori di una rivelazione superiore, pur prendendo spunto da testi *Shangqing*. È possibile cioè che quando Lu Xiujing compilò il suo *Catalogo* si trovò di fronte ad un corpo scritturale eterogeneo costituito a) da testi realmente antichi, come la *Prefazione ai Cinque Talismani* [206] (LB= 20), gli *Scritti in rosso Perfetti in Cinque Tavolette* [207] (LB=1), *Le Istruzioni di Giada* [208] (LB=2)<sup>78</sup>, ecc.; b) testi ottenuti prendendo testi *Shangqing* e dando loro una vernice che li facesse apparire *Lingbao*: c) testi che prendevano a modello la «letteratura talismanica» della tradizione meridionale e che avevano assorbito elementi della rivelazione *Shangqing* allo scopo di superarla (che è poi lo scopo principale dell'operazione di Ge Chaofu).

Lu Xiujing, sostenitore del primato delle scritture *Lingbao*, colpisce con la sua critica il frutto di plaghi evidenti, non certo scritture che, pur traendo stimoli esterni, egli crede la rivelazione di una verità superiore ai suoi stessi modelli ispiratori.

#### IV.4 Contributo alla liturgia.

Sia che si guardi a Kou Qianzhi, sia che si guardi a Lu Xiujing, il Taoismo delle Sei Dinastie, al nord come al sud, si distingue per uno speciale apprezzamento dell'aspetto rituale, che deriva da un lato dal recupero della tradizione ritualistica confuciana (cfr. l'importanza del *li* [209] in Kou Qianzhi<sup>79</sup>), dall'altro, e forse principalmente, dall'influenza buddhista. Tang Yijie (1982) mette giustamente in rilievo a questo proposito che all'epoca dei Jin orientali molti testi rituali buddhisti erano stati tradotti in cinese<sup>80</sup>.

E nelle scritture che più di tutte subiscono l'influenza buddhista, vale a dire quelle *Lingbao*, non a caso emerge centralissimo l'aspetto rituale. Il rituale aiuta l'uomo a sublimare i difetti della propria natura: la sua funzione è appunto quella di correttivo, e quindi di sostegno sulla via della Perfezione. In tal senso il tema si lega all'altro motivo portante, sempre di ispirazione buddhista, del movimento *Lingbao*: quello della Salvezza.

La tradizione rituale dei Maestri Celesti era relativamente semplice. L'arricchimento liturgico del Taoismo è dovuto al contributo del *Lingbao*, e specialmente all'opera di sistematizzazione realizzata da Lu Xiujing.

Cinque delle sette opere a lui attribuite contenute nel *Daozang* tratta-

<sup>78</sup> I numeri dei testi si riferiscono alla ricostruzione di Ofuchi (1974), pp. 46-56.

<sup>79</sup> Cfr. Tang, pp. 10-11.

<sup>80</sup> Cfr. idem, p. 11.

no di rituale, e del resto la sua funzione di primo grande codificatore della liturgia gli è riconosciuta da tutta la tradizione scritturale taoista.

Nell'importante opera di Liu Yongguang [210], il già citato *DZ 508 Wushang huanglu dazhai licheng yi*, sono attribuiti a Lu Xiujing molti rituali<sup>81</sup>, ed egli è spesso significativamente citato accanto a Du Guangting [211], il grande liturgista Tang, visto come il continuatore della sua opera<sup>82</sup>.

Nel *DZ 393 Taishang dongxuan da gang chao*, di Qiu Fangyuan [212], si trova:

«Arrivati al tempo degli imperatori Wen e Ming della dinastia Song, Maestro Lu di Jianji, Xiujing, accrebbe e sistematizzò la regola del rituale. Allora l'insegnamento Lingbao si diffuse largamente nel mondo»<sup>83</sup>.

Nell'*Iscrizione* funeraria in onore di Lu Xiujing si dice che in passato nella Caverna del Mistero (quella *Lingbao*) regnava la confusione. Perciò Lu Xiujing l'analizzò criticamente e vi apportò correzioni, e «quindi canonizzò per i tempi a venire i precetti dei digiuni e le norme del rituale». Sempre nella stessa opera si dice che egli scrisse più di cento rituali<sup>84</sup>.

È da notare che alla codificazione e alla trasmissione dei testi rituali si accompagnava nell'opera di Lu Xiujing la volontà di fornire al rituale un supporto teorico e dottrinale.

Il suo *DZ 1278 Wu gan wen*, dedicato alle cinque disposizioni spirituali consone all'adepto che si appresta a compiere un rito di purificazione, o 'digiuno', comprende nella seconda parte un elenco e una descrizione dei dodici tipi di digiuno: i primi due sono detti far parte della tradizione *Shangqing*, i seguenti nove a quella *Lingbao*, mentre per ultimo e isolato è il Digiuno del Fango e del Carbone, antico rituale, già facente parte della liturgia della Setta dei Maestri Celesti. A premessa di questa descrizione Lu Xiujing dichiara: «I Taoisti considerano i precetti del digiuno come il fondamento della virtù, la porta della ricerca della Perfezione. Coloro che studiano il Tao e che cercano gli Immortali; le famiglie che pregano per la felicità e aspirano alla fortuna e agli onori, non possono in nessun modo prescindervi»<sup>85</sup>.

Il pensiero è ribadito nel *DZ 524 Dongxuan lingbao zhaishuo guan-gzhu jiefu dengzhu yuan yi* [215], sempre opera sua:

<sup>81</sup> Un elenco, probabilmente basato su questo testo, se ne può trovare in Chen, p. 43.

<sup>82</sup> Cfr. *DZ 508 Yuanshang huanglu dazhai licheng yi*, 38:20b; vedi anche *DZ 1221 Shangqing lingbao dafa*, 54:9a, e *DZ 1223 Shangqing lingbao dafa*, PRE:1b.

<sup>83</sup> Cfr. *DZ 393 Taishangdongxuan da gang chao*, p. 2b [213].

<sup>84</sup> Cfr. *Jianji xiansheng Lu jun bei* (in *Quan Tang wen*, 926:22b) [214] e idem, p. 23a.

<sup>85</sup> Cfr. *DZ 1278 Wugan wen*, p. 4b.

«I rituali di digiuno sono veramente la base per la ricerca del Tao: non si può arrivare a nessun risultato, se non grazie ad essi»<sup>86</sup>.

Il rituale taoista, così come fu codificato per la prima volta da Lu Xiujing, è sopravvissuto sostanzialmente immutato fino ai giorni nostri. I suoi meriti di liturgista, di trasmettitore come di teorico del rituale, pongono in risalto ancora una volta il peso del suo contributo al sistema dottrinale del nuovo Taoismo.

#### IV.5 *Il primo Canone Taoista.*

La compilazione del *Canone dei Libri delle Tre Caverne*, può essere considerato il primo importante prodotto del movimento riformista.

Secondo la testimonianza del *Xiao dao lun* di Zhen Luan [216], il canone di Lu comprendeva in tutto 1228 testi, divisi fra scritture, ricette e talismani<sup>87</sup>. Lo stesso numero si trova nel *Fayuan zhulin* di Dao Shixuan [217], opera Tang sempre buddhista, che però specifica che dei 1228 solo 1090 erano già stati rivelati, e quindi erano apparsi nel mondo<sup>88</sup>.

Sempre nel *Xiao dao lun*, che in verità si basa sul *Canone del Tempio della Capitale Misteriosa*, [218] compilato nel 570 ma basato sul canone di Lu, si trova che i testi *Shangqing* erano in numero di 186, di cui solo 117 rivelati nel mondo. Dei testi *Lingbao* Zhen Luan dice che quindici di essi sono ancora celati nel Palazzo Celeste [219]<sup>89</sup>. Questo corrisponde a quello che Lu Xiujing stesso dice nella *Prefazione* al catalogo. Se ne può dedurre che il *Catalogo dei testi Lingbao* fu inserito nel catalogo generale<sup>90</sup>.

Il 19° capitolo del *Baopuzi* elencava circa 1200 testi di cui 670 libri e più di 500 talismani. 1000 erano i testi taoisti secondo lo *Shenxian zhuan* [220], che la tradizione attribuisce sempre a Ge Hong. Questi in realtà afferma di aver letto solo 200 dei libri della biblioteca del suo maestro: non è impossibile che, come suppone Tang Yijie, molti titoli siano stati da lui inventati<sup>91</sup>.

Da un'analisi comparativa dell'assortimento dei testi come emerge

<sup>86</sup> Cfr. *DZ 524 Dongxuan lingbao zhaishuo guangzhu jiefa dengzhu yuan yi*, p. 10b.

<sup>87</sup> Cfr. *Xiao dao lun*, j. 36, in *Guanghong mingji*, p. 152b.

<sup>88</sup> Cfr. *Fayuan zhulin* (ed. Sibū congkan), 69:5b-6a.

<sup>89</sup> Cfr. *Xiao dao lun*, j. 31, p. 151b.

<sup>90</sup> Cfr. Kobayashi, p. 106.

<sup>91</sup> Cfr. Tang, p. 10.

dalla testimonianza di Ge Hong e dai canoni Tang, Liu Lin afferma che la maggior parte dei testi del canone di Lu Xiujing si formò nell'epoca compresa fra i Jin orientali e l'inizio dei Song<sup>92</sup>.

Nella Prefazione del *Xiao dao lun* si legge:

«Ho compilato questo *Discorso per deridere il Tao* in tre capitoli e diviso in trentasei paragrafi: tre capitoli per deridere la denominazione di 'tre caverne', trentasei paragrafi per deridere la divisione in trentasei sezioni delle loro scritture<sup>93</sup>.

Dalla testimonianza di Zhen Luan si può arguire la struttura del canone di Lu Xiujing. Quello che Zhen Luan ci dice riguarda comunque semplicemente l'ossatura del canone, mentre non c'è nessun riferimento alla corrispondenza fra caverne e gruppi scritturali.

In realtà una chiara formulazione della teoria delle tre caverne e delle corrispondenze con i tre corpi scritturali, nell'ordine *Shangqing*, *Lingbao* e *Sanhuang*, si trova soltanto in epoca Tang<sup>94</sup>. Prima di quest'epoca le fonti sono tutt'altro che univoche.

La teoria delle tre caverne che emerge dal *Daojiao yishu* è evidentemente concepita 'dal punto di vista *Shangqing*'. Ōfuchi su questo essenzialmente si basa quando dice che Lu Xiujing non fu molto probabilmente l'ideatore di una teoria evidentemente generatasi all'interno di una tradizione, quella *Shangqing* appunto, con la quale Lu Xiujing non sembra aver avuto rapporti molto stretti.

Ma proprio in testi a cavallo fra la fine del iv e l'inizio del v secolo, in quel periodo in cui Ōfuchi suppone sia nata la teoria, il termine *sandong* si trova intimamente connesso con le scritture *Lingbao*.

Nel *DZ 1114 Suyuan Jing* [222], un'opera che faceva parte dell'antico canone *Lingbao* e presumibilmente opera di Ge Chaofu, si dice che «coloro che onorano i Libri Misteriosi delle Tre Caverne sono detti Dignitari del Grande Veicolo», dove «Grande Veicolo» è sinonimo di *Lingbao*<sup>95</sup>. Sempre nello stesso testo si parla dei testi *Lingbao* come dei «Grandi Testi delle Tre Caverne» [223]<sup>96</sup>, e lo stesso termine occorre avvicinato a quello di *dacheng* [224] (Grande Veicolo) in *DZ 1115 Yinyuan jing*<sup>97</sup>.

L'appellativo di 'Maestro della Legge delle Tre Caverne' [225], sembra anche chiaramente legato al contesto *Lingbao*. Esso occorre nei due

<sup>92</sup> Cfr. Liu Lin, «Lun Dong Jin Nanbeichao daojiao de biange yu fazhan» [221], *Lishi yanjiu* 1981, V, pp. 119-120.

<sup>93</sup> Cfr. *Xiao dao lun*, PRE, p. 144a.

<sup>94</sup> Cfr. *DZ 1129 Daojiao yishu*, j. 2.

<sup>95</sup> Cfr. *DZ 1114 Suyuan jing*, p. 6a.

<sup>96</sup> Cfr. idem, p. 8a.

<sup>97</sup> Cfr. *DZ 1115 Yinyuan jing*, p. 5b.

testi sopra citati e nel *Lingbao luèji* [226] si dice che Xu Laile quando discese sul Tiantai a rivelare i testi del *Lingbao* a Ge Xuan, lo investì appunto di quel titolo<sup>98</sup>.

Inoltre, come è noto, Lu Xiujing nel 437 firma la sua *Prefazione al Catalogo delle Scritture Lingbao* Discepolo delle tre Caverne' [227]; il termine può forse essere letto come un 'Discepolo del Lingbao'. E questo anche sembra suggerire il *Xiao dao lun* quando parla di «Scritture Veritiere del Lingbao in trentasei *juan*» [228], e poche righe dopo commenta: «Le Scritture Veritiere sono le Scritture delle Tre Caverne» [229]<sup>99</sup>.

Le opere di Lu Xiujing, in effetti, sono tutt'altro che fonti risolutive a questo riguardo.

A proposito delle corrispondenze fra gruppi scritturali e caverne nell'*Wu gan wen* si trovano i seguenti accostamenti: *Dongzhen-Shangqing*, *Dongxuan-Lingbao*, *Dongshen-Sanhuang* [230]<sup>100</sup>, che combaciano, sia per corrispondenza sia per ordine, con la teoria del *Daojiao yishu*.

Ma nel *DZ 528 Shoudu yi* si trova l'espressione «Scritture Sacre della Purezza Suprema, Libri d'Oro, i Libri Gioiello delle Tre Caverne» [231], che costituisce del resto l'unica fonte di Lu dove si ha il termine 'tre caverne' come riassuntivo delle tre tradizioni scritturali<sup>101</sup>. Se nulla è detto delle specifiche corrispondenze fra ciascuna delle tradizioni e le tre caverne, tuttavia l'ordine vede le scritture del *Lingbao* in testa, quello che del resto ci aspetteremmo da Lu Xiujing, coerentemente con il suo interesse predominante per gli scritti *Lingbao*.

Se si considerano poi fonti *Lingbao* precedenti Lu Xiujing, la struttura del canone delle Sei Dinastie risulta ancora più oscura.

Nello *Wu cheng wen* [232] si fa una distinzione in quattro grandi gruppi scritturali: i testi *Lingbao* in posizione privilegiata («le primizie del Tao» [233]), e poi i *Xuandong tong lingshen zhenfu* [234], i *Sanhuang tianwen dazi* [235], e il *Dong-zhen jing* [236], dove il secondo gruppo non è di chiara identificazione, mentre i testi del Maoshan sono elencati per ultimi<sup>102</sup>.

La stessa versione sembra emergere dal *Suyuan jing*, omogeneo per

<sup>98</sup> Cfr. *Lingbao lüejì*, in *Yunji qiqian* 3:12a.

<sup>99</sup> Cfr. *Xiao dao lun*, j. 13, p. 147c.

<sup>100</sup> Cfr. *DZ 1278 Wugan wen*, rispettivamente: p. 5a, 5b, 6b.

<sup>101</sup> Cfr. *DZ 528 Shou du yi*, p. 20a.

<sup>102</sup> Cfr. *DZ 671 Taishang wuji dadao ziran zhengyi wucheng fu shangjing* (abbr. *Wucheng wen*), 1:11a-b. A questo proposito vedi J. Lagerwey: *Wu-shang pi-yao: somme taoiste du VI<sup>e</sup> siècle* (Parigi, 1981), pp. 24-26 e part. nota 2.



natura al precedente, che riporta un ordine affine: *Dongzhen*, *Dongxuan*, *Sanhuangwen* e *Shangqing*<sup>103</sup>.

Neanche le fonti buddhiste contribuiscono ad un chiarimento.

Quando il *Xiao dao lun* dice:

«Zhang Ling fabbricò i testi *Lingbao*: durante l'era Chiuu essi apparvero per la prima volta. I testi *Shangqing* hanno origine con Ge Xuan. Al tempo dei Song e dei Qi essi circolarono nel mondo»<sup>104</sup>, usa il termine 'Shangqing' non per qualificare i testi della rilevazione del Maoshan, ma quelli della rivelazione a Ge Xuan, che si sa essere di testi *Lingbao*. Inoltre l'ultima frase «Al tempo dei Song e dei Qi...» sembra alludere al ruolo di Lu di trasmettitore dei testi *Lingbao*. Analoghe formulazioni si possono trovare sia nello *Er jiao lun* di Dao An [237], sia nel *Xu Qi Gaozu fei daofa* di Dao Xuan [238]<sup>105</sup>.

Quanto alla teoria delle corrispondenze fra caverne e scritture che si trova nello *Er jiao lun* (che stabilisce le seguenti corrispondenze: *Dongxuan-Shangqing*, *Dongzhen-Lingbao*, *Dongshen-Sanhuang*), si tratta di una versione che non ha nessun altro riscontro e che è stata pertanto considerata da Ōfuchi un errore<sup>106</sup>.

Seguendo sempre Chen e Ōfuchi si dovrà considerare erronea anche la frase contenuta nel *Zhen xi*: «In precedenza la Caverna della Perfezione era in una totale confusione...»<sup>107</sup>, forse dovuta ad una volontaria forzatura di Li Bo il quale, ritenendo Lu un Maestro dello Shangqing lo volle inserire nel *Zhenxi*, e per rendere più credibile questo inserimento modificò alcuni punti del testo su cui si basò per la compilazione della sua biografia, ovvero il *Lujun bei*, che parla in effetti di *dongxuan* e non di *dongzhen*<sup>108</sup>.

Il tema della teoria delle tre caverne e il connesso problema della formulazione del primo canone taoista, meriterebbero ben altra trattazione che questa veloce panoramica.

Ma del resto quello che qui interessava maggiormente era cercare di delinearne i rapporti con Lu Xiuqing, attraverso quelli fra lui e le scritture contenute nel canone.

Ciò che mi sembra si possa affermare per certo è che la teoria delle

<sup>103</sup> Cfr. *DZ 1114 Suyuan jing*, pp. 10b-11a.

<sup>104</sup> Cfr. *Xiao dao lun*, j. 31, p. 151b.

<sup>105</sup> Cfr. *Er jiao lun*, j: 11 in *Guanghong* p. 141b; e *Xu Qi Gaozu fei daofa*, in *Guanghong mingji*, p. 112c.

<sup>106</sup> Cfr. *Er jiao lun*, j. 11, p. 141b; vedi anche Ofuchi (1964) p. 273, che sottolinea la presenza nel testo di altri errori (ad es. *sanhuang* in luogo di *sandong*).

<sup>107</sup> Cfr. *Zhen xi*, in *Yunji qiqian* 5:6b.

<sup>108</sup> Cfr. Ofuchi (1964), pp. 272-273.

tre caverne nacque prima di Lu Xiujing, il quale la utilizzò per un lavoro sistematico di catalogazione forse per la prima volta nella storia (e di qui il perché la tradizione taoista gliene attribuisce l'ideazione). Non credo si possa invece essere d'accordo con Ōfuchi quando, a giustificazione dell'improbabile paternità da parte di Lu Xiujing della teoria, afferma che essa ha una matrice *Shangqing*. Le fonti riportate lasciano a questo proposito molte perplessità, e anzi, direi, fanno propendere per uno stretto legame fra la teoria e il movimento *Lingbao*.

A questo punto sorge naturalmente l'ipotesi di un canone originario in cui le scritture del *Lingbao* avessero una posizione privilegiata, prima della definitiva consacrazione della tradizione *Shangqing* di epoca Tang.

Ma, come ho detto, si tratta di un'ipotesi, non completamente priva di fondamento, ma pur sempre di una ipotesi per il momento non verificata, e la cui validità sarebbe oggetto di una ricerca che esula dai confini di questo studio su Lu Xiujing.

#### APPENDICE I.

Elenco delle opere attribuite a Lu Xiujing contenute nella Sezione Filosofi: Taoismo del *Tongzhi luē* [239] (in *Sibu beiyao* [SBBY], 48: 457-460), compilato nel 1131 da Zheng Qiao, sotto la dinastia dei Song settentrionali:

- Daode jing zashuo*, 1 juan [240];
- Lingbao jingmu xu*, 1 juan;
- Bu xu dong zhang*, 1 juan [241];
- Sheng yuan bu xu zhang*, 1 juan [242];
- Lingbao bu xu ci*, 1 juan [243].

#### APPENDICE II.

Elenco delle opere attribuite a Lu Xiujing contenute nel monastero del Maoshan, secondo il *Maoshan zhi* (9:IIb), di Liu Dabin dei Yuan:

- Daodejing zashuo*, 1 juan;
- Lingbao jingmu xu*, 1 juan;
- Fuyu wuya daoyin yuanjing jing*, 1 juan [244];
- Sheng yuan bu xu zhang*, 1 juan;
- Lingbao bu xu ci*, 1 juan;
- Bu xu dong zhang*, 1 juan.

## APPENDICE III.

Elenco delle opere attribuite a Lu Xiujing contenute nel *Daozang* dell'epoca Ming:

- DZ 410 Taishang dongxuan lingbao zhongjian wen* [245]  
*DZ 524 Dongxuan lingbao zhaishuo guangzhu jiefa dengzhu yuanyi*  
*DZ 528 Taishang dongxuan lingbao shou du yi*  
*Lingbao jingmuxu* (in *DZ 1032 Yunji qiqian*, j. 4)  
*DZ 1127 Lu xiansheng daomen ke lue*  
*DZ 1278 Dongxuan lingbao wugan wen*  
*DZ 1293 Shangqing taiwei dijun jiedai zhenwen fa* [246]

1. 陸修靜
2. 王導
3. 張魯
4. 陳瑞
5. 卞
6. 廣弘明集
7. 蜀
8. 李特、李雄
9. 晉書
10. 天地天師
11. 李寬
12. 李家
13. 葛洪
14. 淫祀
15. 妖道
16. 抱朴子
17. 陸先生道門科略
18. 靈寶經
19. 上清經
20. 杜昊(杜子恭)
21. 錢唐
22. 道學傳
23. 三洞珠囊
24. 張真南
25. 治
26. 洞仙傳
27. 雲笈七籤
28. 湯一介: 論早期道教的发展
29. 陳國符: 道藏源流考
30. 孫泰
31. 孫恩
32. 盧循
33. 正一
34. 宋書
35. 王羲之
36. 王凝之
37. 陸納
38. 吳
39. 寇謙之
40. 真誥
41. 三天內解經
42. 許
43. 徐叔標
44. 張道陵
45. 渠亭山
46. 女青鬼律
47. 洞玄靈寶五感文
48. 塗炭齋
49. 二教論
50. 正一道
51. 太上老君
52. 靖虛
53. 道士
54. 正一/祆邪
55. 靜室
56. 太上洞玄靈寶受度儀
57. 魏武帝
58. 崔浩
59. 嵩山
60. 雲中誦新科之戒

- |                            |                       |
|----------------------------|-----------------------|
| 61. 三張                     | 89. 歷史真仙體道通鑑          |
| 62. 魏書                     | 90. 超道一               |
| 63. 湯用彤, 湯一介:<br>寇謙之的著作与思想 | 91. 茅山志               |
| 64. 張角                     | 92. 劉大彬               |
| 65. 正一法文天師教戒科經             | 93. 丹元真人              |
| 66. 小神                     | 94. 宋徽宗               |
| 67. 卿希泰:<br>中國道教思想史綱       | 95. 玄品錄               |
| 68. 茅山                     | 96. 張天雨               |
| 69. 葛巢甫                    | 97. 東遷                |
| 70. 楊羲                     | 98. 吳興                |
| 71. 陶弘景                    | 99. 陸績                |
| 72. 小乘                     | 100. 三國志              |
| 73. 葛玄                     | 101. 易經               |
| 74. 勞盛山                    | 102. 太玄經              |
| 75. 仙公                     | 103. 渾天說              |
| 76. 因緣經                    | 104. 張衡               |
| 77. 三洞                     | 105. 陸凱               |
| 78. 馬樞                     | 106. 陸機               |
| 79. 三洞群仙錄                  | 107. 緯書               |
| 80. 王懸河                    | 108. 許                |
| 81. 陳保光                    | 109. 懿                |
| 82. 簡寂先生陸君碑                | 110. 大淵忍爾: 道教史の研究     |
| 83. 全唐文                    | 111. 琳                |
| 84. 廬山                     | 112. 高道處士             |
| 85. 吳筠                     | 113. 天師               |
| 86. 宋廬山簡寂陸先生               | 114. 吉岡義豊: 永生への願い: 道教 |
| 87. 真系                     | 115. 無上黃籙大齋立成儀        |
| 88. 李激                     | 116. 讖緯               |
|                            | 117. 靈寶經目序            |
|                            | 118. 三洞經書目錄           |

119. 雲夢山
120. 衡山、湘山、羅浮山、巫峽、峨嵋
121. 文帝
122. 徐湛
123. 南史
124. 癸巳
125. 孝武帝
126. 簡寂觀
127. 毛德琦：廬山志  
(順德堂補刊本)
128. 桑樛：廬山紀事  
(豫章叢書)
129. 吳宗慈：廬山志  
(仿宋聚珍版印本)
130. 道藏閣
131. 慧遠
132. 東林寺
133. 道流
134. 道祖
135. 九江
136. 留秦
137. 玉皇
138. 三世
139. 孫游嶽
140. 梅令文
141. 李果之
142. 孔德章
143. 陶淵明
144. 三笑
145. 虎溪
146. 對酌台
147. 定高：廬山通志
148. 蘇軾：供老堂
149. 我從廬山來，目送孤雲飛。  
路逢陸道士，知是千歲人。  
試問當時友，虎溪已換塵。
150. 王祔
151. 劉程之
152. 劉遺民
153. 宋明帝
154. 江洲
155. 王景宗
156. 陳飄之
157. 崇虛館
158. 通仙台
159. 司徒袁粲之
160. 計林子
161. 建安
162. 莊嚴佛寺
163. 延賢館
164. 華林園
165. 天印山
166. 三元之齋
167. 金錄齋
168. 蒼梧王
169. 三皇文
170. 洞真
171. 洞玄
172. 洞神
173. 尾崎正治：道教經典(道教)

174. 魏華存
175. 南嶽夫人
176. 葛、陸
177. 許黃氏
178. 句容
179. 馬朗
180. 劉
181. 父李真
182. 靈寶五符
183. 葛粲
184. 顧歡
185. 真文赤書
186. 人鳥五符
187. (梁)宋文明
188. 小林正美: 劉宋にあける  
靈寶經の形成
189. 元始天尊
190. 天台山
191. 龍漢
192. 赤明
193. 上皇
194. 開皇
195. 十部
196. 大羅
197. 太上洞玄靈寶大綱鈔
198. 太極三真
199. 鄭思遠
200. 太極法師徐來勒
201. 道教義樞
202. 造構
203. 隋侯
204. 和氏
205. 戰國策
206. 靈寶五符序
207. 五篇真文赤書
208. 玉訣
209. 禮
210. 留用光
211. 杜光庭
212. 丘方遠
213. 至宋文明帝時,簡寂陸先生  
修靜更加增修立成儀軌。  
於是靈寶之教大行於世。
214. 先是洞元之部真的混淆。先  
生刊而正文之。經渭乃刊。  
故齋戒儀範為將來典式焉。
215. 洞玄靈寶齋說光燭戒罰  
灯祝願儀
216. 甄鸞: 笑道論
217. 道世玄: 法園珠林
218. 玄都觀經目
219. 天宮
220. 神仙傳
221. 劉琳: 論東晉南北朝道  
教的发展和变革
222. 宿緣經
223. 三洞大經
224. 大乘
225. 三洞法師
226. 靈寶略記
227. 三洞弟子

228. 靈寶真文三十六卷
229. 真文郎三洞文也
230. 洞真上清、洞玄靈寶、洞神三皇
231. 靈文上清金書三洞寶經
232. 五稱文
233. 道之先
234. 玄洞通靈神真符
235. 三皇天文大字
236. 洞真經
237. 道安
238. 道玄：叙齋高祖廢道法
239. 鄭樵：通志略  
(諸子類：道家)
240. 道德經雜說，一卷
241. 步虛洞章，一卷
242. 昇元步虛章，一卷
243. 靈寶步虛詞，一卷
244. 服御五芽導引元精經，一卷
245. 太上洞玄靈寶衆簡文
246. 上清太微帝君結帶真文法