



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

## Il vuoto, la soglia e la Via

Lo sfondo buddhista nel pensiero di Watsuji Tetsurō

Relatore:

Ch.mo Prof. Marcello Ghilardi

Laureando: Gianmarco Bigon

Matricola n. 1230129

ANNO ACCADEMICO 2021-2022



# INDICE

<b>Introduzione</b>	5
<b>1. Il Buddhismo nel pensiero tradizionale giapponese</b>	
1.1 I principi buddhisti	7
1.2 La ricezione della dottrina in Giappone	14
<b>2. Il Buddhismo zen come premessa al pensiero di Watsuji Tetsurō</b>	
2.1 Dōgen e la Via come pratica del vuoto	21
<b>3. Il Sé come soglia: la determinazione climatica nell'etica interrelazionale di Watsuji</b>	
3.1 Rinrigaku 倫理学: l'orizzonte buddhista dell'etica di Watsuji	28
3.2 Fūdo 風土: lo sfondo climatico dell'esistenza umana	36
<b>Conclusione</b>	41
<b>Bibliografia</b>	45



## INTRODUZIONE

A partire dalla sua nascita in India tra VI e V secolo a.C. il buddhismo ha realizzato un percorso di espansione e trasformazione senza sosta verso Oriente, svolgendo un ruolo centrale nello sviluppo dell'identità culturale dei paesi dell'Asia orientale, incontrando e dialogando, mutando e assorbendo visioni del mondo distanti, ma con le quali ha sempre ritrovato opportunità d'innovazione e prospettive affini. È all'interno di questa via di rinnovamento spirituale, in costante equilibrio sulla soglia di un confronto mai esaurito tra culture, che il buddhismo giunge in Cina nel I secolo d.C. integrando l'esperienza taoista e, in parte, quella confuciana; tale arricchimento genera nuovi orizzonti speculativi che vanno a confluire, cinque secoli più tardi, nel complesso universo giapponese dove la dottrina trova forse la propria terra promessa, o perlomeno un terreno fertile dove proseguire il proprio cammino evolutivo ed ampliare il proprio raggio d'azione culturale, come mai era avvenuto in precedenza.

Nella presente trattazione si vuole dunque analizzare il percorso descritto, e in particolare la fase nipponica del suo sviluppo adoperando le nozioni di vuoto, soglia e Via, a mio avviso fondamentali per la comprensione della dottrina buddhista e delle potenzialità insite nei suoi insegnamenti; soprattutto la nozione di vuoto fungerà da “filo rosso” di questa riflessione, uno sfondo imprescindibile nel cui orizzonte agiscono le concezioni di soglia e di Via, e nella quale trova la propria realizzazione il pensiero di Watsuji Tetsurō (1889-1960), nella cui filosofia apparentemente “secolare” si vuole invece dimostrare la presenza attiva di un'eredità buddhista, pregna di risorse nel panorama etico contemporaneo.

Nel primo capitolo si offrirà una disamina dei principi buddhisti originari, un'introduzione che vuole offrire al lettore la possibilità di contestualizzare lo scenario teorico sul quale si stagliano gli argomenti che seguiranno. Nella prima sezione l'obiettivo è quello di mettere in luce la centralità di alcuni concetti come quello già citato di vuoto, oltre alle nozioni di impermanenza, insostanzialità e coproduzione condizionata, che risulteranno fondamentali per comprendere quella logica interdipendente che accrescerà esponenzialmente la propria presenza nel corso della trattazione. Da qui l'indagine si concentrerà sull'incontro tra il buddhismo e il mondo giapponese dal quale si

originano le scuole di Nara (710-794), filtro ricettivo che permette la nascita delle successive correnti del periodo Heian (794-1185); in particolare, si è ritenuto opportuno prendere in esame il contributo della scuola Tendai, il cui apporto ai concetti di vuoto ed impermanenza si esplica nello studio del *Sutra del Loto* e nell'approfondimento di uno spazio di relazione attraverso il rapporto dinamico tra assoluto e relativo e nella figura del Bodhisattva.

Nel secondo capitolo si sposterà l'attenzione sul periodo Kamakura (1185-1333) e sull'emergere di una corrente che plasmerà radicalmente la storia del pensare giapponese: lo zen. Qui sarà centrale la nozione di Via come trasformazione spirituale attraverso la ripetizione del gesto, in particolare nelle pratiche artistiche zen e nella meditazione, le quali favoriscono una progressiva rarefazione della dualità soggetto-oggetto al fine del raggiungimento dell'illuminazione. In tale contesto verrà enfatizzata la posizione del monaco Dōgen (1200-1253), figura imprescindibile nella storia del pensiero giapponese, che identifica meditazione e illuminazione, *zazen* 坐禪 e *satori* 悟り, discostandosi dall'insegnamento tradizionale che pensa alla pratica come un "mezzo utile" per raggiungere il risveglio.

Nel terzo capitolo si tenterà di raccogliere le prospettive esaminate nei primi due capitoli e di porle in dialogo con la filosofia di Watsuji, attraverso un'analisi del pensiero del filosofo espresso nelle sue due opere più importanti: *Rinrigaku* 倫理学 (1937) e *Fūdo* 風土 (*Vento e Terra*, 1935). Nella prima sezione verranno discussi i fondamenti dell'etica interrelazionale di Watsuji, tra cui le nozioni di *ningen sonzai* 人間存在 e *aidagara* 間柄, in cui l'esistenza umana viene pensata in una relazione spazio-temporale, ovvero all'interno di una relazione con il mondo che l'uomo abita sia come singolo nella propria vita, sia storicamente come estensione dell'altro rispetto al passato e al futuro dell'umanità; descrivendo tale logica intenzionale che sottende al rapporto simbiotico tra individuo e società, si cercherà di ritrovarne le radici buddhiste. Le immagini di vuoto e di soglia accompagneranno questa sezione e la seguente, in cui verrà illustrata la teoria climatica sviluppata dal filosofo in seguito al proprio viaggio in Europa a fine anni '20. La dimensione relazionale assumerà qui un significato più profondo coinvolgendo il rapporto interdipendente tra l'uomo e il proprio ambiente climatico, da cui originano le diverse modalità di esistenza dei popoli, e a cui seguirà una breve disamina dei tipi climatici individuati da Watsuji.

# Capitolo 1

## Il buddhismo nel pensiero tradizionale giapponese

### 1.1. I principi buddhisti

Ai fini dei presenti obiettivi d'indagine, appare necessario prendere il via dalla “intuizione” centrale dell'insegnamento buddhista: le Quattro nobili verità (*cattāri ariyasaccāni*), che Siddharta Gautama, il Buddha (VI-V sec. a.C.) illustra nel suo primo discorso da risvegliato (*bodhi*) a Isipatana, di fronte ai suoi vecchi compagni che aveva abbandonato dopo una lunga esperienza ascetica. La Prima nobile verità (*dukkha*) fornisce immediatamente il fulcro della riflessione buddhista sull'esistenza; *dukkha* infatti si traduce letteralmente con “sofferenza”:

Ma è da ricordare che nell'*Anguttara Nikāya*<sup>1</sup> è contenuta una lista di felicità da quelle materiali a quelle più spirituali, le quali sono dette «impermanent, *dukkha* e soggette a cambiamento (*anicca dukkha viparināmadhamma*)». Si può allora cogliere il significato di *dukkha* ricordandosi di associare sempre l'idea di sofferenza a quella di impermanenza (*aniccatā*): ogni elemento, fenomeno o aspetto dell'esistenza, per quanto stabile possa apparire, si rivela essere, sempre e comunque, impermanente; e, in quanto impermanente, produce sofferenza in chi continua, invece, a crederlo permanente.<sup>2</sup>

Tale qualità fondante mostra innanzitutto come in questa tradizione di pensiero non si sia sviluppato un insegnamento morale di stampo occidentale – che distingue necessariamente tra ciò che è bene e ciò che è male – ma venga invece descritta una realtà *impermanente* sia nel bene che nel male, sia nella felicità che nella sofferenza; il primo fondamentale punto da comprendere è dunque questo: per il buddhismo non esiste una realtà da giudicare in termini positivi o negativi, ma essa è piuttosto un'apparenza che va compresa nella sua vera natura effimera e, come si vedrà in seguito, trascesa. Come si legge nell'*Itivuttaka*:

Colui che ha visto ciò ch'è piacevole  
sotto l'aspetto del dolore,  
che ha visto ciò ch'è doloroso

1 Raccolta di discorsi contenuta nel *Sutta Pitaka*, uno dei “tre canestri” del *Canone Pāli*.

2 G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008, p. 19.

sotto l'aspetto di un dardo,  
che ha visto ciò che non è né piacevole né doloroso  
sotto l'aspetto dell'impermanenza,  
certo quel *bhikkhu* [monaco] della retta visione  
consegue per questo la liberazione.  
Nel pieno possesso della suprema conoscenza,  
calmo, certo quel *muni* [saggio] è sfuggito alla schiavitù (della rinascita).<sup>3</sup>

Il concetto di *dukkha* si configura in tre ulteriori aspetti in grado di definire con maggiore precisione il suo significato sfuggente:

- 1) *dukkha* nel senso di dolore esistenziale in relazione alle comuni sofferenze della vita, come la precarietà della vecchiaia o l'inevitabilità della morte (*dukkha-dukkha*);
- 2) *dukkha* come sofferenza dovuta al cambiamento, da una circostanza migliore ad una peggiore (*viparināma dukkha*);
- 3) *dukkha* come mutamento degli stati condizionati (*samkhāra dukkha*).

Da quest'ultimo aspetto si può notare come il carattere dell'impermanenza (*anicca*) porti ad una ridefinizione del modo comune d'intendere l'individuo umano, il quale non è un "Io" autonomo e sussistente, ma "una combinazione di forze o energie mentali e fisiche che mutano incessantemente"<sup>4</sup>. Queste combinazioni possono essere suddivise in Cinque aggregati (*pañcakkhandha*):

- 1) l'Aggregato della materia (*rūpakkhanda*) corrisponde agli oggetti materiali tra cui il nostro corpo, dotati di solidità, fluidità, calore e movimento;
- 2) l'Aggregato delle sensazioni (*vedanākkhandha*) include le sensazioni provate attraverso gli organi di senso di cui fa parte anche la mente (*manas*), la quale esperisce pensieri e idee. Assumendo il ruolo di "sesto senso" la mente non viene considerata come realtà psichica autosufficiente, in un dualismo mente-corpo di matrice cartesiana<sup>5</sup>, bensì come *funzione*, un recettore di sensazioni apparentemente astratte ma non distaccate dalla materialità delle sensazioni provate con gli altri cinque sensi;
- 3) l'Aggregato delle percezioni (*saññākkhandha*) riguarda il riconoscimento e la discriminazione delle varie sensazioni, per poter identificare e definire un'esperienza rispetto ad un'altra;
- 4) l'Aggregato delle formazioni mentali (*samkhārakkhandha*) possiede una dimensione morale che comprende le azioni volitive le quali guidano la mente verso attività buone,

<sup>3</sup> V. Talamo (a cura di), *Canone buddhistico*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2019, pp. 153-154.

<sup>4</sup> W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, trad. it., Adelphi, Milano 2019, p. 45.

<sup>5</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it., Laterza, Bari-Roma 1997, p. 55: «Ora che so, infatti, che, a parlare propriamente, neppure i corpi vengono percepiti con i sensi o con la facoltà immaginativa, bensì soltanto con l'intelletto, ossia non già perché toccati o visti, bensì soltanto perché concepiti appunto con l'intelletto, conosco palesemente che niente può essere percepito da me con maggiore facilità ed evidenza che la mia mente».



cattive o neutre. Queste attività essendo volontarie producono *karman*<sup>6</sup> (il termine deriva dalla radice sanscrita *kr*, che significa “fare”, “agire”), a differenza delle precedenti sensazioni e percezioni; gli effetti karmici, in particolare quelli prodotti da *karman* negativo, derivano dall’attaccamento alla realtà illusoria, dal rifiuto della verità dell’impermanenza, producendo quindi una sorta di stagnazione nell’ignoranza (*avijjā*) intesa “non come assenza di erudizione e di cultura, ma come incapacità di vedere (*micchāditti*), ossia come incapacità di conoscere la realtà senza ricorrere a idee precostituite o a schemi preformati”<sup>7</sup>, conducendo ad un ciclo continuo di rinascite (*samsāra*);

5) l’Aggregato della coscienza (*viññānakkhandha*) riguarda il rapporto tra la coscienza e gli altri aggregati. Come già ricordato, la coscienza non è un qualcosa di separato dal corpo, di autonomo, ma è consapevolezza senza riconoscimento, il quale è possibile soltanto attraverso la cooperazione con la capacità percettiva dei sensi che permette l’identificazione di un oggetto; coscienza, percezione ed oggetto esterno esistono soltanto in un rapporto di interdipendenza, in quanto:

La coscienza è definita in base alla condizione per mezzo della quale nasce: a causa dell’occhio e di una forma visibile nasce una coscienza ed è chiamata coscienza visiva; a causa dell’orecchio e dei suoni nasce una coscienza ed è chiamata coscienza uditiva.<sup>8</sup>

Questi Cinque aggregati, in conclusione, non sono altro che *dukkha*, impermanenza, al pari dell’intera realtà:

Non c’è nessun altro «essere» o «io», dietro a questi Cinque aggregati, che esperisca *dukkha* [...] C’è solo il movimento [...] La vita e il movimento non sono due cose diverse. In altre parole, non c’è un pensatore dietro il pensiero. Il pensiero stesso è il pensatore.<sup>9</sup>

La Seconda nobile verità è l’emergere di *dukkha* (*dukkhasamudaya-ariyasacca*) e deriva da *tanhā*, ossia la brama, la sete, il desiderio che può essere di tre tipi: il desiderio del piacere sensuale (*kāma-tanhā*), il desiderio di esistere e di divenire (*bhava-tanhā*), il desiderio di non-esistere attraverso l’autoannientamento (*vibhava-tanhā*). All’origine di *dukkha* vi è sempre *tanhā* come fattore che provoca l’attaccamento al mondo, all’io come sostanza indipendente, all’ignoranza che impedisce di riconoscere questa apparente realtà come illusione (*moha*) e che conduce in definitiva alla continuazione del ciclo karmico.

6 Sulla nozione di *karman*, vedi R. Gombrich, *Il pensiero del Buddha*, trad. it., Adelphi, Milano 2012, pp. 34-37 e pp. 43-72.

7 G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, cit., p. 17.

8 W. Rahula, *L’insegnamento del Buddha*, cit., p. 51.

9 *Ibidem*, pp. 53-54.

In questo contesto è necessario rilevare due aspetti fondamentali: per quanto riguarda l'originarietà del *tanhā*, essa non va intesa come causa prima che dà vita a una concatenazione lineare di effetti, cosa che non avrebbe senso nella prospettiva buddhista; ogni elemento risulta condizionato e relativo in uno spazio di co-generazione e co-annullamento secondo la dottrina della coproduzione condizionata (*paticca-samuppāda*):

[La coproduzione condizionata] indica che ogni ente è in realtà un *evento*, ossia un processo la cui nascita, il cui sviluppo e la cui fine sono determinati da condizioni che non dipendono da esso. Ora, perché un ente possa darsi come evento, è necessario che esso non sia mai inteso “in sé e per sé”, chiuso in uno stato di autonoma autosufficienza, ma venga colto – fin dalla sua origine e per tutto l'arco della sua esistenza – come realtà *aperta*, intrinsecamente connesso con tutto ciò che esso *non è*. In altri termini, la co-produzione condizionata indica una realtà costituita da elementi insostanziali (*anatta*) e impermanenti (*anicca*), ossia assolutamente relativi sia nello spazio che nel tempo.<sup>10</sup>

Questo vale anche per la coscienza, la quale:

[...] è, sì, presente in ogni atto, ma proprio per questo è sempre e necessariamente in relazione funzionale con ogni atto e con i suoi contenuti. [...] L'essere coscienti non si dà mai come attività “pura”, isolata, ma implica, sempre e necessariamente, l'essere coscienti di qualcosa.<sup>11</sup>

Da qui emerge il secondo aspetto: l'insostanzialità (*anattā*) dell'io o non-sé. Come si è visto in precedenza, il soggetto non è un qualcosa di fisso e determinato, ma una combinazione di aggregati in continuo divenire e pensarlo come sostanza autonoma o come spirito (*ātman*) nell'accezione induista, è un'illusione<sup>12</sup>. In questo senso, il singolo individuo non “possiede” esclusivamente le azioni che compie, bensì è allo stesso tempo “agito” dall'*ambiente interrelazionale* in cui opera. Affiora qui la questione del libero arbitrio:

Libertà, dunque, per il Buddhismo non significa possibilità di scegliere ciò che si vuole, ma capacità di staccarsi dai motivi e dalle conseguenze dell'opera, capacità di trascendere le motivazioni e gli effetti dell'azione, ossia, in una parola, *distacco*, non attaccamento (*virāga*): quindi non “libertà di”, ma “libertà da”.<sup>13</sup>

Non si potrebbe essere più lontani da una concezione morale dell'agire umano di stampo cristiano, legata alla giustizia divina; le azioni umane non vengono giudicate,

---

10 G. Pasqualotto, *Yohaku. Forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Esedra, Padova 2001, p. 14. Cfr. anche A. Wayman, *Buddhist Dependent Origination*, in “History of Religions”, vol. 10, no. 3, 1971, pp. 185-203.

11 G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, cit., p.36.

12 Cfr. R. Gombrich, *Il pensiero del Buddha*, cit., pp. 93-109.

13 G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, cit., p. 23.

ricompensate o punite da un essere sovrumano, ma sono un agglomerato interdipendente di cause ed effetti che non derivano soltanto dalla condotta autonoma di un singolo agente, ma dalla cooperazione collettiva di un *ambiente sociale*, da una serie di fattori interconnessi su cui non è possibile esercitare un semplice e fermo dominio decisionale. Di conseguenza, l'estinzione del *karman* è appunto un processo di “liberazione da”, senza essere “liberi di”; è un processo di distacco, di abbandono, non di forzature e di imposizioni. È un cammino di ritorno al vuoto (*sūnyatā*) “originario”<sup>14</sup> dopo aver dissolto i frammenti illusori residui:

«Mondo come vacuità», dunque, viene ora a significare: mondo strutturato da elementi interdipendenti, dove l'interdipendenza è consentita e garantita dal fatto che gli elementi sono privi di consistenza autonoma, e in tal senso sono *vuoti*.<sup>15</sup>

La possibilità di un percorso di liberazione è ciò che fonda la Terza nobile verità, rappresentata dalla cessazione di *dukkha* (*dukkhanirodha*) e dal risveglio (*nirvāna*). Ciò risulta possibile solo attraverso l'eliminazione del desiderio, quindi dell'illusione e della sofferenza; liberazione che non avviene tanto dal piacere in sé, quanto dall'attaccamento a quel piacere. Se la realtà che esperiamo è illusione, non fa eccezione il linguaggio che risulta problematico quando si tenta di definire o descrivere il *nirvāna* in termini positivi e si utilizzano perciò termini negativi come «estinzione della sete», «non composto», «incondizionato», «cessazione»<sup>16</sup>. Il *nirvāna* non va però pensato in termini negativi in opposizione a qualcosa di positivo e non va nemmeno pensato come il raggiungimento effettuale di qualcosa, perché in entrambi i casi risulterebbe come condizionato e relativo:

C'è un sentiero che conduce alla realizzazione del *nirvāna*. Ma il *nirvāna* non è il risultato di quel sentiero. Si può raggiungere per un sentiero la cima della montagna, ma la montagna non è né il risultato, né l'effetto del sentiero. Si può vedere una luce, ma la luce non è il risultato della vista.<sup>17</sup>

Per lo stesso motivo il *nirvāna* non va pensato come una sorta di paradiso ultraterreno, ma è possibile conseguirlo in questa stessa vita, tanto che il Mahāyāna<sup>18</sup> “non considera il *nirvāna* come altro dal *samsāra*”<sup>19</sup>. Si può allora osservare come la dimensione del

---

14 Da non intendersi come principio causale, come già visto parlando di *tanhā*.

15 G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 1992, p. 39.

16 W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, cit., p. 66.

17 *Ibidem*, p. 72.

18 Corrente buddhista che sostiene gli insegnamenti della via del Bodhisattva (vedi in seguito) come percorso di salvezza e liberazione.

19 W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, cit., p. 71. Cfr. anche G. Rupp, *The Relationship between Nirvāna and Samsāra: An Essay on the Evolution of Buddhist Ethics*, in “Philosophy East and West”, vol. 21, no. 1, 1971, pp. 55-67.

risveglio, pur non facendo parte di questa realtà, per me in un certo senso la nostra ricerca di equilibrio che è frutto di un'esistenza condizionata e sia occasione di comprensione di quella logica di impermanenza, insostanzialità e interdipendenza, nonché possibilità di emersione dall'orizzonte illusorio in cui siamo vincolati.

La Quarta nobile verità consiste proprio nel sentiero che conduce alla cessazione di *dukkha*, il cosiddetto “Sentiero di mezzo” (*majjhimāpatipāda*), che si pone come una terza via tra due estremi: quello dell'uomo comune che ricerca la felicità tramite l'appagamento dei desideri e dei piaceri sensibili, e quello dell'asceta che ricerca la felicità tramite la mortificazione del proprio corpo<sup>20</sup>. Il sentiero viene abitualmente indicato come Nobile ottuplice sentiero (*ariya attangika magga*), in quanto consiste di otto categorie, rappresentate dagli otto raggi di una ruota:

- 1) retta visione (*sammā-ditthi*), ovvero la consapevolezza della natura di *dukkha*, dell'insostanzialità e dell'impermanenza della realtà;
- 2) retta intenzione (*sammā-sankappa*), come il rispetto della vita degli altri esseri viventi tramite la benevolenza;
- 3) retta parola (*sammā-vācā*), ovvero non mentire e non diffamare;
- 4) retta azione (*sammā-kammanta*), ossia il rispetto di una serie di precetti morali ordinati per i laici e per i monaci;
- 5) retto comportamento (*sammā-ājīva*), che consiste nell'evitare attività che nuocciano, direttamente o indirettamente, altri esseri viventi;
- 6) retto sforzo (*sammā-vāyāma*), ossia l'impegno nel distaccarsi dagli stati mentali negativi e nel far emergere quelli positivi;
- 7) retta consapevolezza (*sammā-sati*) o presenza mentale, che riguarda l'attenzione rivolta al nostro corpo e alle nostre sensazioni, in particolare attraverso le pratiche meditative del respiro che permettono di cogliere l'impermanenza del nostro sentire;
- 8) retta concentrazione (*sammā-samādhi*) come pratica meditativa *dhāna*, la quale conduce alla pura consapevolezza tramite la progressiva eliminazione degli stati mentali e delle passioni.

La meditazione (*bhāvanā*), intesa nel suo senso originale di “sviluppo” o “coltura”<sup>21</sup>, rappresenta qui il viatico imprescindibile per ottenere il *nirvāna*; l'aspetto mentale della pratica risulta fondamentale specialmente quando si parla della forma di meditazione favorita dal Buddha, *vipassanā*, traducibile come “«visione penetrativa» della natura delle cose”<sup>22</sup>. Secondo questa tecnica, la coltivazione della mente corrisponde alla sua

20 Cfr. Dr. K. Wangmo, *Middle Path and Universal Responsibility – A Buddhist Perspective*, in “The Tibet Journal”, vol. 36, no. 4, 2011, pp. 3-17.

21 W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, cit., p. 106. Cfr. anche R. Gombrich, *Il pensiero del Buddha*, cit., pp. 224-226.

22 *Ibidem*, p. 107.

liberazione attraverso la cura della consapevolezza e dell'osservazione attenta, raggiungendo uno stato di "quieta permanenza"<sup>23</sup>. La *pratica mentale*, però, non è separata da quella *corporea* come infatti suggeriscono la nozione di "presenza" o l'utilizzo della respirazione. Immergersi nella ripresa costante del respiro fino a perdersi nella consapevolezza del ritmo e del *gesto*, porta ad una progressiva realizzazione dell'insostanzialità e dell'impermanenza della realtà a cominciare dal nostro corpo, penetrando nel flusso magmatico di scomposizione e ricomposizione del movimento vitale, nella presa di coscienza sempre più nitida della *vacuità* delle cose: «Essendo la respirazione alla base di ogni funzione vitale, la meditazione sulla respirazione diventa meditazione su ogni funzione vitale, compresa la funzione del pensare. La «meditazione sul corpo» si pone allora per il buddhismo come vero e proprio esercizio di conoscenza, come *áskesis* di consapevolezza.<sup>24</sup>»

Il Sentiero stabilisce, inoltre, un ulteriore rapporto di equilibrio tra estremi mettendo in guardia, da un lato, dal propendere solamente verso la saggezza teoretica con la conseguenza di legarsi esclusivamente ad un aspetto intellettuale della conoscenza fine a se stesso; dall'altro, è necessario evitare di concedersi totalmente ad una compassione generalizzata, con il rischio di disperdere le proprie energie ed intenzioni positive. Inoltre, come nota Pasqualotto:

Questa stretta complementarità tra compassione e saggezza è fondamentale per capire che il comportamento moralmente corretto non deriva da uno sforzo di adeguamento a una norma trascendente – sia esso un imperativo categorico prodotto dalla ragione o un comandamento dettato da una rivelazione –, ma discende direttamente dalla conoscenza e dalla consapevolezza della struttura connettiva della realtà.<sup>25</sup>

Ancora una volta risulta evidente la doppia natura dell'insegnamento buddhista che unisce all'apparente astrattezza dell'esercizio teoretico e conoscitivo l'elemento *pratico ed etico*, che ne è un costituente essenziale senza il quale la speculazione perderebbe di senso. Non vi è nella dottrina un interesse metafisico o il tentativo di imporre una verità superiore alle altre, quanto piuttosto un orientamento alla *quotidianità*, all'ordinarietà del gesto che assume un valore imprescindibile. L'attenzione costante ai singoli momenti costitutivi dello scorrere impermanente della vita permette di cogliere il *legame dinamico* che fonda il mondo e il nostro abitarlo, in quanto l'essere può essere solo *in relazione* ad un continuo formarsi e disgregarsi; e ampliando la consapevolezza del nostro simultaneo essere e non

---

23 P. Williams, *Il Buddhismo Mahāyāna. La sapienza e la compassione*, trad. it, Ubaldini, Roma 1990, p. 89.

24 G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, cit., p. 45.

25 G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, cit., p. 28.

essere, comprendiamo come il singolo sia solo una manifestazione transitoria del Tutto, che è il vuoto, da cui tutto emerge e viene sommerso.

## 1.2 La ricezione della dottrina in Giappone

L'incontro tra il buddhismo e il Giappone risale alla prima metà del VI secolo d.C., in epoca Kofun (250-552), nonostante l'interazione con il continente avesse già consentito nei secoli precedenti una lenta ma costante penetrazione di alcuni insegnamenti e pratiche buddhiste le quali, va ricordato, risentivano della mediazione culturale cinese ovvero delle tradizioni confuciana e taoista<sup>26</sup>.

Nell'iniziale processo di assorbimento delle nuove dottrine è la classe nobiliare nipponica a recepire esclusivamente l'innovativo corpus culturale e rituale, ricercando in questo periodo un proprio equilibrio tra un atteggiamento di cauta integrazione e una posizione di chiusura e di sottomissione dell'esperienza buddhista alla tradizione autoctona, rappresentata dallo shintoismo e dal culto dei *kami* 神. Proprio queste divinità del folklore locale vengono inizialmente associate alle figure dei buddha<sup>27</sup>, portando ad una progressiva ibridazione delle pratiche rituali e simboliche a cui la ricettività culturale giapponese si presta naturalmente.

Sebbene emerga una sorprendente affinità di pensiero, una comune sensibilità tra buddhismo e shintoismo<sup>28</sup>, con il progressivo radicamento della nuova filosofia nel paese in epoca Hakuho (646-710) e Nara (710-794) risulta evidente come il messaggio buddhista ecceda il tentativo di una riduzione a semplice "branca" dello shintoismo e come la sua influenza sia in ambito politico, diventando «religione di stato», sia nella quotidianità della popolazione comune, attraverso una complessa miscelazione di culti e credenze, andava forgiando un pensiero originale che avrebbe segnato il "pensare" nipponico nei secoli a venire.

A prevalere in Giappone, come era avvenuto in India nel I secolo a.C., è la tradizione Mahāyāna, il «Grande Veicolo» in opposizione alla Hīnayāna, il cosiddetto «Piccolo Veicolo»<sup>29</sup>. Caratteristica fondamentale della corrente Mahāyāna è rappresentata da una spinta universalistica e da un'apertura costante all'arricchimento contenutistico del

---

26 Cfr. W. Chan, *Transformation of Buddhism in China*, in "Philosophy East and West", vol. 7, no. 3/4, 1957, pp. 107-116.

27 Cfr. M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino 2014, pp. 61-68; T. Watsuji, U. Hirano, *The Reception of Buddhism in the Suiko Period*, in "The Eastern Buddhist", vol. 5, no. 1, 1972, pp. 47-54.

28 Per approfondimenti sullo shintoismo, vedi M. Raveri, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2006; J. Breen, M. Teeuwen, *Lo shinto. Una nuova storia*, trad. it., Ubaldini, Roma 2014.

29 Termine utilizzato dal Mahāyāna per indicare, talvolta in senso denigratorio, coloro che non riconoscevano gli insegnamenti dei *Sutra Mahāyāna*.

Canone, a condizione della coerenza delle scritture con il messaggio originale del Buddha<sup>30</sup>. Libertà, dunque, che permette al buddhismo giapponese una maggiore iniziativa speculativa e che, allo stesso tempo, incontra i favori della stessa sensibilità autoctona più vicina all'intuizione, all'astrattezza e alla dinamicità del pensare; è precisamente da questi presupposti che le scuole buddhiste giapponesi prendono forma e si sviluppano sia utilizzando i fondamenti della dottrina originale, che attuando un'opera di costante rielaborazione di essa, nella ricerca costante di una propria identità filosofico-culturale.

La prima importante svolta nella riflessione teoretica del primo buddhismo giapponese è rappresentata dall'avvento della scuola Sanron<sup>31</sup>, prima scuola giunta dalla Cina (625 d.C.) e fondamentale per la successiva speculazione sul concetto di vuoto (giap. *kū* 空) grazie al pensiero di Nāgārjuna, uno tra i più importanti maestri Mahāyāna vissuto in India nel II secolo e fondatore della scuola Madhyamaka, o Scuola di Mezzo, in quanto rifiuta ogni dualismo e sostiene la vacuità di tutti i fenomeni<sup>32</sup>. La scuola Sanron afferma la coincidenza di forma e vacuità, di *samsāra* e *nirvāna*, e sulla scorta del pensiero di Nāgārjuna identifica la «Via di mezzo» con il vuoto, enunciando due livelli di verità<sup>33</sup>: la verità relativa, illusoria (*samvrtisatyā*; giap. *zokutai* 俗諦) e la verità assoluta (*paramārthasatyā*; giap. *shintai* 真諦), ricordando che le due esistono necessariamente in un rapporto di interdipendenza. L'illuminazione consiste dunque nell'ottenere la verità *shintai* dove la mente si identifica con il vuoto, dove qualsiasi opinione o affermazione positiva perde di senso, dando luogo alla sola possibilità di un pensiero negativo che nel suo procedere finisce per giungere al silenzio, la sapienza ultima: l'esperienza del «vuoto per il vuoto»<sup>34</sup>.

Alla riflessione sui concetti di insostanzialità e di illusione contribuisce in modo rilevante la scuola Hossō, ispirata al maestro Vasubandhu vissuto in India nel IV secolo d.C., e all'insegnamento della sua scuola, la Yogācāra; egli sostiene che a causa dell'ignoranza della nostra coscienza, la realtà che esperiamo nella sua stabilità è soltanto un inganno, una costruzione mentale che rende l'uomo incapace di vedere l'impermanenza in favore di una falsa sicurezza nella consistenza dei fenomeni<sup>35</sup>. Inevitabilmente questo “equivoco” preclude l'accesso ad una comprensione interdipendente della realtà, rafforzando la nostre convinzioni di stampo dualista. La scuola Hossō propone una via

30 Cfr. H. Kishimoto, *Mahāyāna Buddhism and Japanese Thought*, in “Philosophy East and West”, vol. 4, no. 3, 1954, pp. 215–23.

31 Le scuole di epoca Nara sono sei: Sanron, Hossō, Kegon, Ritsu, Kusha, Jōjitsu, ma si è scelto di trattare soltanto le prime tre alla luce della loro maggiore portata speculativa.

32 Cfr. E. Magno, *Nagarjuna. Logica, dialettica, soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

33 Cfr. D. Arnold, *Nāgārjuna's “Middle Way”: A Non-Eliminative Understanding of Selflessness*, in “Revue Internationale de Philosophie”, vol. 64, no. 253 (3), 2010, pp. 367-395.

34 Cfr. J. L. Garfield, *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nāgārjuna Start with Causation?*, in “Philosophy East and West”, vol. 44, no. 2, 1994, pp. 219-250.

35 Cfr. C. L. Tripathi, *The Nature of “Reality” in Yogācāra Buddhism*, in “East and West”, vol. 19, no. 3/4, 1969, pp. 474-494.

d'uscita da questo stallo attraverso la pratica dello *yoga*, che permette un distacco dalla realtà fallace e un ritorno all'interiorità nella quale può avvenire la rimozione dei frammenti karmici, alimentati dalle nostre cieche azioni volontarie, tramite una meditazione sul vuoto. Pervenendo a conclusioni simili a quelli della scuola Sanron, la scuola Hossō enfatizza l'esperire del vuoto in sé, identificando la coscienza purificata ad uno specchio pulito che riflette la verità, ossia la realtà ultima e permanente<sup>36</sup>.

La scuola Kegon, fondata dal monaco cinese Dōsen, apporta un ulteriore grado speculativo, nonché un nuovo paradigma alla riflessione sulla vacuità affermando le proprie asserzioni in termini positivi, in contrasto con la tradizione. I monaci del Kegon espongono un sistema interrelazionale di identificazione armonica tra forme e vuoto, dove quest'ultimo viene concepito in un doppio senso: come sfondo originario statico e come molteplicità dinamica dei fenomeni; secondo questa concezione

ogni singolo e pur minimo aspetto della realtà si riflette e si compenetra con tutti gli altri esistenti nell'universo formando un'immensa rete [la cosiddetta rete di Indra] in cui ogni nodo è relazionato a tutti gli altri, riflettendoli ed essendone riflesso senza che nessuno ostacoli gli altri.<sup>37</sup>

Questa visione richiama e approfondisce il principio di *coproduzione condizionata*, dove non vi è un vuoto primigenio inteso come nulla e dove la realtà non è concepita in maniera causale; vi è invece uno sfondo in cui ogni elemento dell'esistenza genera e viene generato simultaneamente in un incessante moto ondoso nel quale il soggetto, come fosse un flutto, ritrova la propria individualità nel costante nascondersi e rivelarsi; ed è proprio nel permanere-impermanere di questo alternarsi ritmico della marea, in questo interscambio tra forma e vuoto, che si nasconde l'illuminazione<sup>38</sup>.

Le scuole Kegon, Sanron e Hossō gettano le basi per il rinnovamento speculativo del periodo Heian (794-1185), quando il buddhismo giapponese inizia a prendere forme sempre più consolidate attraverso lo sviluppo di una nuova sensibilità estetica negli ambienti di corte e la nascita di nuove scuole che vanno a sostituire progressivamente quelle di Nara. Tra queste, due assurgono a punti di riferimento anche in virtù della connotazione esoterica dei propri insegnamenti: la scuola Tendai, fondata dal monaco Saichō (767-822), e la scuola Shingon, fondata dal monaco Kukai, di stampo esoterico (774-835). Di queste due, ai fini della trattazione è rilevante soprattutto la prima.

Punto di partenza e cuore dell'insegnamento Tendai è senza dubbio il *Sutra del Loto*, un testo frammentario composto e ricomposto nel tempo e che deve la sua fortuna in Asia

36 Cfr. M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 95.

37 A. Tollini, *Breve storia del buddhismo giapponese*, in D. Rossi (a cura di), *Fili di seta. Introduzione al pensiero filosofico e religioso dell'Asia*, Ubaldini, Roma 2018, p. 635.

38 Cfr. S. Ueda, et al., *Emptiness and Fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism*, in "The Eastern Buddhist", vol. 15, no. 1, 1982, pp. 9-37.



Orientale ad una grande efficacia comunicativa, grazie all'utilizzo di parabole e all'interpretazione dei testi da parte di importanti maestri tra cui Zhiyi (VI secolo d.C.), in Cina, e poi dello stesso Saichō<sup>39</sup>. Quest'ultimo riprende un'operazione assolutamente originale nella storia buddhista compiuta da Zhiyi, ovvero una suddivisione della vita del Buddha in cinque fasi<sup>40</sup>; il percorso, in breve, si articola a partire da un primo periodo in cui il Buddha – appena divenuto tale – espone i propri insegnamenti soltanto a coloro che possono comprenderlo, in maniera ancora inafferrabile per la popolazione comune, tanto che il suo messaggio viene paragonato ad una debole alba, metafora del suo risveglio; l'insegnamento prosegue attraverso la divulgazione dei principi cardine della dottrina: le Quattro nobili verità, l'Ottuplice sentiero, la coproduzione condizionata. Semplificando il livello della comunicazione, il messaggio buddhista avvicina progressivamente un numero sempre maggiore di adepti alle nozioni di insostanzialità, impermanenza e vacuità, fino a giungere ad un quinto periodo, in cui grazie all'educazione intensiva e incessante degli uomini il sole ha finalmente raggiunto il punto di massima irradiazione: la verità permea e purifica tutte le menti, rivela la natura di Buddha presente in ognuno e la possibilità individuale di raggiungere l'illuminazione nel corso della propria esistenza<sup>41</sup>; in altre parole, segna la via verso la comprensione perfetta della vacuità<sup>42</sup>. La proclamazione finale della perfezione del vuoto è dunque assunta come un valore positivo in cui viene rimarcato il valore liberatorio della luce della verità.

Il punto focale emergente da questa riflessione articolata in stadi di accrescimento spirituale, è che il modo di intendere l'insegnamento non è altro che il modo di intendere la pratica, ovvero la strada che conduce alla comprensione della verità:

[Il Buddha] Comprende infatti che le sue parole possono essere un *hōben* (*upāya*), un «mezzo» provvisorio, imperfetto, uno stratagemma labile, eppure utile per far progredire l'uomo sulla via della realizzazione ultima. Vi è la certezza che la verità possa essere conosciuta attraverso una comprensione graduale della mente, che la verità più alta, più rarefatta, se spiegata tutta e subito, sia di fatto incomprensibile, e che in ogni caso, anche le idee espresse nei ragionamenti più sofisticati non riescano a «dare» l'illuminazione ma solo a «coltivare la mente» e a permettere che si schiuda, come il fiore del loto, al risveglio.<sup>43</sup>

---

39 Cfr. E. Asai, J. I. Stone, *The "Lotus Sutra" as the Core of Japanese Buddhism: Shifts in Representations of Its Fundamental Principle*, in "Japanese Journal of Religious Studies", vol. 41, no. 1, pp. 45-64.

40 Cfr. M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., pp. 146-147.

41 Cfr. J. W. Heisig (a cura di), et al., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pp. 92-97.

42 Cfr. P. Groner, J. I. Stone, "Editors" introduction: *The "Lotus Sutra" in Japan*, in "Japanese Journal of Religion Studies", vol. 41, no. 1, 2014, pp. 1-23.

43 M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 149.

Nella nozione di *hōben* 方便 come «mezzo utile» nel cammino verso la verità, si assiste alla ripresa di un precetto cardine<sup>44</sup> della tradizione buddhista, in cui si propone un utilizzo dell'insegnamento come uno *strumento* da abbandonare progressivamente nel corso della propria crescita spirituale; la meditazione (*bhāvanā*) che rappresenta il «mezzo utile» prediletto, non deve essere una fonte di attaccamento, ma solo parte di un cammino che attraverso la concentrazione sul respiro permetta il risveglio, ossia il ritorno al vuoto «originario»<sup>45</sup>.

Un ulteriore avanzamento speculativo deriva dal concetto di «triplice verità» enunciata da Zhiyi e si muove all'interno della riflessione già proposta da Nāgārjuna, il quale, come si è visto parlando della scuola Sanron, descrive due gradi di verità, una relativa e una assoluta, in relazione interdipendente. All'interno del divario che separa la relatività dei fenomeni, *ke* 仮, dall'assoluto della verità, *kū* 空, con Zhiyi e Saichō emerge la possibilità di una terza via, *chū* 中, che posta tra i due estremi li metta in comunicazione, dimostrando come i fenomeni e il vuoto siano soltanto aspetti interdipendenti della realtà<sup>46</sup>. La scuola Tendai ritrova con Saichō l'elemento decisivo della propria speculazione; attraverso la tecnica meditativa *shikan* 止観<sup>47</sup> introdotta dal maestro, il praticante affronta un percorso triadico che riprende il processo di evoluzione graduale della mente: la prima fase richiede l'attraversamento e il superamento delle forme relative, che portano ad ottenere il vuoto; segue poi un ritorno alle forme relative tramite il vuoto, ossia con la sicurezza di averle introiettate e di essere ormai libero dalla loro influenza; l'ultimo stadio della meditazione consiste nell'acquisire la consapevolezza dell'uniformità tra identità e vuoto. Come spiega Pasqualotto, commentando un passaggio del *Sutra del Cuore*<sup>48</sup>:

Il vuoto non è affatto assimilabile al nulla: ha una sua realtà o, come avrebbero detto i taoisti, una sua *tê*, una propria *efficacia*. [...] È ciò che fa sì che ciascuna forma materiale sia quella che è *in rapporto* ad altre forme materiali: questo non nel senso che ciascuna forma materiale sussiste in sé e il vuoto garantisce che essa si rapporti con un'altra forma materiale in sé sussistente; ma nel senso che il vuoto *agisce* già all'interno di ciascuna forma materiale distruggendo le sue pretese di avere e di far valere un «sé» autonomo: così agendo, il vuoto produce contemporaneamente le condizioni per le quali ciascuna forma materiale esiste ed è conoscibile solo in rapporto alle altre forme materiali.<sup>49</sup>

44 Cfr. W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, cit., p. 33: «O monaci, persino in merito a questa visione, così pura e chiara, se vi ci attaccate, se vi ci affezionate, se la custodite gelosamente, allora non comprendete che l'insegnamento è simile a una zattera che serve ad attraversare il fiume, e non a tenerla stretta».

45 Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahāyāna*, cit., pp. 88-90.

46 Cfr. Y. Tamura, *Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment*, in "Japanese Journal of Religious Studies", vol. 14, no. 2/3, 1987, pp. 203-210.

47 J. Hazama, *The Characteristics of Japanese Tendai*, "Japanese Journal of Religious Studies", vol. 14, no. 2/3, 1987, pp. 101-112.

48 Cfr. E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante. Il sutra del cuore*, trad. it., Ubaldini, Roma 1976, p. 73: «Qui, o Sāriputra, la forma è vacuità e proprio la vacuità è forma».

49 G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, cit., p. 53.

Se si può dire che le illusioni, intese come verità relative, coincidono con la verità assoluta, allora ci si trova di fronte ad una riflessione decisiva in senso morale: bene e male sono entrambe forme “impregnate” di vuoto e appartenenti alla realtà illusoria, in cui coesistono necessariamente in una formula di autogenerazione reciproca. In questa intuizione, non lontana dal principio di equilibrio *yin-yang*, si scorge il bisogno di *integrare il male*, di afferrare il significato del dolore per poter giungere al bene, come intendere la natura del bene risulta indispensabile per comprendere il male. La possibilità di tali interconnessioni di opposti è permeata dal concetto di *hongaku* 本覚<sup>50</sup>, “illuminazione originaria”, parallela alla nozione di “natura di Buddha”, secondo cui le condizioni per l’illuminazione sono già presenti in ogni essere umano ed essa attende soltanto di essere attuata attraverso una pratica assidua.

Affermando la presenza del bene e del male nell’uomo la scuola Tendai attesta automaticamente la presenza del male anche nel Buddha, essendo egli stato un essere umano; per giustificare una tale asserzione, evidentemente ingombrante nell’ambiente buddhista, la scuola ritrova in essa un’inaspettata ricchezza speculativa nella teoria del «triplice corpo» della buddhità<sup>51</sup>. Sulla scorta della dottrina della “triplice verità”, nel Sutra del Loto si narra di un Buddha eterno che incorpora i vari Buddha manifestatisi nel corso della storia; si parla qui di un Buddha che *ritorna* agli uomini dopo il risveglio, dopo aver raggiunto la vacuità, per permettere loro di ottenere a propria volta l’illuminazione<sup>52</sup>: questa è la grande innovazione dell’insegnamento di Saichō, che rispetto al buddhismo antico non si ferma al pervenire di un’estinzione “definitiva” e quindi statica, ad una dimensione negativa e ad una prospettiva irraggiungibile per l’uomo comune, ma elabora invece una *prosecuzione del moto vitale ed etico*, pensato come *ethos* in un’accezione *comunitaria*, in cui l’illuminazione non viene più pensata come qualcosa di personale, ma dove “il processo di crescita interiore e di liberazione non può essere completo fino a che la forza salvifica di questa sapienza non sia trasformata in una virtù totalmente altruistica”<sup>53</sup>.

Questa è la virtù del Bodhisattva che rinuncia temporaneamente al *nirvāna* per compassione verso gli uomini non illuminati. Compassione tradotta con il termine *hi* 悲, da intendersi come «empatia», «comprensione profonda»<sup>54</sup> che nasce da un auto-svuotamento di sé in favore dell’Altro;

50 Cfr. R. L. F. Habito, *The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaku Writings*, in “*Japanese Journal of Religious Studies*”, vol. 22, no. 1/2, 1995, pp. 83-101.

51 Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahāyāna*, cit., pp. 194-203.

52 Cfr. F. Sferra, *Introduzione*, in L. Meazza (a cura di), *Sutra del loto*, trad. it., BUR, Milano 2001, pp. 5-39.

53 M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 174.

54 *Ibidem*.

Bodhisattva è il nome assegnato originariamente al Buddha prima che conseguisse l'illuminazione, quando praticava le sei virtù della perfezione (*pāramitā*). [...] La pratica delle *Pāramitā* significa l'affermazione dell'umanità quale essere sociale: l'idea basilare è che gli individui non possono essere perfetti fino a quando non è resa perfetta la società stessa. [...] Un individuo diviene perfetto quando perde la sua individualità nel Tutto cui appartiene. Perdendo se stesso, egli acquisisce qualcosa di superiore a se stesso, perché la sua perfezione consiste nell'essere più che se stesso e nel non essere solo ciò che è in se stesso.<sup>55</sup>

In questo frangente riemerge con forza l'interconnessione fondante tra conoscenza e pratica nel buddhismo, assumendo un valore ancora più pregnante ed esaustivo nella sua *dimensione etico-sociale* dove la possibilità di liberazione non è ristretta solamente all'ambiente monacale, ma è aperta all'intera popolazione laica<sup>56</sup>. Muta dunque, almeno in parte, anche la visione dei principi di impermanenza e di insostanzialità: prenderne consapevolezza significa ora farlo in un'ottica anti-egocentrica, rivolta al collettivo e alla dimensione del dare; il male viene associato all'*isolamento* che provoca un'ipertrofia del soggetto a discapito dell'Altro, che imprigiona nell'illusione non solo di essere un qualcosa di stabile e immutabile, ma di esserlo indipendentemente dallo spazio-tempo che abitiamo e che inevitabilmente ci abita.

---

55 D. T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, III, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1978, p. 286.

56 Cfr. J. Hazama, *The Characteristics of Japanese Tendai*, "Japanese Journal of Religious Studies", vol. 14, no. 2/3, 1987, cit., pp. 101-112.

## Capitolo 2

### Il buddhismo zen come premessa al pensiero di Watsuji Tetsurō

#### 2.1 *Dōgen e la Via come pratica del vuoto*

L'evoluzione di un pensiero sempre più radicato e sentito come proprio nel mondo giapponese vede una svolta decisiva al termine del XII secolo, quando la fine violenta dell'era Heian determina una prima forte destabilizzazione nella società giapponese, vissuto in relativa pace e prosperità nei precedenti quattro secoli. In concomitanza con l'inizio del periodo Kamakura (1185-1333), prende forma anche il dominio dei *bushi* 武士, i samurai, la classe guerriera che contribuisce al depotenziamento della classe aristocratica e che rinnoverà profondamente l'identità etico-estetica giapponese. Ha inizio il "medioevo giapponese", che includerà il successivo periodo Muromachi (1392-1568).

In un clima di instabilità e violenza determinato dai continui scontri per il potere, il pensiero buddhista trova grande fortuna nei timori del popolo giapponese in un momento storico in cui la stessa cultura nipponica propende maggiormente verso un sentire "tragico" e impermanente dell'esistenza, nella convinzione di essere testimoni dell'epoca del *mappō* 末法, la Fine della Legge, che secondo la dottrina buddhista prevede una fase storica di necessario degrado spirituale e di nichilismo, in funzione di una rinascita ad un nuovo periodo fiorente<sup>57</sup>. Di fronte a tale condizione di precarietà dei valori emergono in particolare due fondamentali scuole di pensiero, le quali, sebbene in modo diverso, rigettano il portato speculativo ereditato dalle scuole precedenti, ancora troppo articolato per la popolazione comune; se da un lato il buddhismo amidista afferma l'esistenza di un paradiso ultraterreno, la Terra Pura, al quale ognuno può accedere attraverso una semplice professione di fede nei confronti del Buddha Amida, dall'altro emerge invece un movimento maggiormente propenso al mondo reale, con un'attenzione particolare al gesto e alla naturalità del quotidiano: lo zen<sup>58</sup>. La comparsa dello zen in Giappone va rintracciata però molto prima dell'epoca Kamakura, tra VII e VIII secolo, come risultato del contatto

57 Cfr. A. Tollini, *L'ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, Einaudi, Torino 2017, pp. 43-46.

58 Cfr. P. O. Ingram, *The Zen Critique of Pure Land Buddhism*, in "Journal of the American Academy of Religion", vol. 41, no. 2, 1973, pp. 184-200.

sempre più frequente tra i maestri cinesi della scuola Chan, nata tra il IV e il V secolo, e i maestri giapponesi spesso appartenenti alla scuola Tendai<sup>59</sup> (in cinese Tiantai). Anche il buddhismo Chan pone al centro, se non addirittura fonda la propria esistenza sulla meditazione *dhyāna* (da cui deriva lo stesso nome della scuola), una pratica volta al raggiungimento della *prajñā* (saggezza suprema) come consapevolezza dell'interdipendenza tra vuoto e fenomeni<sup>60</sup>. Se da un lato appare essenziale l'influenza originaria indiana, il buddhismo Chan gode inoltre del decisivo influsso autoctono taoista, che grazie all'incorporazione del "concetto" di *Dao* e alla fondazione della verità nel divenire della realtà stessa<sup>61</sup>, si allontana parzialmente da quella dimensione trascendentale del buddhismo più classico;

Il Tao è, per definizione, indefinibile. [...] Il Tao è innominabile, ineffabile, e ciò nonostante presente in ogni cosa. [...] Il senso primo del segno *tao* è *via*: dato soggiacente al mutamento e alla trasformazione degli esseri, processo spontaneo che regge il ciclo naturale dell'universo. In questo processo, in questa via, il mondo frammentato, la creazione di cui noi siamo parte integrante, ritrova la sua unità.<sup>62</sup>

La nozione di «Via» come movimento trasmutativo costante è l'idea centrale che il buddhismo Chan assorbe dal taoismo e fa propria, essendo peraltro particolarmente congeniale ai concetti buddhisti di impermanenza e insostanzialità. La «Via» viene intesa sempre più come *cammino di trasformazione* interiore attraverso la pratica esteriore, in particolare tramite la meditazione, o meglio tramite il vissuto dell'*esperienza quotidiana* in senso meditativo, come dimostrano anche le pratiche artistiche dello zen giapponese. Se per la scuola Tendai, come si è visto, la meditazione rappresentava un "mezzo utile" al raggiungimento dell'illuminazione, il buddhismo Chan/zen assume una prospettiva più radicale, ma radicata nella propria visione immanentistica del reale:

Il vero *satori* [illuminazione] è vacuità (*ku*). Include tutte le cose, comprese le illusioni. Così nel *Sutaru hannya Shingyo* [Sutra del Cuore] viene detto: la forma non è differente dal vuoto, e il vuoto non è altro che la forma. *Ku*, il vuoto, racchiude tutti i fenomeni. La pratica za-zen è ella stessa *satori*: non viviamo da noi stessi, siamo vissuti dal sistema cosmico.<sup>63</sup>

La pratica meditativa *zazen* 坐禪 (meditazione seduta) costituisce il fulcro del buddhismo Chan/zen, dove il risveglio guadagna per la prima volta un carattere di

59 Cfr. M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 487.

60 A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, II, trad. it., Einaudi, Torino 2000, p. 426. Cfr. anche W. L. King, *Lo zen e la via della spada. La formazione psicologica del samurai*, trad. it., Ubaldini, Roma 2000, p. 14.

61 Cfr. K. S. Bose, *The Theoretical Foundations of Zen Buddhism*, in "The Eastern Buddhist", vol. 29, no. 1, 1996, pp. 85-98.

62 K. Schipper, *Il corpo taoista. Corpo fisico – corpo sociale*, trad. it., Ubaldini, Roma 1983, p. 11.

63 T. Deshimaru, *Lo Zen passo per passo. La pratica dello Zen. Testi sacri dello Zen*, trad. it., Ubaldini, Roma 1981, p. 23.

immediatezza, di *intuizione*, in quanto il *gesto* risulta già abitato dall'illuminazione<sup>64</sup>; l'incontro tra la componente taoista meno sistematica e la sua regolamentazione ad opera del buddhismo più organizzato, risulta determinante nella formazione della pratica meditativa Chan/zen<sup>65</sup>, enfatizzando l'istantaneità dell'illuminazione e rimarcando l'interconnessione corporale tra vuoto e fenomeni, tra vuoto e pieno, una sorta di differenza-indifferenza che fa da sfondo costitutivo dell'esistente<sup>66</sup>. È proprio nel Giappone Kamakura che tale ritorno al gesto assume un valore fondante andando a miscelare l'eredità cinese taoista-buddhista alla sensibilità autoctona shintoista e risultando nella concezione della Via (giap. *dō* 道), intesa come “impegno costante a cercare il perfezionamento nella propria attività o nel proprio ideale”<sup>67</sup>. La pratica artistica zen espressa nelle sue diverse forme, ad esempio nell'arte della spada (*kendō* 剣道) o l'arte della calligrafia (*shodō* 書道), si articola lungo un percorso di graduale e contemporaneo assorbimento e abbandono dell'aspetto tecnico del gesto, una riunione con il flusso *naturale* di esso, in cui progressivamente scompare la consapevolezza del movimento in atto e rimane soltanto l'atto. Come spiega bene Daisetz Suzuki:

La competenza tecnica è di grande importanza, ma, in fondo, la si acquisisce e la si fa propria in modo artificioso, consapevole, calcolato. Se la mente che si avvale dell'abilità tecnica non riesce ad armonizzarsi con uno stato di suprema fluidità o mutevolezza, tutto ciò che viene acquisito o immagazzinato manca della spontaneità di una crescita naturale. È questo lo stato che prevale quando la mente viene risvegliata nel *satori*.<sup>68</sup>

È qui determinante il concetto di *natura* a cui il pensare giapponese è indissolubilmente connesso e alla cui connessione la cultura cinese ha fornito una spinta decisiva attraverso l'espressione *shizen* 自然 (o *jinen*), ovvero “essere così come si è da sé”: «Shizen è il modo in cui le cose si dispongono spontaneamente; non si distingue, né si contrappone all'uomo ma forma con l'essere umano un insieme, un tutto cosmico.<sup>69</sup>» Nel contesto orientale e in particolare in quello giapponese, la natura non è il risultato di una generazione frutto dell'opera di un creatore che ne determina uno sviluppo lineare, ma è invece un qualcosa di organico che si dà da sé rinnovandosi continuamente. In questo senso l'essere naturale di un uomo non è un dato di fatto in cui ci si può riconoscere alla nascita, ma è invece il risultato di un processo costante in cui *si diventa naturali*, infatti

64 Cfr. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, II, cit., p. 431.

65 Cfr. W. L. King, *Lo zen e la via della spada*, cit., pp. 17-19. Cfr. anche D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, trad. it., Adelphi, Milano 2014, p. 282.

66 Cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, cit., pp. 7-9.

67 A. Tollini, *L'ideale della Via*, Einaudi, Torino 2017, cit., p. 61.

68 D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 34.

69 L. Ricca, *La tradizione estetica giapponese. Sulla natura della bellezza*, Carocci, Roma 2015, p. 70.

in Estremo Oriente l'ideale compimento della cultura consiste nel raggiungimento della naturalezza, della spontaneità priva di affettazione, che si può imparare dalla natura facendo tutt'uno con essa. L'artista compiuto, il maestro, è infatti colui che compie il suo gesto rinnovando il continuo flusso dell'energia, del soffio vitale che permea ogni realtà.<sup>70</sup>

Se la perfezione artistica è qui considerata come una riconquista della spontaneità originaria tramite un percorso di ritorno costante al fondamento, essa si dà necessariamente come liberazione da una concezione indipendente del sé<sup>71</sup>. Si vede allora come l'esperienza artistica non dia qui alcun risalto alla figura creatrice dell'artista, ma privilegi invece il *rapporto di interdipendenza* che si genera tra l'io e le cose attraverso il gesto, nella pratica assidua della Via, fino a che la stessa distinzione Io-Mondo non venga rivelata nella sua illusione;

L'identificazione presuppone la contrapposizione originaria di due termini, soggetto e oggetto, ma la verità è che non sono mai esistiti termini opposti che lo Zen deve rendere identici. È più corretto dire che non è mai esistita alcuna separazione fra soggetto e oggetto e che tutta la discriminazione e la separazione che ammettiamo, o meglio, che costruiamo sono creazioni successive. [...] Scopo dello Zen è ripristinare l'esperienza di inseparabilità originaria, il che significa, in altre parole, tornare allo stato originario di purezza e di trasparenza.<sup>72</sup>

È all'interno di tale riflessione che si inserisce una figura di inestimabile rilievo, non soltanto nel panorama dello zen, ma in quello dell'intera storia del pensiero giapponese: il monaco Dōgen Kigen (1200 – 1253). Membro della scuola Tendai, Dōgen si forma in Cina dove studia sotto la guida del maestro Rujing della scuola Sōtō (in cinese Caodong), prima di fare ritorno in Giappone dove si ritira in un tempio isolato vivendo in semplicità e praticando *zazen*, in contrasto con la visione salvifica amidista<sup>73</sup>.

Proprio questa propensione alla semplice ma assidua ripresa del gesto dissolvendo le interferenze della mente discriminante, spinge il maestro a formulare il principio cardine del suo insegnamento, ossia l'identificazione di pratica e illuminazione. Dōgen porta ai suoi estremi la concezione zen della Via, annullando definitivamente la distinzione tra illusione e risveglio, poiché in essa

vi riconosce un pericoloso dualismo di natura puramente speculativa e intellettuale che dà una visione semplicistica della realtà e innesca meccanismi di desiderio/repulsione pericolosi. Dōgen preferisce considerare il *samsāra*/illusione un aspetto relativo della realtà, e soprattutto un terreno, anzi, l'unico sul

---

70 M. Ghilardi, *Arte e pensiero in Giappone. Corpo, immagine, gesto*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 74-75.

71 Cfr. G. Pasqualotto, *Yohaku*, cit., p. 34.

72 D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 289.

73 Cfr. T. Watsuji, *Il monaco Dōgen*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 61-70.



quale gli esseri senzienti possono trovare la Via dell'illuminazione. La pratica che è pratica nell'illuminazione, consiste nel vedere il *samsāra*/illusione proprio come il *nirvāṇa*/verità. Questo si fa vedendo le cose per quello che sono.<sup>74</sup>

O come afferma lo stesso Dōgen:

La prassi stessa è illuminazione e anche la decisione iniziale di cercare la Via contiene la totale e perfetta illuminazione. Non vi è un risveglio disgiunto dalla prassi. [...] Poiché la prassi è risveglio, il risveglio è senza fine e la prassi è priva di inizio. [...] Fin dall'inizio, prassi e risveglio sono inseparabili.<sup>75</sup>

Questa interpretazione della Via che identifica il reale con la verità elimina non solo ogni possibile riferimento metafisico associato al risveglio, ma si libera anche dalla gran parte degli sforzi speculativi apparsi nella storia del buddhismo e visti in precedenza, come ad esempio la nozione di meditazione come «mezzo utile» o la prospettiva Hossō che sosteneva la necessità di rimuovere i frammenti karmici dalla coscienza, associata ad uno specchio da ripulire tramite la meditazione. Nel *Fukan zazengi* 普勸坐禪儀, il suo primo fondamentale scritto sullo *zazen*, Dōgen opera una depurazione da tali discriminazioni tramite l'utilizzo di folgoranti affermazioni<sup>76</sup> caratteristiche di tutti i suoi scritti. Qui ne vengono proposte due che appaiono chiarificatrici, nella traduzione di Tollini:

Se investighiamo [a fondo], [vediamo che] il fondamento originario della Via è completo in sé e onnipervasivo, perché, quindi, usare definizioni posticce come pratica e illuminazione? Perché sprecarsi nella ricerca di mezzi abili dato che l'insegnamento è in sé libero da lacci?<sup>77</sup>

Neanche a dirlo, la realtà sta al di là della polvere, [perché, allora] vi sono persone che pongono fiducia nei mezzi [rappresentati] dal pulire?<sup>78</sup>

Con una breve e sorprendente capacità comunicativa Dōgen riesce a rappresentare la realtà nella sua intrinseca completezza, una realtà che non esiste in vista di una dimensione sovrasensibile altra; in questo senso la pratica meditativa della Via non deve servire, secondo il monaco, a diventare un qualcosa d'altro, a raggiungere una futura illuminazione, ma piuttosto a ritrovarsi, a *riconoscersi nello sfondo impermanente e*

---

74 A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini, Roma 2001, p. 33.

75 Dōgen, *Shōbōgenzō. L'occhio e il Tesoro della Vera Legge*, II, trad. it., Editrice Pisani, Frosinone 2006, p. 459.

76 Si tratta dei *kōan*, asserzioni o domande paradossali ed enigmatiche tipicamente poste da un maestro zen e che, grazie all'utilizzo di contraddizioni e metafore, spingono l'allievo ad una pratica meditativa sul loro significato profondo. Su questo, cfr. S. Heine, *Kōans in the Dōgen Tradition: How and Why Dōgen Does What He Does with Kōans*, in "Philosophy East and West", vol. 54, no. 1, 2004, pp. 1-19.

77 A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō*, cit., p. 47.

78 *Ibidem*.

*interdipendente* dei fenomeni del mondo in una dimensione libera ed originaria a cui tutti gli esseri senzienti sono legati in quanto “possiedono in modo integrale la natura-di-Buddha”<sup>79</sup>; in altre parole, la pratica consiste nel diventare ciò che si è già<sup>80</sup>.

Dōgen pone particolare enfasi sull’interconnessione *corpo/mente* che costituisce la totalità indivisibile dell’essere umano<sup>81</sup> e sulla pratica/illuminazione “che consiste nell’assoggettare il nostro corpo/mente all’istante in cui si lascia cadere il proprio corpo/mente”<sup>82</sup>. In questa concezione emerge il fulcro della proposta del monaco, che vede nella ripetizione del gesto quotidiano la presa di consapevolezza dell’impermanenza di tutti i fenomeni, ovvero l’illuminazione, in cui si realizzano la contemporanea insostanzialità e interdipendenza delle cose del mondo. Lasciando cadere il proprio corpo/mente ci si rende conto di essere espressione di un corpo/mente più vasto, di essere parte di un flusso di trasmissione di cui è possibile diventare coscienti attraverso la pratica; l’abbandono definitivo del proprio corpo/mente corrisponde secondo Dōgen ad uno stato che egli definisce “senza-pensiero”. Nei testi dello *Shōbōgenzō* 正法限蔵 che si occupano direttamente dello *zazen*, il maestro ripete: «Fate pensiero il non-pensiero. Il non-pensiero! Come pensarlo? Con il senza-pensiero.<sup>83</sup>» Con questa formula Dōgen mette in luce i limiti di una mera negazione del pensiero, che nello sforzo di annullarlo ne assume gli stessi tratti, impedendo l’abbandono del corpo-mente. Il monaco introduce qui un cambio di prospettiva; l’approccio mentale nei confronti del pensiero non deve più assumere un atteggiamento di controllo, di imposizione, di possessione:

Il pensiero deve essere lasciato libero, ma la mente deve essere calma e indifferente all’insorgere dei pensieri. Devono essere lasciati andare e venire spontaneamente, senza la minima volontà di trattenerli. Il pensiero, abbandonato, diventa trasparente, senza connotazioni, senza luce, e si dissolve.<sup>84</sup>

È questa la condizione di *mushin* 無心, “senza mente”, che riprende il concetto di vuoto fondamentale nella tradizione zen; è “lo stato del risvegliato, di colui che ha abbandonato il suo io e vive in identità con il flusso delle cose e degli eventi, senza cercare di

---

79 Dōgen Z., *Shōbōgenzō. L’occhio e il Tesoro della Vera Legge*, I, cit., p. 53. È importante notare come Dōgen parli di esseri senzienti e non soltanto di esseri umani, intensificando il significato della nozione di interdipendenza; inoltre l’espressione “possedere” non va intesa come un “avere qualcosa”, bensì come un “essere” assoluto, un venire a manifestazione della natura di Buddha in ogni singola creatura vivente. Su questo, vedi il capitolo *Busshō - La natura-di-buddha*, in A. Tollini, *Buddha e natura di Buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini, Roma 2004; M. Abe, *Dōgen on Buddha Nature*, in “The Eastern Buddhist”, vol. 4, no. 1, 1971, pp. 28-71.

80 Cfr. M. Raveri, *Il pensiero classico giapponese*, cit., p. 520.

81 Cfr. D. E. Shaner, *The Bodymind Experience in Dōgen’s “Shōbōgenzō”: A Phenomenological Perspective*, in “Philosophy East and West”, vol. 35, no. 1, 1985, pp. 17-35.

82 T. Watsuji, *Il monaco Dōgen*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine 2016, cit., p. 58.

83 A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō*, cit., p. 50.

84 M. Raveri, *Il pensiero classico giapponese*, cit., p. 521.

trattenere”<sup>85</sup>. Tale condizione viene definita da Dōgen come “mente quotidiana” o “mente ordinaria” (*heijōshin* 平常心), che “dovrebbe sempre fluire libera e non fermarsi in alcun luogo”<sup>86</sup>; questa concezione è centrale, ad esempio, nella pratica delle arti marziali giapponesi, dove avviene uno svuotamento della pura soggettività in favore della costruzione di una relazione, dove il combattimento è visto come un incontro tra i contendenti, piuttosto che un loro scontro, nella logica di uno spazio-tempo condiviso nel quale la dicotomia Io-Altro viene dissolta, dove “i due combattenti si scoprono invece posti l’uno di fronte all’altro per combattere insieme, in vista del raggiungimento di un’intesa più intima, che li eleva al di sopra di ciò che essi erano prima del confronto”<sup>87</sup>; dove, in definitiva, rimane soltanto il gesto senza il pensiero discriminante. È quindi ancora una volta il concetto di vuoto a sostenere il nostro abitare il mondo e a fungere da condizione fondante per un costante *movimento di apertura e ritorno* ad esso, quasi come il Bodhisattva ritorna incessantemente tra gli uomini mettendo in luce l’impossibilità di un sussistere autonomo e isolato, in uno scambio reciproco in cui la qualità interdipendente del nostro esistere appare come condizione indispensabile di quello stesso esistere;

Montagne, acqua e terra, hanno origine nella vacuità e sono la manifestazione di: “La forma è vacuità”. [...] Per vedere correttamente le cose, dobbiamo accettarle come sono; si tratta di unire il vedente e il visto, in un unico atto. La nostra mente dovrebbe essere ravvivata dall’azione della mente indivisa. [...] Abbandonate la nozione di fuori, dentro, venire e andare. La mente indivisa non è né all’esterno, né all’interno; essa viene e va liberamente, senza attaccamento. [...] La mente indivisa trascende gli opposti.<sup>88</sup>

---

85 A. Tollini, *L’ideale della Via*, cit., p. 227.

86 *Ibidem*, cit., p. 231.

87 M. Ghilardi, *Arte e pensiero in Giappone*, cit., p. 196. Su questo, cfr. anche K. Tokitsu, *Kata. Forma tecnica e divenire nella cultura giapponese*, trad. it., Luni, Milano 2004, pp. 87-94.

88 Dōgen, *Shōbōgenzō. L’occhio e il Tesoro della Vera Legge*, I, cit., pp. 87-88.

## Capitolo 3

### Il Sé come soglia: la determinazione climatica nell'etica interrelazionale di Watsuji Tetsurō

#### 3.1 Rinrigaku 倫理学: l'orizzonte buddhista dell'etica di Watsuji

Dalla riflessione del capitolo precedente emerge il carattere etico-estetico assunto dal pensiero giapponese in seguito all'incontro con la dottrina buddhista e in generale con le diverse forme speculative provenienti dal continente; un pensiero, a mio avviso, che nella sua trasformazione pone le basi per la filosofia di Watsuji Tetsurō (1889-1960), caratterizzata dalla centralità di un'etica interrelazionale nello spazio-tempo del quotidiano. L'originalità del pensiero di Watsuji Tetsurō emerge, in gran parte, proprio attraverso un'esplorazione dell'alterità vissuta in prima persona nel corso di un viaggio intrapreso nel 1927, che lo porta a raggiungere l'Europa via nave attraverso i mari asiatici e medio-orientali. Tale esperienza, durata circa quattordici mesi e concentrata soprattutto tra Germania, Francia e Italia, favorisce un incontro diretto con la filosofia europea soltanto studiata in patria<sup>89</sup>; in particolare Watsuji legge *Essere e Tempo* di Martin Heidegger pubblicato lo stesso anno, il quale contribuisce a fornire le basi teoretiche per la nascita delle due opere maggiori dell'autore: *Fūdo* 風土 (*Vento e Terra*, 1935) e *Rinrigaku* 倫理学 (1937), un'etica in tre volumi; la riflessione espressa in queste opere incarna la fondamentale presa di consapevolezza assunta dal filosofo in questo periodo, riguardo le differenti prospettive culturali caratteristiche dei diversi popoli e al loro possibile rapporto con la cultura nipponica<sup>90</sup>.

È proprio da una critica al pensiero di Heidegger che tale molteplicità dei modi d'esistenza dell'umano viene indagata; Watsuji infatti, prendendo le mosse da un'interpretazione del *Dasein* come esistenza del singolo individuo nel *tempo*, contesta al filosofo tedesco la centralità data alla temporalità in *Sein und Zeit*, a discapito della

---

89 Watsuji si laurea nel 1912 all'Università Imperiale di Tokyo con una tesi su Schopenhauer, nonostante il suo progetto di tesi, rifiutato dalla facoltà, riguardasse originariamente la filosofia di Nietzsche. A Watsuji si riconosce inoltre il merito di aver introdotto il pensiero di Kierkegaard in Giappone, nonché la traduzione di alcune opere di Lord Byron e George Bernard Shaw.

90 Cfr. O. Frattolillo, *Introduzione*, in T. Watsuji, *Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia*, trad. it., L'Epos, Palermo 2005, p. 42.

dimensione spaziale<sup>91</sup>, dove tramite il concetto di “essere-per-la-morte” permane inevitabilmente una prospettiva soggettivistica, in cui la fine della vita del singolo rappresenta il suo ultimo limite di possibilità. Watsuji, invece, mettendo in relazione la sfera spaziale e quella temporale propone il concetto di “essere-per-la-vita”, dove il soggetto in quanto essere sociale, dopo la scomparsa individuale continua a vivere nell’esistenza altrui in un movimento incessante di *ripresa*, tra morte e mutamento<sup>92</sup>. L’uomo si trova dunque già iscritto nello spazio-tempo in cui vive, in quanto la sua stessa vita è frutto di un rapporto dinamico di formazione e trasformazione con tutto ciò che lo circonda, come spiega Watsuji:

L’umano è sì “l’uomo”, ma al tempo stesso è la società, come stato di unione e cooperazione dei singoli individui. Il carattere fondamentale dell’umano è questa sua dualità. [...] L’esistenza umana è un movimento che, proprio attraverso la sua frammentazione in innumerevoli individui, crea le diverse forme di unione e comunità. Questa frammentazione e questa unione sono momenti legati all’attività autonoma della soggettività, ma non possono aver luogo senza dei *corpi soggettivi*. Intese in questo senso di soggetto, spazialità e temporalità sono la struttura fondamentale di questo movimento.<sup>93</sup>

Per comprendere questo “duplice carattere dell’essere umano”, va precisata la concezione strutturale dell’uomo sviluppata dal filosofo riconducibile al termine *ningen sonzai* 人間存在 ed esposta all’interno di *Rinrigaku*. La parola *ningen* si può scomporre in due parti: *nin* (*hito* 人), che designa il singolo individuo e *gen* (*aida* 間), che definisce invece una relazione e conferisce al termine l’accezione di “pubblico”, “sociale”, o in altre parole, lo spazio dialettico tra i singoli individui. Anche per *sonzai* è necessaria una suddivisione: *son* 存 indica l’esistenza come “sussistenza”, “sopravvivenza”<sup>94</sup> del soggetto in opposizione ad una “perdita”, mentre *zai* 在 indica un “permanere” di tipo spaziale, in un luogo, ovvero nell’ambiente vissuto dall’individuo, la società nei suoi vari aspetti<sup>95</sup>; la composizione del termine *ningen sonzai* viene a delinearci in un significato dialettico perfettamente descritto dallo stesso filosofo:

---

91 Cfr. A. Berque, *The Question of Space: From Heidegger to Watsuji*, in “*Ecumene*”, vol. 3, no. 4, 1996, pp. 373-383; O. Frattolillo, *Watsuji Tetsurō e l’etica dell’inter-essere. La costruzione di una relazionalità intersoggettiva*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 83-89.

92 Cfr. T. Watsuji, *Vento e Terra. Uno studio dell’umano*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 52.

93 *Ibidem*, p. 51.

94 Cfr. T. Watsuji, *Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku. Ethics in Japan*, (trad. di R. E. Carter e S. Yamamoto), State University of New York Press, Albany 1996, p. 20. L’espressione utilizzata nella traduzione inglese è “subjective self-subsistence”.

95 Cfr. *Ibidem*, p. 21: «Now the place where the subject stays is a social place such as an inn, home, homeland, or the world. In other words it consists in such human relations as that of the family, village, town, or the general public. Hence, *zai* means that she who acts subjectively, while coming and going in human relations in one way or another, nevertheless remains within these relationships.»

The *son-zai* is precisely the self-sustenance of the self as betweenness. [...] We could also simply say that *sonzai* is “the interconnection of the acts of *ningen*”. [...] Ethics is a way, or the manner of the interconnection of acts that makes *ningen* truly *ningen*. That is, it is a manner of *sonzai* of *ningen*. Hence, the science of ethics is the study of *ningen* regarded as that of *ningen sonzai*.<sup>96</sup>

La logica di “*permanenza dinamica*” che sottende alla nozione di soggetto, pensato dunque come “individuo sociale”, viene espressa da un’ulteriore nozione che riprende quella di *ningen*, ovvero *aidagara* 間柄. Come si è appena visto, *aida* 間 rappresenta un “intervallo” o lo spazio relazionale tra individui, mentre *gara* 柄 significa “figura”, “forma”, “modello”, delineando in questo modo un rapporto tra “figure”; in questo senso il soggetto non è pensato come agente autonomo e isolato, ma come sempre esposto ad una relazione che lo condiziona e in cui esso stesso condiziona l’Altro<sup>97</sup>. Secondo Watsuji, l’esistenza dell’uomo agisce all’interno di un *doppio movimento* di natura circolare in cui l’individuo costantemente *nega* l’alterità, la società che abita, e allo stesso tempo viene negato da essa. L’equilibrio tra il singolo e la società viene continuamente riaffermato tramite infinite rotture e ricongiungimenti: il primo movimento è operato dalla società che nega la singolarità dell’individuo riassorbendolo all’interno della propria legislazione e uniformandolo ad un modello; l’individuo, per liberarsi da tale oppressione, si ribella operando un proprio movimento di negazione nei confronti della società, la *negazione della negazione*, con il quale riafferma la propria individualità; in questo modo, ovvero spezzando un legame, il soggetto che prima si pensava autonomo diventa per la prima volta soggetto come *ningen*, ovvero “scopre” la presenza di quel legame e dunque la natura relazionale della propria esistenza, svelando la sua autentica realtà di soggetto<sup>98</sup>. Si può notare come l’etica non sia pensata da Watsuji nei termini un agglomerato statico di norme contenute nella coscienza del singolo, bensì come un flusso in continua trasformazione, una presa di consapevolezza in perenne divenire, una realizzare di essere parte di una *totalità* da cui tutto si origina e a cui tutto torna; Watsuji definisce questa totalità “vuoto”, e il movimento che emerge dal vuoto e ritorna ad esso è appunto il principio alla base dell’etica sociale, che permette di affrontare problemi quali la coscienza, la libertà, il bene e il male<sup>99</sup>. Infatti, proprio nello scoprire la propria singolarità come un’estensione dell’alterità, il soggetto riconosce la natura dell’agire come già in relazione; utilizzando la nozione di *intenzionalità fenomenologica*<sup>100</sup>, Watsuji osserva come ogni comportamento

96 *Ibidem*, pp. 21-22.

97 Cfr. O. Frattolillo, *Watsuji Tetsurō e l’etica dell’inter-essere*, cit., pp. 80-82.

98 Cfr. J. M. Shields, *The Art of Aidagara: Ethics, Aesthetics, and the Quest for an Ontology of Social Existence in Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku*, in “Asian Philosophy”, vol. 19, no. 3, pp. 265-283

99 Cfr. T. Watsuji, *Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku*, cit., p. 23.

100 Cfr. D. Dilworth, *Watsuji Tetsurō (1889-1960): Cultural Phenomenologist and Ethician*, in “Philosophy East and West”, vol. 24, no. 1, 1974, pp. 3-22.

umano risulti preventivamente inserito in un ambiente di comprensione reciproca, che non richiede una separazione tra un pensare l'azione e l'eseguirla, ma che vede lo stesso operare come movimento integrato di comprensione-relazione: ogni atto pratico è già *significante*<sup>101</sup>. A tal proposito, risulta illuminante la seguente intuizione del filosofo volta a sottolineare il rapporto di interdipendenza polare tra bene e male, il loro necessario legame al fluire costante e le conseguenze di un arresto del movimento:

The movement of independence is the source of all the evils through its rebellious character and is an indispensable condition for every goodness to the extent that it is an element in the movement of return. But a human being who comes to a standstill without being able to revolt is unable to return. That is to say, he who cannot stand badness cannot achieve goodness. [...] Yet, in another case, there enters onto the scene the sublimation of independence, that is, the cessation of the movement of returning through the negation of negation, and hence individuals that look like atoms existing side by side.<sup>102</sup>

Appare chiaro come in questa prospettiva un soggetto non pensato come intrinsecamente relazionale non sia un soggetto, tanto che Watsuji mette in gioco il concetto di *veridicità* (*truthfulness*) – intesa come autenticità, verità del movimento – parlando di *ningen sonzai*, quando afferma: «The fixation of evil, radical evil, consists precisely in preventing the truthfulness of *ningen sonzai* from occurring.<sup>103</sup>» E ancora: «At a place where truthfulness does not occur at all, *ningen sonzai* perishes.<sup>104</sup>»

Anche solo da una breve illustrazione, emerge già un'evidente (forse inconscia nel filosofo) affinità tra alcuni elementi della tradizione buddhista affrontati nei capitoli precedenti e la riflessione etica di Watsuji. Innanzitutto, bene e male vengono posti all'interno di una struttura dinamica che vede nel carattere dell'impermanenza la sua qualità principale; se il male corrisponde ad un'interruzione del movimento, o in altri termini, ad un restare bloccati all'interno di una visione dualistica che contrappone "Io" e "Altro" in maniera esclusiva, allora è proprio nella ripresa continua del flusso che questo dualismo viene superato e integrato, portando alla dissoluzione delle dicotomie; vi è un'affinità di fondo tra bene, interdipendenza e verità<sup>105</sup>, dove quest'ultima sembra rappresentare la *spontaneità*, la *naturalità* di un fluire senza vincoli. Anche i termini *nin e gen*<sup>106</sup> che compongono l'individuo non esisterebbero se presi in maniera separata, in

101 Cfr. T. Watsuji, *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku*, cit., pp. 34-43: «Inside the practical interconnection of acts is already a practical understanding of *wake* ("meaning" or "reason"). [...] And this means that betweenness itself is already a practical *wake*. [...] Hence, understanding is not so much a manner of knowing, as the manner of relational *sonzai*, precisely because of its being practical understanding.»

102 *Ibidem*, p. 135.

103 *Ibidem*, p. 282.

104 *Ibidem*.

105 Cfr. A. L. Sevilla, *The Buddhist Roots of Watsuji Tetsurō's Ethics of Emptiness*, in "The Journal of Religious Ethics", vol. 44, no. 4, 2016, pp. 606-635.

106 È interessante notare come lo stesso termine *ningen* sia di origine buddhista. Su questo, vedi Y. Yuasa, *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*, State University of New York Press, Albany 1987, p.

quanto risulterebbero “vuoti”<sup>107</sup>; l’unione dei due termini, ovvero l’aspetto individuale e sociale del soggetto, è la prerogativa fondante della manifestazione dell’individuo interrelazionale originata dal vuoto, inteso come sfondo di immersione ed emersione; tale individuo viene inteso come impermanente e insostanziale, tanto che il suo è un movimento di ritorno al vuoto, di negazione, negazione di se stesso e dell’Altro in quanto vuoto e fenomeni sono interdipendenti, riprendendo le intuizioni di Nāgārjuna o Vasubandhu<sup>108</sup>; è un movimento che porta alla consapevolezza di un’esistenza non separata, una “autentica individualità” simile metaforicamente a quella delle onde del mare<sup>109</sup>. Al richiamo del vuoto buddhista fa eco un’ulteriore dottrina già menzionata, la coproduzione condizionata<sup>110</sup>, che nella generazione reciproca tra uomo e società non vede esistenze indipendenti causate da un principio primo, un vuoto nulla che crea attraverso un processo lineare, ma appunto un movimento mai finito che in se stesso è possibilità di esistenza del singolo individuo che contemporaneamente si emancipa rispetto alla società e si “dissolve” in essa<sup>111</sup>.

Su questa linea interpretativa possono essere individuati ulteriore nessi, in particolare con il buddhismo zen; fu proprio Watsuji a riportare alla luce una figura dimenticata, ma decisiva nella storia del pensiero giapponese come quella di Dōgen, con un saggio del 1924 intitolato *Shamon Dōgen* 沙門沙門 (*Il monaco Dōgen*). Entrambi ritrovano nell’unità del corpo/mente la natura fondamentale dell’essere umano, un soggetto incarnato non distinto dall’oggetto, il cui pensiero non è separato dall’atto. All’interno della logica interrelazionale di Watsuji, il rapporto tra gli uomini si manifesta come una “interconnessione carnale”<sup>112</sup>, come emerge dalle seguenti osservazioni del filosofo:

Bodily connections are always visible wherever betweenness prevails. [...] That one wishes to visit a friend implies that she intends to draw near the friend’s body. [...] Her body moves in her friend’s direction, attracted by the power between them that draws them together. [...] When I shake hands with my friend, it is not that I first touch her hand as a material solid and afterwards come to infer that this material solid is put into motion by my friend’s mind. Rather, from the outset, I touch my friend itself. [...] These connections are neither merely physical nor merely psychological or physical/psychological. Generally speaking these connections are not objective connections, but subjective ones, which are inherent in human bodies.<sup>113</sup>

---

37.

107 Cfr. S. Bein, *Watsuji Tetsurō: Accidental Buddhist?*, in M. Yusa (a cura di), et. al., *The Bloomsbury Research Handbook Of: Contemporary Japanese Philosophy*, Bloomsbury Academic, London 2017, p. 219.

108 Cfr. A. L. Sevilla, *The Buddhist Roots of Watsuji Tetsurō’s Ethics of Emptiness*, in “The Journal of Religious Ethics”, vol. 44, no. 4, 2016, cit., pp. 606–635.

109 Cfr. S. Bein, *Watsuji Tetsurō: Accidental Buddhist?*, cit., p. 215.

110 Cfr. W. R. Lafleur, *Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō*, in “Religious Studies”, vol. 14, no. 2, 1978, pp. 237-250.

111 Cfr. T. Watsuji, *Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku*, cit., p. 15.

112 Cfr. Y. Yuasa, *The Body*, cit., p. 47.

113 T. Watsuji, *Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku*, cit., pp. 62-66.



In questo senso il corpo/mente si scopre limitato nella propria dimensione singolare e si svela invece nel suo autentico aspetto relazionale, inscritto naturalmente all'interno di un orizzonte collettivo, di uno spazio interdipendente; visione, questa, enfatizzata da Dōgen nella nozione di “lasciar cadere corpo/mente”;

La forza più dirompente che ostacola l'amore è l'egoismo, il quale è radicato in ciò che Dōgen chiama “corpo/mente”. Esso non è altro che l'attaccamento al proprio sé. Quando si abbandonano i propri desideri per conservare il proprio corpo/mente, quando si svuota il sé e si prova gioia nell'entrare in contatto con altri, allora l'amore scorre liberamente con la forza dell'intera personalità.<sup>114</sup>

Nell'interpretazione della Via del Buddha come un “abbandonare la dicotomia tra sé ed altri”<sup>115</sup> si concretizza il raggiungimento dell'illuminazione tramite un movimento di “abdicazione” del pensiero dualistico che porta ad uno *svuotamento del sé*, in favore di un ritorno al fluire libero della “mente ordinaria” o “quotidiana”, su cui si è posta attenzione nel capitolo precedente. L'emergere della verità come realtà risiede appunto in tale dinamica costante, che, se per Dōgen risiede nella pratica dello *zazen*, per Watsuji ha luogo in una logica di negazione, ma in entrambi si prospetta come un *darsi da sé della verità* come *evento* – impermanente, insostanziale, interdipendente – in cui si staglia e si riconosce la via esistenziale dell'uomo:

L'intera pratica opera *all'interno dell'espressione della verità*. Esprimere la verità, intesa come assidua prassi dello *zazen*, è lo sforzo di esprimere la verità. Esprimere la verità stessa è l'auto-espressione della verità. [...] Qui l'espressione della verità non è quell'espressione che *una persona è in grado di parlare*, ma è piuttosto la possibilità di espressione senza che ci sia un soggetto che la esprima. È l'auto-sviluppo del *logos*. [...] Esprimere la verità, che è il punto d'arrivo, esiste già nel punto di partenza, guida l'intera pratica ascetica e tutte le varie prospettive e, alla fine, ritorna su se stessa.<sup>116</sup>

Il gesto ininterrottamente ripreso si configura qui come una sorta di *circolo ermeneutico* incessante che apre sempre nuovi sviluppi, nuove prospettive, un lasciar cadere che “non è estinzione, quanto piuttosto la nascita su un punto di vista più elevato”<sup>117</sup>. L'illuminazione (la verità) non è dunque un punto d'arrivo, quanto un luogo di soglia verso un ritorno agli uomini non illuminati (la società), come ricorda la dottrina del Bodhisattva o come viene evocato dalla parabola del bue di tradizione Ch'an<sup>118</sup>: qui il percorso di illuminazione viene

114 T. Watsuji, *Il monaco Dōgen*, cit., p. 91.

115 Dōgen, *Shōbōgenzō. L'occhio e il Tesoro della Vera Legge*, II, cit., p. 465.

116 T. Watsuji, *Il monaco Dōgen*, cit., pp. 158-159.

117 *Ibidem*, p. 160.

118 Cfr. G. Pasqualotto, *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 2007, pp. 173-179. La parabola è rappresentata in seguito dalle pitture a inchiostro di Tenshō Shūbun, pittore e

rappresentato dalla ricerca di un bue (*figure 1,2,3*), simbolo della verità, che una volta addomesticato (*figure 4,5,6*) viene “integrato” dall’uomo (*figura 7*), il quale a sua volta viene trasceso portando all’estinzione di un pensiero dualistico e lasciando un cerchio “immerso di vacuità” (*figura 8*); ora è possibile considerare la realtà nella sua autentica “purezza” (*figura 9*) e l’uomo può tornare a vivere la *quotidianità* tra gli uomini (*figura 10*), come parte di un ambiente interrelazionale.

---

monaco zen del XV secolo. Le iscrizioni sono tratte da M. Autore (a cura di), *Le dieci icone del bue*, Erga, Genova 1991.



1) Cercare il bue



2) Vedere le tracce



3) Trovare il bue



4) Catturare il bue



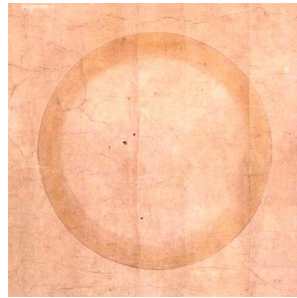
5) Governare il bue



6) Ritorno a casa  
cavalcando il bue



7) Dimenticato il bue  
l'uomo dimora solo



8) Uomo e bue completamente  
dimenticati



9) Ritornare alle radici  
risalire alle origini



10) Rientrare nel villaggio  
con le mani ormai aperte

### 3.2 Fūdo 風土: lo sfondo climatico dell'esistenza umana

Se l'esistenza umana consiste nell'essere iscritti in uno spazio di relazione, all'interno di *Fūdo*, termine traducibile come “vento” (*fū* 風) e “terra” (*do* 土), la natura di questo sfondo si traduce nei termini di uno “spazio climatico”; la molteplicità dei modi d'esistenza dell'uomo viene qui indagata attraverso il rapporto che intercorre tra i popoli e l'ambiente in cui essi vivono, dove il secondo elemento assume allo stesso tempo un ruolo storico che “determina” l'esistenza degli individui, non come fattore deterministico-causale, ma nel senso di delimitazione, di definizione di una dimensione spazio-temporale in cui clima e storia agiscono congiuntamente. Watsuji chiarisce immediatamente come uomo e ambiente non vadano considerati nei termini di due entità separate, in una relazione oggetto-oggetto, ma che le diverse esperienze climatiche siano da intendere come “espressioni dell'esperienza umana soggettiva”<sup>119</sup>, in cui lo spazio climatico di relazione viene definito come “momento strutturale dell'esistenza umana”<sup>120</sup>. Watsuji opta ancora una volta per una prospettiva *intenzionale*, in cui il clima “avvolge” circoscrivendola la vita quotidiana dell'uomo; egli aiuta a chiarire la questione analizzando il fenomeno climatico del freddo: Watsuji si chiede in cosa consista la nostra percezione del freddo, se sia forse un oggetto esterno che toccando la nostra pelle eserciti una sollecitazione nel cervello, facendoci esperire quella stessa sensazione; in altre parole, il soggetto viene a conoscenza del freddo solo nel momento in cui ne viene a contatto? Se fosse così, noi saremmo soltanto degli oggetti inerti sottoposti alle circostanze ambientali, materia che reagisce ad un urto nel momento in cui si scontra con ciò che è altro da sé. Ciò non rappresenta evidentemente la nostra esperienza quotidiana; il freddo che viviamo è piuttosto un “freddo soggettivo” (*samusa* 寒さ), intenzionale, un “avere freddo”<sup>121</sup>:

Il “sentire” di “Sentiamo freddo” non è un “punto” a partire dal quale si stabilisce la relazione con il freddo atmosferico; anche solo dicendo “Sentiamo...” siamo già all'interno di una relazione, ed è *all'interno* di questa relazione che viene scoperto per la prima volta il freddo. L'intenzionalità è una struttura relazionale.<sup>122</sup>

Tale “scoperta” è provvista di un forte valore etico in quanto consiste in un ritrovare noi stessi nell'Altro, nel riconoscere il nostro essere sociale-individuale come *aidagara*; a sottolineare la natura interrelazionale dell'esperienza climatica, Watsuji ci ricorda come il

---

119 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 39.

120 *Ibidem*.

121 Cfr. *Ibidem*, nota 2, p. 44.

122 *Ibidem*, p. 45. Watsuji parla del clima che abitiamo utilizzando anche il termine *kibun* 気分, che indica sia l'“atmosfera” di un ambiente, sia l'“umore” di un individuo, ovvero significa cogliere una parte del *ki* 氣, l'energia vitale o respiro cosmico che permea l'universo e tutte le sue creature, mettendole quindi in relazione. Su questo, cfr. *Ibidem*, nota 13, p. 57.

nostro “abitare il freddo” sia un’esperienza che ci pone fuori di noi, un “essere nel mondo” in cui veniamo svelati a noi stessi come parte del freddo che viviamo; ma ancora più importante, tale relazione non è limitata ad un’esperienza intenzionale singolare, bensì *comunitaria* in cui tutti i viventi in un determinato clima sperimentano la stessa sensazione del freddo e si adoperano continuamente, *nel tempo*, per far fronte a tale condizione attraverso specifici strumenti (vestiti, cibo, abitazioni), formando la consapevolezza di una comune quotidianità che permette la condivisione di una *cultura*, modellata dall’interconnessione storico-climatica di uno spazio umano;

Le varie forme di unione e cooperazione elaborate dall’essere umano sono sistemi che si evolvono internamente, con un certo ordine. Non vanno pensati come strutture sociali fisse, sono sistemi attivi e in movimento. Sono la realizzazione di un’attività negativa. È così che acquisisce la sua forma ciò che chiamiamo storia. È proprio qui che la struttura spaziale-temporale dell’esistenza umana si manifesta come storicità e climaticità. Il carattere contemporaneamente comune e distinto di tempo e spazio è la base del carattere contemporaneamente comune e distinto di storia e clima.<sup>123</sup>

Ogni territorio assume dunque la qualità di uno spazio dinamico, un’*ecumene* intesa come relazione tra umanità e Terra<sup>124</sup>, in mutua trasformazione; si parla di *Fūdosei* 風土性, un *milieu* o uno “spazio mediale”<sup>125</sup> dalla cui interazione interna costante emerge l’identità di un luogo<sup>126</sup>, incarnata dal carattere di un popolo. Da qui ha origine l’indagine che porta Watsuji a definire tre tipologie climatiche, nonché tre caratteri umani plasmatisi nel corso della storia. Il tipo desertico, caratteristico in particolare del Medio Oriente, dell’Africa e dell’Asia Centrale; il pascolo, tipico del continente europeo e il clima monsonico che interessa l’Asia Orientale e il Pacifico, zone contraddistinte da un alto tasso d’umidità. Se il clima desertico<sup>127</sup> si distingue per un’assenza di vita che spinge l’uomo ad un rapporto conflittuale con il proprio spazio, determinandone il sentire bellicoso dovuto allo sforzo giornaliero per sopravvivere ad una natura avara di risorse, lo sviluppo più interessante ai fini della presente trattazione emerge da un’analisi del clima monsonico nel peculiare contesto nipponico e, in parte, da un suo confronto con il pascolo, di cui Watsuji è stato

---

123 *Ibidem*, p. 52.

124 Cfr. A. Berque, *L’écoumène: Mesure Terrestre de l’Homme, Mesure Humaine de La Terre: Pour Une Problématique Du Monde Ambient*, in “L’Espace Géographique”, vol. 22, no. 4, 1993, pp. 299-305.

125 Cfr. A. Berque, *Offspring of Watsuji’s Theory of Milieu (Fūdo)*, in “GeoJournal”, vol. 60, no. 4, 2004, pp. 389-396. Berque conia i termini *médiance*, per esprimere con efficacia la natura dinamica del rapporto soggetto-oggetto nel *milieu*, e *mésologie*, riferito allo studio del *milieu*.

126 Cfr. A. Berque, *Milieu et Identité Humaine/Milieu and Human Identity*, in “Annales de Géographie”, vol. 113, no. 638-639, 2004, pp. 385-399.

127 È importante notare come il termine “desertico” non venga inteso da Watsuji come “oggetto”, ossia nel senso fisico-naturale di “deserto di sabbia”, ma come aridità, secchezza e quindi come un modello d’esistenza in cui l’uomo desertico ritrova il proprio carattere, espresso ad esempio dalla mancanza d’acqua, quindi dalla sete che rafforza la volontà di sopravvivenza, manifestata tramite la lotta violenta.

testimone nel proprio viaggio in Europa<sup>128</sup>. In particolare, il filosofo pone enfasi sul rapporto tra secchezza e umidità nella comparazione tra aree mediterranea e giapponese; la sua prima impressione del mar Mediterraneo è quella di un “mare secco”, povero di vita e storicamente utilizzato soprattutto come via di comunicazione; un mare circondato a sud da zone aride e a nord da catene montuose, condizioni che non permettono al mare di esercitare abbastanza influenza per rendere l’aria eccessivamente umida<sup>129</sup>. Il clima pascolare si caratterizza così come un incontro equilibrato tra secco e umido, il quale si traduce in temperature miti che secondo Watsuji hanno favorito una relazione pacifica tra uomo e natura, ed il prosperare di culture intellettuali dell’osservazione e della tecnica, come quelle romana ed ellenica<sup>130</sup>.

Molto diversa si presenta, invece, l’esperienza climatica nel paese natale di Watsuji, caso peculiare all’interno della stessa area asiatico-pacifica, dove la violenza improvvisa dei monsoni alternata ai normali cicli stagionali, l’alto tasso d’umidità e l’estrema varietà meteorologica tra zone settentrionali e meridionali, danno vita ad una struttura climatica dialettica che induce l’uomo ad una *rassegnazione* nei confronti della natura, una contemporanea accettazione dell’aspetto vivificante delle precipitazioni e del loro aspetto distruttivo. Tale approccio porta ad un riconoscimento della natura come qualcosa di profondamente vitale, dinamico, mutevole, nonché impermanente nel suo carattere polare di donazione-privazione. Nell’umano giapponese, perciò, vengono favorite le qualità dell’indefinito, dell’incompleto, dell’imprevedibile, dove l’incorporazione della fluidità del clima promuove un temperamento incline alla tensione relazionale:

[La rassegna giapponese] non è la rinuncia semplicemente *non combattiva* della zona tropicale, e nemmeno la forza paziente e *flemmatica* delle zone fredde: questa è una *rassegnazione che sopporta con impeto, e che pur nel suo essere rinuncia (akirame) muta attraverso la sua resistenza*. [...] L’umanità giapponese quindi non ha cercato né di *conquistare* la natura, né ha accettato di *sottomettersi* ad essa, e all’interno di un senso di opposizione combattiva è arrivata invece ad una *rinuncia* mutevole.<sup>131</sup>

Questo sorta di “doppio carattere” intriso di vitalità, si traduce non a caso in forme di comportamento che sono parte del sentire storico giapponese e che ne hanno costruito la mitologia, quali l’irruenza passionale – tanto potente quanto evanescente –, o il contegno risoluto nel sacrificio del singolo in favore della comunità<sup>132</sup>; le stesse pratiche artistiche zen risentono di un gusto per l’imperfezione, dove la compiutezza è sentita come una

---

128 Cfr. T. Watsuji, *Pellegrinaggio alle antiche chiese d’Italia*, cit.

129 Cfr. T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., pp. 108-109.

130 Cfr. O. Frattolillo, *Watsuji Tetsurō e l’etica dell’inter-essere*, cit., pp. 60-61.

131 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 178.

132 Su questi due esempi, vedi I. Morris, *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*, Kurodahan Press 2013; M. Pinguet, *La morte volontaria in Giappone*, trad. it., Luni, Milano 2018.

restrizione alla crescita spirituale, mentre è la persistenza del flusso a conferire quella qualità emozionale che nell'arte si traduce in un *suggerimento* che invita al *dialogo*, e non nei termini di una mera esibizione. Se la mitezza del clima pascolare favorisce una relazione distesa tra uomo e natura, e l'asprezza del clima desertico impone invece un rapporto di antagonismo, la tensione dinamica insita nell'uomo monsonico/giapponese ritrova in sé caratteristiche comuni che incoraggiano l'ambiguità del sentire, in un continuo moto tra sforzo e distensione. All'interno di tale logica gli spazi di relazione sono fluidi, mai risolutivi, a partire dai comuni rapporti sociali tra l'individuo e l'Altro, tra uomo e donna, tra genitore e figlio, che a sua volta generano rapporti inter-familiari più profondi dai quali gli stessi componenti del nucleo sono generati, in quanto "è all'interno della totalità della famiglia che alla persona vengono assegnati per la prima volta i suoi ruoli di coniuge, genitore o figlio, uomo e donna"<sup>133</sup>. Tale carattere interdipendente del vivere nipponico può essere espresso nella sua concretezza quotidiana dal termine *ma* 間<sup>134</sup>, un intervallo, un "tra" o un vuoto, che non a caso condivide il *kanji* di *aida* 間, e che, riferito alla casa tradizionale giapponese, assegna un ritmo spazio-temporale agli interni frammentandone la struttura e mettendo in relazione gli ambienti, nonché le persone:

I giapponesi colgono la "casa" (家 *ie*), in quanto fenomeno massimamente quotidiano, come "dentro" (うち *uchi*). Il mondo e la società al di fuori di essa sono "l'esterno". In questo modo, "dentro" la casa *la separazione tra gli individui viene meno*. [...] Nessuna delle stanze interne è separata dalle altre da una chiusura o da una serratura che rappresenti una volontà di separazione. In pratica la distinzione tra le singole stanze viene meno. Anche se le si separa con *fusuma* e *shōji* [pannelli scorrevoli], questa divisione è possibile solamente attraverso una *fiducia reciproca*: quello che essi esprimono è proprio il ritegno che porta a non aprirli. [...] Il fatto che queste separazioni siano necessarie persino all'interno di questa unione totale, esprime d'altronde quel *forte carattere emotivo* che essa contiene al suo interno.<sup>135</sup>

Da questo caso emblematico si può quindi notare come la struttura della casa in quanto dimora fisica incarni una modalità d'esistenza, un luogo di scambio interpersonale riflesso nella materia dell'ambiente, da cui emerge la natura *etico-estetica* dell'esperienza abitativa; tale incorporazione reciproca circoscrive un carattere comune, una comunità nella comunità, dove gli spazi si costituiscono e comunicano attraverso *vuoti*, mancanze, spazi tra gli spazi, appunto, che forgiavano una quotidianità relazionale. La casa si pone qui come un luogo dialettico, una stratificazione di senso in cui il singolo a tratti sussiste come ente autonomo, per poi venir meno in favore del gruppo, il quale delimita un ulteriore confine

133 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., p. 184.

134 Sul concetto di *ma*, vedi K. Seike, *Il ruolo di ma nelle abitazioni giapponesi*, in L. Galliano (a cura di), *Ma. La sensibilità estetica giapponese*, Edizioni Angolo Manzoni, Torino 2004; R. B. Pilgrim, *Intervals ('Ma') in Space and Time: Foundations for a Religious-Aesthetic Paradigm in Japan*, in "History of Religions", vol. 25, no. 3, 1986, pp. 255-277.

135 T. Watsuji, *Vento e Terra*, cit., pp. 189-190.

con l'esterno senza escluderlo definitivamente, in quanto il ritorno al "fuori" della società è condizione necessaria per la sussistenza del "dentro" della famiglia. L'esperienza del carattere monsonico/giapponese sembra mettere in luce l'assenza di una prospettiva statica e uniforme, incarnando invece una sovrapposizione dei possibili aspetti del reale, dove i livelli non sono fissati, ma sono piuttosto una patina, un velo, una *aletheia* che riconosce l'impossibilità di cessare il movimento<sup>136</sup>.

Seguendo la logica intenzionale che conduce il pensiero di Watsuji, si può allora concludere riflettendo sul rapporto che intercorre tra l'esperienza climatica giapponese e la prospettiva buddhista; se è proprio nel paese del Sol Levante che la dottrina trova impareggiabili opportunità di approfondimento e trasformazione, lo si deve forse a quell'attrito creativo in cui il buddhismo e il carattere giapponese si riconoscono a vicenda, e in cui la stessa filosofia di Watsuji può stagliarsi istintivamente. All'interno di uno spazio di co-generazione in cui il movimento interdipendente riprende e rigenera i singoli elementi del Tutto, la *soglia* si muove intensificando e affievolendo la propria presenza, ricordando la natura impermanente e insostanziale dell'esistenza, separando e ricongiungendo materiale e immateriale, singolo e società, uomo e ambiente, sullo sfondo comune del *vuoto* come fonte originaria; la quotidianità è la *via* in cui tutto passa e tutto esiste simultaneamente, è un momento di separazione e di ritorno senza sosta che non contempla esistenze autonome e dove una frattura contiene già la possibilità di una ricomposizione. Secondo tali premesse, l'esperienza climatica giapponese può fungere da esempio per intraprendere un originale percorso di orientamento tra i diversi modi d'esistenza, che ritrovi in una logica di scambio il proprio senso autentico e dove, grazie a questo scambio, una rinnovata scoperta di sé possa venire dal riconoscimento di una propria mancanza rispetto all'alterità, ovvero un *aperto* che suggerisce un'integrazione.

---

136 Qui va ricordato il fondamentale concetto etico-estetico di *kire-tsusuki* 切れ・つづき (dis/continuità); per approfondimenti, vedi R. Ōhashi, *Kire: Il bello in Giappone*, Mimesis, Milano-Udine 2017.



## CONCLUSIONE

In questa tesi si è cercato fondamentalmente di tracciare un cammino, o almeno di introdurlo, attraverso alcuni dei principali sviluppi a cui il buddhismo è stato soggetto, e che il buddhismo ha determinato, dal momento del suo arrivo in Giappone fino all'epoca contemporanea. La potenziale vastità dell'argomento non ha reso possibile trattare le altre tradizioni di pensiero che hanno plasmato la cultura giapponese, tra cui shintoismo, confucianesimo e taoismo, alle quali si è soltanto accennato; se da un lato, dunque, in questa sede non è possibile avanzare pretese di completezza, si è tentato però di mettere in luce una connessione storico-spaziale del pensiero, ossia il modo in cui la filosofia di un autore nipponico del XX secolo come Watsuji Tetsurō – il quale non dichiara mai un'appartenenza del proprio pensiero al filone buddhista – abbia ugualmente risentito profondamente dell'influsso della dottrina, mostrando come questa sia radicalmente connaturata al sentire della cultura giapponese. Nel primo capitolo mi sono proposto di fornire alcuni strumenti per poter attraversare questa trattazione con il necessario supporto di una base teoretica buddhista. I principi tradizionali, come si è visto, sono stati sottoposti ad un mutamento storico tanto dinamico, quanto spontaneo, ma proprio questa continua evoluzione ha fornito l'opportunità di proseguire, reinventandolo, un percorso verso la modernità. Alcuni concetti capitali – come quelli di impermanenza, insostanzialità, coproduzione condizionata, illuminazione, vuoto –, però, si conservano nel viaggio verso Oriente; la base su cui si articola la costruzione dell'edificio buddhista consiste sempre nella consapevolezza della natura aleatoria dell'esistenza, *dukkha*, da cui può avere inizio un percorso di liberazione che porta al risveglio. Nel corso del tempo la dottrina si apre a speculazioni sempre più intense grazie alla corrente Mahāyāna, che diventa preminente soprattutto nell'Asia Orientale e che genera scuole ed insegnamenti originali in ambito cinese, e di conseguenza in Giappone in virtù dell'intensa comunicazione tra i due paesi tra I e VI secolo d.C. Si è voluto poi descrivere il fondamentale ruolo di “filtro” svolto dalle prime scuole nate sul suolo nipponico nel VI secolo, periodo di prima integrazione e ricerca di equilibrio tra i precetti continentali e la sensibilità autoctona già formata dal credo shintoista. Questa miscelazione porta alla genesi progressiva di un pensiero giapponese “autosufficiente”, che compie un ulteriore passo in avanti nel periodo successivo, l'epoca Heian, quando la scuola Tendai si allontana dalle prospettive

precedenti che hanno raggiunto ormai un punto morto; guida della scuola è il monaco Saichō, che sulle orme del proprio maestro cinese Zhiyi, recupera alcune nozioni centrali della tradizione per avvicinare la popolazione comune e permetterle di intraprendere un percorso di liberazione, sostenendo la presenza della natura di Buddha in ogni persona. L'insegnamento stesso viene inteso come un cammino che segue gradi di progressiva difficoltà, adatto alla comprensione di tutti; tale cammino è però soltanto un "mezzo utile" che deve servire a raggiungere il vuoto tramite l'attraversamento del mondo relativo, per scoprire infine la natura dinamica dell'esistenza dove forme e vuoto sono comprese nella loro originaria interdipendenza, ovvero l'illuminazione, quando il mezzo va abbandonato. La vacuità funge dunque da sfondo per un movimento impermanente e insostanziale nel quale tutte le cose esistono in un rapporto reciproco inesauribile. È in tale logica che può allora emergere la figura del Bodhisattva, un uomo illuminato che non interrompe il proprio cammino una volta giunto al risveglio, ma torna tra gli uomini per aiutarli a compiere il suo stesso cammino; attraverso questa figura si è voluto introdurre la centralità dell'elemento etico della trattazione, tramite il punto di vista buddhista che non prevede nozioni fisse per quanto riguarda il bene e il male, ma pone invece in relazione dinamica i due concetti, identificandoli come un'illusione da trascendere tramite la pratica che permette una presa di consapevolezza del mutamento incessante del Tutto. Se tutte le cose sono interconnesse, lo sono anche gli uomini che attendono soltanto di diventarne coscienti, di risvegliarsi alla propria natura interrelazionale.

Nel secondo capitolo si è proseguito lungo la strada tracciata in terra giapponese giungendo al periodo Kamakura, quando prende il sopravvento lo zen, un ramo meno ortodosso della dottrina profondamente influenzato dal pensiero taoista. Si è qui discusso il tema centrale della Via, che riprende il percorso di liberazione buddhista associando la meditazione alla pratica artistica, scoprendo un accesso al risveglio tramite la ripetizione del gesto, un ritorno alla spontaneità della natura. Grazie alla figura del monaco Dōgen, poi, la meditazione si distacca definitivamente dalla concezione di "mezzo utile", e viene invece identificata con la stessa illuminazione, la quale consiste in un abbandono totale del pensiero. Ancora una volta ci si trova di fronte ad una riflessione sull'impermanenza e sull'insostanzialità: lasciar cadere la mente significa riunirsi con il Tutto, il quale non è altro che un movimento costante che miscela e separa gli elementi tra loro, che trasforma la sostanza in un rapporto.

Nell'ultimo e più importante capitolo, è stato introdotto il pensiero di Watsuji Tetsurō tramite le sue due opere più significative: *Fūdo* 風土 e *Rinrigaku* 倫理学. A partire dal suo viaggio in Europa del 1927, si è mostrato come il filosofo abbia sviluppato un'originale critica al pensiero di Martin Heidegger, in particolare nei confronti della preminenza

dell'elemento temporale in *Sein und Zeit*, a discapito dello spazio e di come ciò impedisca di distaccarsi da una prospettiva tradizionalmente occidentale del soggetto inteso come ente autonomo e centrale, la cui vita si dispiega nell'arco temporale lineare che va dalla propria nascita alla propria morte, senza tener conto della relazione che egli intrattiene con l'ambiente circostante, la società. Questa relazione, dice però Watsuji, non è affatto un rapporto tra enti isolati e posti di fronte l'un altro, ma l'esistenza stessa di ogni singolo individuo è possibile precisamente grazie all'esistenza dell'Altro. Si è visto come Watsuji chiarisca la propria visione tramite due termini fondamentali: *ningen sonzai* 人間存在 e *aidagara* 間柄; entrambi designano l'esistenza come uno spazio relazionale intenzionale, in cui il *noi* è prerogativa fondante dell'io. L'etica di Watsuji si articola dunque all'interno di una dinamica spazio-temporale, in una struttura di negazione biunivoca in cui singolo e società, negandosi, si realizzano e si elevano, emergendo ogni volta ad una nuova prospettiva condivisa. A questo punto si sono potute individuare alcune affinità decisive tra il buddhismo e la filosofia di Watsuji, tramite i concetti di impermanenza e insostanzialità che caratterizzano sia la logica relazionale di Watsuji, sia la Via pensata da Dōgen, dove il punto centrale risiede nell'abbandonare la pretesa di autonomia e sostanzialità del singolo, e dove la verità si dà come uno sfondo vacuo relazionale, in cui si annulla la dicotomia tra materia e vuoto. Servendosi poi di una parabola di tradizione Chan, è stato inoltre rintracciato un parallelo con la figura del Bodhisattva, il cui movimento di ritorno contiene il fulcro etico dell'illuminazione.

In conclusione, si è esaminata la teoria climatica di Watsuji contenuta in *Vento e Terra*, nella quale il filosofo applica la medesima prospettiva interrelazionale al rapporto tra clima e uomo. Qui Watsuji vuole dimostrare l'influenza storico-climatica che “determina” l'esistenza delle società, una determinazione che va intesa come circoscrizione, come un avvolgere l'umanità all'interno di una dimensione spazio-temporale in cui i popoli ritrovano il proprio carattere nelle loro modalità d'esistenza, ovvero nelle loro abitudini e comportamenti. È fondamentale notare come la relazione clima-uomo non sia da intendere nei termini di una connessione scientifica, tra oggetti naturali, ma come ancora una volta venga adottata una prospettiva intenzionale in cui l'uomo non incontra il clima che abita come un qualcosa di esterno e separato, ma ne è invece la stessa espressione tramite la propria esistenza. Vengono poi analizzati i tre tipi climatici individuati da Watsuji, concentrandosi in particolare su quello monsonico nel peculiare caso giapponese, che sembra contenere dinamicamente aspetti del pascolo e del clima desertico. L'irruenza alternata alla mitezza delle condizioni atmosferiche nel paese di Watsuji si traducono in un carattere ambiguo del popolo che ne esprime la doppia natura, violenta e pacata, tramite un atteggiamento di rinuncia mutevole, una rassegnazione ai contemporanei aspetti positivi e

negativi del clima giapponese. Ciò favorisce le qualità dell'indefinito e del misterioso nell'uomo nipponico e che non possono portare a prospettive fisse, statiche, ma che favoriscono invece la continuazione del movimento, della ricerca, nonché della relazione. Questo viene espresso fisicamente, ad esempio, nella casa tradizionale giapponese, la cui struttura gioca perennemente sulla soglia, dove le aperture e le chiusure non sono mai definitive. Si sono ritrovati anche qui punti di convergenza con la dottrina buddhista, ma ancora di più si è forse trovato un motivo centrale del successo ottenuto dal buddhismo in Giappone proprio nell'aspetto climatico, che rende il carattere nipponico favorevole ad un'integrazione dei precetti della tradizione: un'affinità tra impermanenza, insostanzialità e indeterminatezza del sentire; da questo punto di vista, si potrebbe allora affermare che il rapporto tra buddhismo e pensiero giapponese non sia avvenuto in un sistema di causa-effetto, ma in uno spazio-tempo interrelazionale intenzionale di riconoscimento, incarnazione e trasformazione reciproci. In questo frangente sono state poste in risalto le risorse di un movimento di soglia riguardo alle relazioni globali tra popoli, suggerendo come l'esempio giapponese possa fornire un utile spunto di riflessione sul profondo bisogno di una pratica di mutuo scambio, non solo auspicabile, ma necessaria alla sopravvivenza e alla crescita delle culture, o dei diversi modi d'esistenza. Si vuole allora concludere insistendo su questo punto e proponendo un'interpretazione del percorso concettuale effettuato come luogo di partenza per una meditazione sulla natura relazionale del vivere, perseverando nella ricerca di un confronto con l'alterità come opportunità imprescindibile per l'evoluzione dell'io, facendo risaltare la tensione tra gli *scarti*, piuttosto che la vicendevole esclusione tra le differenze<sup>137</sup>. Il significato di una riflessione con l'Altro deve quindi includere un ragionamento sul concetto di *identità*, quale messa in discussione dell'immobilità del nostro punto di vista – come dimostrato dall'esperienza di viaggio di Watsuji – da cui deve necessariamente maturare una pratica del *dialogo*, che non vuole avere come obiettivo una omologazione culturale, ma un lavoro infinito di esegesi insieme all'Altro che consenta il riconoscimento delle *risorse* insite nella sua prospettiva, come ricorda Jullien:

*Dia* in, greco, esprime al tempo stesso lo scarto e l'attraversamento. Un *dia*-logo è tanto più fecondo, come sapevano già i Greci, quanto maggiore è lo scarto in gioco. [...] Ma *dia* esprime anche il cammino che attraversa, supera uno spazio, quello stesso spazio che può offrire resistenza. Un *dia*-logo non è immediato, prende del tempo: un dialogo è un *avanzare lentamente*. [...] La traduzione [...] è un modo semplice e probante di mettere in pratica il *dia*-logo. Lascia infatti emergere le difficoltà, il carattere non definitivo, sempre *in fieri* e mai compiuto; ma permette anche di vedere ciò che il dialogo ha di effettivo: un comune della comprensione si elabora nel suo *tra* e vi si dispiega.<sup>138</sup>

137 Cfr. F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018, pp. 28-36.

138 *Ibidem*, pp. 79-84.

## BIBLIOGRAFIA

### *Saggi di Watsuji Tetsurō*

Watsuji, T., *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku. Ethics in Japan*, (trad. di R. E. Carter e S. Yamamoto), State University of New York Press, Albany 1996

Watsuji, T., *Pellegrinaggio alle antiche chiese d'Italia*, trad. it., L'Epos, Palermo 2005

Watsuji, T., *Vento e Terra. Uno studio dell'umano*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine 2014

Watsuji, T., *Il monaco Dōgen*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine 2016

### *Saggi sul buddhismo*

Arnold, D., *Nāgārjuna's "Middle Way": A Non-Eliminative Understanding of Selflessness*, in "Revue Internationale de Philosophie", vol. 64, no. 253 (3), 2010, pp. 367-395

Chan, W., *Transformation of Buddhism in China*, in "Philosophy East and West", vol. 7, no. 3/4, 1957, pp. 107-116

Conze, E., *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante. Il sutra del cuore*, trad. it., Ubaldini, Roma 1976

Garfield, J. L., *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nāgārjuna Start with Causation?*, in "Philosophy East and West", vol. 44, no. 2, 1994, pp. 219-250

Gombrich, R., *Il pensiero del Buddha*, trad. it., Adelphi, Milano 2012

Magno, E., *Nagarjuna. Logica, dialettica, soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012

Pasqualotto, G., *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008

Rahula, W., *L'insegnamento del Buddha*, trad. it., Adelphi, Milano 2019

Rupp, G., *The Relationship between Nirvāna and Samsāra: An Essay on the Evolution of Buddhist Ethics*, in “Philosophy East and West”, vol. 21, no. 1, 1971, pp. 55-67

Talamo, V. (a cura di), *Canone buddhistico*, Bollati Boringhieri, Torino 2019

Tripathi, C. L., *The Nature of “Reality” in Yogācāra Buddhism*, in “East and West”, vol. 19, no. 3/4, 1969, pp. 474-494

Ueda, S., et al., *Emptiness and Fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism*, in “The Eastern Buddhist”, vol. 15, no. 1, 1982, pp. 9-37

Wangmo, Dr. K., *Middle Path and Universal Responsibility – A Buddhist Perspective*, in “The Tibet Journal”, vol. 36, no. 4, 2011, pp. 3-17

Wayman, A., *Buddhist Dependent Origination*, in “History of Religions”, vol. 10, no. 3, 1971, pp. 185-203

Williams, P., *Il Buddhismo Mahāyāna. La sapienza e la compassione*, trad. it, Ubaldini, Roma 1990

#### *Saggi sullo zen e sul pensiero giapponese*

Abe, M., *Dōgen on Buddha Nature*, in “The Eastern Buddhist”, vol. 4, no. 1, 1971, pp. 28-71

Asai, E., Stone, J. I., *The “Lotus Sutra” as the Core of Japanese Buddhism: Shifts in Representations of Its Fundamental Principle*, in “Japanese Journal of Religious Studies”, vol. 41, no. 1, pp. 45-64

Autore, M. (a cura di), *Le dieci icone del bue*, Erga, Genova 1991

Berque, A., *The Question of Space: From Heidegger to Watsuji*, in “Ecumene”, vol. 3, no. 4, 1996, pp. 373-383

Berque, A., *Offspring of Watsuji’s Theory of Milieu (Fūdo)*, in “GeoJournal”, vol. 60, no. 4, 2004, pp. 389-396

Berque, A., *Milieu et Identité Humaine/Milieu and Human Identity*, in “Annales de Géographie”, vol. 113, no. 638-639, 2004, pp. 385-399

- Bose, K. S., *The Theoretical Foundations of Zen Buddhism*, in “The Eastern Buddhist”, vol. 29, no. 1, 1996, pp. 85-98
- Breen, J., Teeuwen, M., *Lo shinto. Una nuova storia*, trad. it., Ubaldini, Roma 2014
- Deshimaru, T., *Lo Zen passo per passo. La pratica dello Zen. Testi sacri dello Zen*. trad. it., Ubaldini, Roma 1981
- Dilworth, D., *Watsuji Tetsurō (1889-1960): Cultural Phenomenologist and Ethician*, in “Philosophy East and West”, vol. 24, no. 1, 1974, pp. 3-22
- Dōgen, *Shōbōgenzō. L’occhio e il Tesoro della Vera Legge*, I-II, trad. it., Editrice Pisani, Frosinone 2006
- Frattoilillo, O., *Watsuji Tetsurō e l’etica dell’inter-essere. La costruzione di una relazionalità intersoggettiva*, Mimesis, Milano-Udine 2013
- Galliano, L. (a cura di), *Ma. La sensibilità estetica giapponese*, Edizioni Angelo Manzoni, Torino 2004
- Ghilardi, M., *Arte e pensiero in Giappone. Corpo, immagine, gesto*, Mimesis, Milano-Udine 2011
- Groner, P., Stone, J. I., *Editors’ introduction: The “Lotus Sutra” in Japan*, in “Japanese Journal of Religion Studies”, vol. 41, no. 1, 2014, pp. 1-23
- Hazama, J., *The Characteristics of Japanese Tendai*, “Japanese Journal of Religious Studies”, vol. 14, no. 2/3, 1987, pp. 101-112
- Heine, S., *Kōans in the Dōgen Tradition: How and Why Dōgen Does What He Does with Kōans*, in “Philosophy East and West”, vol. 54, no. 1, 2004, pp. 1-19
- Heisig, J. W. (a cura di), et al., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai’i Press, 2011, pp. 92-97
- Ingram, P. O., *The Zen Critique of Pure Land Buddhism*, in “Journal of the American Academy of Religion”, vol. 41, no. 2, 1973, pp. 184-200
- King, W. L., *Lo zen e la via della spada. La formazione psicologica del samurai*, trad. it., Ubaldini, Roma 2000

Kishimoto, H., *Mahāyāna Buddhism and Japanese Thought*, in “Philosophy East and West”, vol. 21, no. 1, 1971, pp. 55-67

Lafleur, W. R., *Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō*, in “Religious Studies”, vol. 14, no. 2, 1978, pp. 237-250

Ōhashi, R., *Kire: Il bello in Giappone*, Mimesis, Milano-Udine 2017

Pilgrim, R. B., *Intervals (‘Ma’) in Space and Time: Foundations for a Religious-Aesthetic Paradigm in Japan*, in “History of Religions”, vol. 25, no. 3, 1986, pp. 255-277

Raveri, M., *Itinerari nel sacro. L’esperienza religiosa giapponese*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2006

Raveri, M., *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino 2014

Ricca, L., *La tradizione estetica giapponese. Sulla natura della bellezza*, Carocci, Roma 2015

Sevilla, A. L., *The Buddhist Roots of Watsuji Tetsurō’s Ethics of Emptiness*, in “The Journal of Religious Ethics”, vol. 44, no. 4, 2016, pp. 606–635

Shaner, E., *The Bodymind Experience in Dōgen’s “Shōbōgenzō”: A Phenomenological Perspective*, in “Philosophy East and West”, vol. 35, no. 1, 1985, pp. 17-35

Shields, J. M., *The Art of Aidagara: Ethics, Aesthetics, and the Quest for an Ontology of Social Existence in Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku*, in “Asian Philosophy”, vol. 19, no. 3, pp. 265-283

Suzuki, D. T., *Lo Zen e la cultura giapponese*, trad. it., Adelphi, Milano 2014

Tamura, Y., *Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment*, in “Japanese Journal of Religious Studies”, vol. 14, no. 2/3, 1987, pp. 203-210

Tokitsu, K., *Kata. Forma tecnica e divenire nella cultura giapponese*, trad. it., Luni, Milano 2004

Tollini, A., *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini, Roma 2001



Tollini, A., *Buddha e natura di Buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini, Roma 2004

Tollini, A., *L'ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, Einaudi, Torino 2017

Watsuji, T., Hirano, U., *The Reception of Buddhism in the Suiko Period*, in "The Eastern Buddhist", vol. 5, no. 1, 1972, pp. 47-54

Yuasa, Y., *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*, State University of New York Press, Albany 1987

Yusa, M. (a cura di), et. al., *The Bloomsbury Research Handbook Of: Contemporary Japanese Philosophy*, Bloomsbury Academic, London 2017

### *Altri saggi*

Berque, A., *L'écoumène: Mesure Terrestre de l'Homme, Mesure Humaine de La Terre: Pour Une Problématique Du Monde Ambiant*, in "L'Espace Géographique", vol. 22, no. 4, 1993, pp. 299-305

Cheng, A., *Storia del pensiero cinese*, II, trad. it., Einaudi, Torino 2000

Descartes, R., *Meditazioni metafisiche*, trad. it., Laterza, Bari-Roma 1997

Jullien, F., *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018.

Morris, I., *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*, Kurodahan Press 2013

Pasqualotto, G., *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 1992

Pasqualotto, G., *Yohaku. Forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Esedra, Padova 2001

Pasqualotto, G., *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia 2007

Pinguet, M., *La morte volontaria in Giappone*, trad. it., Luni, Milano 2018

Rossi, D., (a cura di), *Fili di seta. Introduzione al pensiero filosofico e religioso dell'Asia*, Ubaldini, Roma 2018

Schipper, K., *Il corpo taoista. Corpo fisico – corpo sociale*, trad. it., Ubaldini, Roma 1983

### *Immagini*

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:"Looking\\_for\\_the\\_Ox",\\_by\\_Tenshō\\_Shūbun.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._2.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_3.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._3.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_4.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._4.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_5.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._5.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_6.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._6.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_7.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._7.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_8.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._8.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_9.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._9.jpg)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding\\_pictures,\\_No.\\_10.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oxherding_pictures,_No._10.jpg)