



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA
E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN *SCIENZE FILOSOFICHE*

VIVERE IL VUOTO

LA DIMENSIONE FILOSOFICA DELL'ESPERIENZA ZEN

LIVING THE EMPTINESS

THE PHILOSOPHICAL DIMENSION OF ZEN EXPERIENCE

RELATORE: PROF. MARCELLO GHILARDI

LAUREANDO: NICCOLO DEBERNARDI

MATRICOLA: 1243410

ANNO ACCADEMICO 2021/2022

Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno, che alla morte: e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita.

B. Spinoza, *Etica*, IV, 67

“Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται· ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει □ τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno.

1 Corinzi, 2, 14-15

Indice

INTRODUZIONE

Il presente lavoro ha l'obiettivo di esplorare le potenzialità filosofiche ed estetiche di un fenomeno complesso e storicamente amplissimo come il buddhismo Zen. La difficoltà principale di una tale elaborazione è sicuramente quella di scegliere la via con cui avvicinarsi ad una tradizione così eterogenea, ormai millenaria e spesso auto-contraddittoria nella sue esplicitazioni culturali. Si è optato per limitare la discussione ad una serie di temi fondamentali che hanno attraversato la riflessione della filosofia giapponese ed orientale nel lungo corso della sua esistenza, dal Medioevo fino al Novecento: vale a dire, la vacuità, la non-mente e la natura-di-Buddha, come cardini essenziali per comprendere la tradizione filosofica non solo Zen, ma anche buddhista ed estremo-orientale. La presente ricerca non potrà fare a meno di esporre alcune puntualizzazioni storiche e cronologiche e soprattutto, non potrà evitare di ampliare la trattazione anche ad altre correnti e pensatori temporalmente lontani dal periodo su cui si concentra, cioè il medioevo giapponese. Qui è essenziale un chiarimento: proprio per la sua duplice natura di ricerca speculativa ed esperienza religiosa e, anche, per il suo spirito ecumenico e universalista, il buddhismo (come religione filosofica) si è incontrato/scontrato con una grandissima quantità di precedenti tradizioni spirituali dell'estremo Oriente, dall'India, alla Cina, al Tibet, dal misticismo taoista al tantrismo esoterico, utilizzandole e rielaborandole nei modi più diversi. Per quanto elementi di questo tipo esulino dalla ricerca filosofica in senso stretto (il loro statuto scientifico o, se si preferisce, epistemologico non è tra i più solidi) rinunciare alla loro esposizione sarebbe equivalente a mutilare una intera tradizione, come trattare la filosofia greca antica senza rimandi ai misteri orfici o all'esperienza del dionisismo. Per illustrare quindi la inscindibile relazione tra spiritualità "esoterica" e ricerca filosofica nell'estremo Oriente, e mostrare anche come non sia una mera particolarità etnica facilmente

evitabile, si è quindi deciso di proporre alcuni confronti con la tradizione filosofica occidentale. Oltre ad autori accademicamente accettati come Pierre Hadot e Thomas McEllivey (con una sua opera fondamentale, *The Shape of Ancient Thought*,) questo problema ha richiesto l'inclusione (in nota) di un altro autore, alquanto controverso, come Julius Evola: per quanto le sue posizioni filosofiche siano inseribili anche all'interno di uno spiritualismo snaturato e di estrema destra, il suo pionieristico lavoro di filosofia e storia comparata delle religioni si è rivelato inestimabile per il presente lavoro.

Il primo capitolo si concentra sull'introduzione dei temi principali che i seguenti andranno ad elaborare e alla breve presentazione degli autori fondamentali che saranno protagonisti del corso dell'esposizione e di come i problemi proposti arriveranno ad influenzare secoli interi di pensiero e speculazione religiosa nell'ecumene buddhista estremo-orientale.

Il secondo capitolo, il più storicamente incentrato, tratterà della diffusione del buddhismo *Mahayana* in Cina durante l'epoca Tang e la sua evoluzione speculativa a contatto con la tradizione filosofica taoista; il suo influsso sull'evoluzione estetica e poetica del medioevo cinese per poi concentrarsi sull'arrivo in Giappone delle diverse scuole buddhiste e la trasformazione indipendente e innovativa che esse subiranno nell'arcipelago nipponico, tramite l'opera di Kūkai, l'introduzione e la nascita di un nuovo e autoctono buddhismo esoterico.

Il terzo capitolo si occuperà dell'opera filosofica di Dōgen Zenji, probabilmente il più importante esponente del buddhismo Zen nel medioevo giapponese e tra i fondamentali filosofi della storia orientale e non solo. Analizzando e commentando i testi tratti dal suo *opus magnum*, lo *Shōbōgenzō*, come anche da tradizioni che ne ispirarono e la cui lettura da parte dell'autore ne accompagnò la stesura, si cercherà di mostrare il lunghissimo dibattito intorno ai concetti che abbiamo sopra ricordato attraverso una prospettiva radicale e libera di un pensatore autonomo e significativo, la cui opera non ha eguali all'interno della tradizione giapponese e orientale in generale. I seguenti capitoli, dal quarto al sesto, avranno lo scopo invece di mostrare come la spiritualità filosofica e religiosa dello Zen (e dei suoi predecessori taoisti e Chan) abbia influenzato ambiti culturali esterni alla semplice dimensione culturale e rituale, come l'estetica e la produzione artistica – dalla poesia haiku al teatro Nō – nel quarto capitolo; l'etica guerriera e l'insieme eterogeneo delle arti marziali intese anche da un punto di vista realizzativo e spirituale (anche qui saranno necessarie contestualizzazioni storiche e introduzione di differenti protagonisti) nel quinto; e infine come la società e la cultura giapponese nella modernità siano state influenzate e accompagnate dal buddhismo Zen. A partire da questa prospettiva etnocentrica ed orientale si osserverà anche la percezione e la rielaborazione occidentale di questo particolare fenomeno speculativo, nelle sue varie interpretazioni sino-giapponesi. In quest'ultimo capitolo si tenterà inoltre, analizzando alcune parti dell'opera dei filosofi della scuola di Kyoto, di indicare l'importante scambio e il fruttuoso

dialogo che le tradizioni giapponesi ed occidentali hanno avuto l'una sull'altra nel corso del Novecento in particolar modo con riferimento alle ricezioni di tale scuola del misticismo negativo del Cristianesimo, dell'opera di Nietzsche e di Martin Heidegger, che col Giappone e il pensiero orientale ebbe un tardo ma importante coinvolgimento. La parte conclusiva sarà occupata da due appendici: la prima attraverso l'analisi dell'opera poetica di artisti e poeti della Beat Generation come Allen Ginsberg, Gary Snyder e altri tenterà di dimostrare l'influsso insospettabile che la tradizione buddhista ha avuto su problematiche politiche e sociali della controcultura e della rivoluzione giovanile e poetica degli anni Sessanta. La seconda mostrerà l'insospettabile influsso ulteriore che il pensiero di Dōgen e delle tradizioni buddhiste sino-giapponesi hanno avuto e continuano ad avere su ambiti distanti tra loro come l'etica sociale, l'ecologia scientifica e la scienza contemporanea. I punti fondamentali rimarranno, per quanto possibile, i problemi relativi alla vacuità, alla natura-di-Buddha e alla non-mente. Questi concetti, per quanto intrisi di una prospettiva religiosa, offrono un punto di vista unico per introdursi all'interno di una tradizione filosofica particolarmente differente da quella occidentale. Abbandonare l'enfasi sull'ontologia statica, la logica discorsiva e il dualismo presente in molte tradizioni europee (ma in generale mediterranee e cristiano-giudaiche) per invece concentrarsi su un'ontologia del divenire, del relativismo e dell'unificazione di soggetto e oggetto è sicuramente un esercizio importante per ogni studioso di filosofia. Inoltre, credo, in una dimensione mondiale sempre più globalizzata, portare avanti un dialogo filosofico e religioso senza nascondere le importanti differenze e conflitti presenti tra diverse tradizioni permette una comprensione più esatta della dimensione filosofica di un ecumene complessiva di pensiero, impedendo di cadere sia in un etnocentrismo fanatico che in una volgarizzazione banale. La lezione in divenire dello Zen insegna anche questo, a non aggrapparsi e a non ignorare. Oggi, giorno dopo giorno, le problematiche messe in luce dal buddhismo sino-giapponese continuano ad avere una fondamentale importanza nel mondo che viviamo o meglio, nel mondo che siamo, la cui sfida, filosofica oltre che politica è appunto quella di trovare un equilibrio tra un ipertrofico senso materialista e scienziato dell'Io e la correlazione con la molteplicità degli enti naturali con cui sempre più la civiltà occidentale si rende conto di essere legata a doppio filo. Indubbiamente, le molteplici dottrine del buddhismo – Zen e non solo – portano una peculiare e profonda prospettiva filosofica all'interno di un ambito oggi considerato prettamente scientifico nelle sue più diverse applicazioni socio-politiche. Se oggi, il problema tra i più cogenti della filosofia come disciplina e pratica di vita è quello di rendersi all'altezza di una prospettiva globale e internazionale di comprensione e rielaborazione di differenti tradizioni e problematiche, il confrontarsi con un paradigma così diverso come quello del pensiero orientale, religioso o filosofico che sia, indubbiamente dovrebbe portare ad una revisione del pensiero ontologico tradizionale dell'Occidente e, in questo, il pensiero speculativo buddhista e in particolar modo Zen e

ancora più strettamente la teoresi di Dōgen, non possono che offrire una revisione radicale e potente dei cardini della visione occidentale, in tutti i suoi pregi come nei suoi difetti precipui e ormai intrinsecamente radicati. Questa trattazione vorrebbe inserirsi in questo movimento dialogico che, oggi come non mai, è fondamentale non solo per la ricerca teoretica e filologica ma anche e soprattutto per una visione comprensiva e totalizzante dell'ecumene del pensiero mondiale. Le appendici conclusive, che a tratti potranno sembrare eterogenee e dispersive, tentano proprio di mostrare l'importanza a mio avviso fondamentale di una ricerca filosofica e religiosa che non abbia timore a confrontarsi con tradizioni anche apparentemente arcaiche o primitive. La religiosità orientale analizzata nelle ultime pagine, in tutte le sue diverse sfaccettature, presenta un ottimo strumento per scardinare il dualismo meccanicista e lo scientismo materialista del pensiero occidentale ormai globalizzato e indicare una via d'uscita dagli artigli del dominio sul mondo.

CAPITOLO I

IL VUOTO COMPLESSO

Le origini del Chan e il problema della vacuità.

L'apparire del pensiero e della cultura buddhista in Cina ebbe l'impatto, a detta delle principali agiografie del suo principale e primo rappresentante, di una crisi epistemologica senza precedenti. Nella *Raccolta della Roccia Blu*¹ miscellanea di casi e dialoghi dell'XI secolo dopo Cristo, e una delle fonti più importanti sul primo buddhismo cinese troviamo la trascrizione di un incontro: benché indubbiamente avvolto già dagli stilemi del mito, questo presenta un personaggio la cui radicalità diverrà costitutiva dell'intera esperienza religiosa e filosofica del Chan prima e dello Zen poi: Bodhidharma. Questo maestro arrivò in Cina nel VI secolo e sostenne con uno dei sovrani del tempo² un colloquio destinato ad essere estremamente proficuo per tutta la tradizione successiva del pensiero cinese.³ Lo scambio procede così, secondo la tradizione appena ricordata:

“L'imperatore Wu di Liang chiese al grande maestro Bodhidharma “ Qual è il significato supremo delle sante verità?” Bodhidharma disse “Vuote, senza santità”. L'imperatore disse “Chi mi sta di fronte?”. Bodhidharma rispose “Non lo so” l'imperatore non capì.' In seguito Bodhidharma attraversò il fiume Yangtse e venne nel regno di Wei.' Più tardi l'imperatore ne parlò al maestro Chih e gli chiese cosa ne pensava. Il maestro Chih chiese: Vostra maestà sa chi è quell'uomo?’, L'imperatore disse: "Non lo so", Il maestro Chih disse: "È il Mahasattva Avalokitesvara, che trasmette il Sigillo della Mente del Buddha". L'imperatore fu dispiaciuto, e volle mandare un emissario per invitare (Bodhidharma a tornare)." Il maestro Chih gli disse: Maestro, non dite che manderete qualcuno per andarlo a cercare. Anche se tutti nell'intero paese andassero in cerca di lui non tornerebbe”.⁴

Un'altra tradizione, questa volta dall'*Antologia della sala dei Patriarchi*, riporta una versione lievemente diversa:

“Imperatore Wu: " Quanto Karma positivo ho guadagnato nell'ordinare i monaci buddhisti, nel costruire monasteri, nel copiare i *sūtra* e nel commissionare le immagini sacre?” Bodhidharma: "Nessuno. Buoni atti fatti con intento mondano

¹ T. Cleary (ed.), *La Raccolta della Roccia Blu*, tr. it. di F. Pregadio, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1978.

² Imperatore Wu di Liang (502-557). Cfr K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, tr. it. di U. Colla, Einaudi, Torino, 2014, p. 235.

³ Per approfondimento sulla leggenda e le agiografie di Bodhidharma si segnala il volume di R. B. McDaniel, *Zen Masters of China: The First Step East*, Tuttle, Montreal, 2012.

⁴ T. Cleary (ed.), *La Raccolta della Roccia Blu*, cit., p. 25.

portano buon *karma*, ma nessun merito" Imperatore Wu: "Allora qual'è il più alto significato della nobile verità?" Bodhidharma: "Non vi è alcuna nobile verità, ma solo la vacuità" Imperatore Wu: "Allora chi è colui che sta di fronte a me?" Bodhidharma: "Non so dirlo, vostra maestà."⁵

Vediamo subito con una palese chiarezza uno scontro di paradigmi, frutto di due visioni religiose e filosofiche incompatibili: il sovrano è l'espressione di una *pietas* ritualistica, legata all'ortoprassi e ad una visione "di scambio" del merito e della devozione. Da questo punto di vista, secoli di confucianesimo e taoismo avevano profondamente segnato la cultura cinese in tutte le sue forme, e il buddhismo fin da subito dovette con essi fare i conti, mutuando da queste tradizioni termini filosofici, pratiche devozionali e soprattutto il sostegno della corte. Bodhidharma però si presenta in un modo completamente atipico, sconvolgendo gli assiomi della fede e della corrente di pensiero nella quale comunque si riconosce e anzi, di cui si definisce unico e vero erede. Bodhidharma (e poi la tradizione che a lui si rifarà come maestro) affermava infatti di discendere dall'insegnamento del prediletto discepolo del Buddha Siddharta, Mahakasyapa. Sul picco dell'avvoltoio (*Gr̥dhrakūṭaparvata*)⁶ uno dei luoghi più sacri della tradizione buddhista, Siddharta, di fronte all'assemblea dei discepoli, sollevò un fiore e li guardò: tra tutti loro solo Mahakasyapa sorrise.⁷ Questa fu la prima istanza di trasmissione "da mente a mente" su cui riposa tutta la tradizione Chan: una comprensione immediata della natura ultima delle cose, priva di qualsivoglia sostegno al dialogo razionale o alla scrittura didattica. Più che un percorso di conoscenza e insegnamento ancorato a solide basi dottrinali o a fondamenti epistemologici, questa trasmissione "da mente a mente" è simile ad un sentimento non chiaramente definibile che oscilla tra l'intuizione religiosa e l'esperienza mistica vera e propria. Il risultato più impressionante di questa trasmissione silenziosa fu tuttavia il seguito che essa riuscì a raccogliere in Cina. Come spiegare il successo di questo pensiero in una civiltà così inflessibile e gerarchizzata come quella in cui mosse i suoi primi passi? I fattori sono moltissimi, non riconducibili ad un unico punto germinale e ne parleremo nelle pagine seguenti. Sicuramente un punto fondamentale di contatto fu il profondo disincanto nei confronti di un'ontologia rigida che entrambe le tradizioni dividevano: a differenza di altre importanti correnti dell'Induismo filosofico, il buddhismo originario (e rielaborato nel corso dei secoli) rifiutava con forza sia l'idea di un Signore trascendente dell'esistenza che di un Sé imperituro permanente lungo l'eternità, intocco e intonso dalla molteplicità.⁸ Per il buddhismo come per la filosofia taoista, l'interezza dell'esistente è intrinsecamente fluida, sfuggente, vacua e perennemente

⁵ J.L. Broughton (ed.), *The Bodhidharma Anthology*, University of California, Berkeley, 1999 cit., pp. 2-3.

⁶ R. E. Buswell Jr., D.S. Lopez Jr. (ed.), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University, Princeton e Oxford, 2014, p. 805. D'ora in poi citato come *PDB*.

⁷ Cfr. McDaniel, *Zen Masters of China: the First Step East*, cit., p. 29: "The Buddha simply sat before the assembled monks and twirled a flower between his fingers. Some disciples shifted in their seats uneasily, some felt impatient, others wondered if there were some hidden significance in the Buddha's silence; but Mahakasyapa smiled."

⁸ Cfr. *Hinduismo antico. Dalle origini vediche ai Purana*, F. Sferra (a cura di), Mondadori, Milano, 2010, pp. XXIII-XLVI.

in trasformazione. Non vi è un punto fermo a cui potersi aggrappare, una morale predefinita o una perfetta comprensione di un sostrato eterno e perfetto. Proprio per questo suo originario scetticismo, sia il buddhismo di Siddharta che il taoismo furono attaccati dalle correnti filosofiche più moralmente e metafisicamente impegnate: il confucianesimo e l'induismo religioso. Lontani dalla ritualità socializzata, da un impegno dottrinale fondativo e da una filosofia dell'Essere, buddhismo e taoismo si ritrovarono uniti nella ricerca di un principio inerente e immanente alla realtà nella sua polverosa mischia di esistenze.

Inoltre, un altro punto da esplorare: perché i patriarchi fondatori Chan - il cui comportamento è un eufemismo definire eccentrico, - a differenza dei loro predecessori indiani, autori di testi ciclopici e speculativi, si valevano di indovinelli al limite dell'assurdità e, spesso, anche di urla e percosse per far passare il sigillo dell'illuminazione da maestro e allievo? Le loro lezioni erano enigmatiche e le loro parole ermetiche, quando si era tanto fortunati da poterle udire. Alcuni esempi possono illustrare meglio la particolarità di cui stiamo parlando:

“Quando a Chao-chou fu chiesto se un cane abbia la natura-di-Buddha (il che certo corrisponde alla dottrina *Mahāyāna* corrente), egli pronunciò la sola parola “No!”. Quando un monaco gli chiese di venire ammaestrato, egli semplicemente domandò se avesse mangiato la zuppa di avena: e poi aggiunse: “Va’ a lavare la tua scodella!”. Quando fu interrogato sullo spirito che rimane quando il corpo è decomposto, osservò: “Stamane c’è ancora vento!”⁹

Allo studente non veniva fornita nessuna via privilegiata da seguire per giungere all'illuminazione, né tanto meno una “bibliografia di riferimento”: al contrario, l'avversità per una devozione formalista verso i testi sacri, le immagini divine e l'approccio rituale sarebbe rimasta una costante in tutta la storia del Chan.¹⁰ In questo, la rielaborazione del buddhismo cinese si distanzia da quella indiana, cogliendone pure un aspetto essenziale: la diffidenza verso l'ontologia e le speculazioni

⁹ A. Watts, *La via dello Zen*, tr. it. di L. M. Antonicelli, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 91.

¹⁰ Cfr. B. Porter (ed.), *The Zen Teaching of Bodhidharma*, North Point, New York, 1986, pp. 27-28 “But suppose I don't see my nature, can't I still attain enlightenment by invoking buddhas, reciting sutras, making offerings, observing precepts, practicing devotions, or doing good works? No, you can't. Why not? If you attain anything at all, it's conditional, it's karmic. It results in retribution. It turns the Wheel. And as long as you're subject to birth and death, you'll never attain enlightenment. To attain enlightenment you have to see your nature. Unless you see your nature, all this talk about cause and effect is nonsense. Buddhas don't practice nonsense. A buddha is free of karma, free of cause and effect. To say he attains anything at all is to slander a buddha. What could he possibly attain? Even focusing on a mind, a power, an understanding, or a view is impossible for a buddha. A buddha isn't one-sided. The nature of his mind is basically empty, neither pure nor impure. He's free of practice and realization. He's free of cause and effect. A buddha doesn't observe precepts. A buddha doesn't do good or evil. A buddha isn't energetic or lazy. A buddha is someone who does nothing, someone who can't even focus his mind on a buddha. A buddha isn't a buddha. Don't think about buddhas. If you don't see what I'm talking about, you'll never know your own mind.”

sull'assoluto.¹¹ L'incontro di Bodhidharma con l'imperatore avvenne secondo la tradizione nel 527,¹² e già nel 552 il *Nihonshoki*, il testo che contiene gli annali dell'impero giapponese, riporta l'arrivo alla corte dell'imperatore Kinmei di *sūtra* e statue buddhiste inviate come dono dal regno di Baekje in Corea.¹³ Nel sesto secolo è già possibile vedere il formarsi di un'ecumene buddhista che dall'India cominciava a stabilirsi nel resto dell'estremo Oriente. È importante ricordare però che invece di una religione unificata, o di una chiesa che invii missioni evangeliche, è più corretto parlare di buddhismi, dato che il loro effettivo (e a volte unico) punto di contatto era il riconoscimento di Siddharta come fondatore della tradizione primaria a cui tutti facevano riferimento. Viste però a confronto e nelle loro particolarità le scuole erano estremamente dissimili: solo in Giappone nell'epoca *Nara* (710-748) ne contiamo sei.¹⁴ Alcune di loro avevano uno sfondo esoterico, altre tendevano ad un sincretismo con le tradizioni etniche, altre ancora vedevano nella regolamentazione rigida della condotta monastica e laica un mezzo per attingere alla salvezza.¹⁵ Nonostante ciò, lentamente e con un processo secolare, l'insegnamento del Chan conquistò una preminenza indiscutibile che ridiede nuova linfa e ispirazione a virtualmente tutte le espressioni artistiche e culturali del paese in cui nacque e cominciò a prosperare. L'incontro col taoismo e con la sua filosofia, più che con i suoi aspetti religiosi e rituali, fu fondamentale per donare nuova energia speculativa a tradizioni di pensiero che già contavano alle loro spalle secoli di storia, revisionismo e inventiva. Ad accomunarli era soprattutto un radicalismo incompromissorio nei confronti di ciò che potremmo chiamare dogmatismo, un'avversità accanita verso le gerarchie e una iniziale sfiducia verso la collaborazione col potere. Soprattutto a distinguerli da altre religioni e sistemi di pensiero, è stata ed è la vistosa assenza sia di una chiesa depositaria dell'autorità dogmatica (o di una scuola unificata) e di un testo sacro da cui trarre una futura espansione della propria speculazione. Inoltre entrambi gli iniziatori di queste tradizioni, Laozi e Bodhidharma, furono personalità evanescenti che non hanno lasciato nulla di scritto di loro pugno (almeno di filologicamente e storicamente accurato)¹⁶ né hanno incoraggiato i successori a farlo; le diverse scuole sono venute ad essere per spontanea associazione laica e monacale, costellando il paesaggio culturale in Oriente di una varietà impressionante di esperienze,¹⁷ che non ha pari nella storia del

¹¹ T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, Allworth, New York, 2002, pp. 665. "The doctrine of indeterminacy (Grk. *aoristia*, "lack of boundary or definition"; Skt. *svabhava-sunyata*, "lack of self-nature or essence") is simultaneously a critique of ontological claims of absolute Being or non-Being, of epistemological claims for knowledge (here *aoristia* becomes *akatalepsia*, "ungraspableness," "inability to be circumscribed by concepts"; compare Sanskrit *anirvacaniya*, "undefinable" and *nirvikalpa*, "transcending conceptual description"), and of the view that there is a language-reality isomorphism. Things, being of no fixed nature, are outside the distinction between Being and non-Being, which is an essentialist dichotomy, and are similarly outside of the categories of language, which also are rigid and essentialist."

¹² J.L. Broughton, ed. *The Bodhidharma Anthology*, cit., p. 53.

¹³ G. Sansom, *A History of Japan to 1334*, Tuttle, Tokyo, 1963, p. 47.

¹⁴ W. E. Deal, B. Ruppert, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Wiley and Sons, Hoboken, 2015, p. 63.

¹⁵ *Ivi*, pp. 53-83 e pp. 93-118.

¹⁶ Cfr. *The Zen Teaching of Bodhidharma*, B. Porter (ed.) cit., pp. 8-10.

¹⁷ Per un'analisi delle diverse scuole del Buddhismo si rimanda al testo di N. Celli, *Buddhismo*, Electa, Milano, 2006.

pensiero, nemmeno nei momenti più fecondi dell'Ellenismo.¹⁸ La menzione dell'Ellenismo ci porta in un ambiente a noi molto più familiare, almeno in apparenza; quello del mondo greco e della sua tradizione filosofica, e qui è necessaria una precisazione. La sfida più significativa che certamente si presenta nel parlare di filosofia orientale, oltre alla vaghezza quasi intrinseca a questo termine e alle sue varie definizioni, è senza dubbio il confrontarsi con la sua radicale alterità: essa non va né enfatizzata in una sorta di un panegirico dell'intraducibile ma nemmeno va riassorbita nel noto in nome di una quanto mai nebulosa unità metafisica delle diverse culture filosofiche.¹⁹ Come invece ricorda il sinologo Francois Jullien, più che un tentativo di perseguire ideali universali, la cultura filosofica occidentale possiede e si ossessiona nei riguardi di ideali universalizzanti:²⁰ il rischio più grande che si incorre nel tentativo di costruire un dialogo interculturale è proprio quello di azzerare le differenze e assimilare l'autentica possibilità di un dialogo, nel senso etimologico di un attraversamento di discorsi, in un monologo a due in cui o ci si trincerava in fanatismi etnici o, invece che cercare ponti, li si abbatte realizzando non una confluenza ma una palude. Spesso ciò che viene chiamato multiculturalismo è un travestimento di un confuso e malriposto senso di colpa occidentale nei confronti delle altre culture che ha incontrato anche, ma non solo, in maniera violenta o priva di comprensione. La tensione e la percezione della diversità sono fondamentali per mantenere vitale la possibilità di un confronto concreto, anche se a volte conflittuale. Abbiamo detto della difficoltà di incontrare un gruppo di filosofie così diverse dalla tradizione che conosciamo, ma questa avversità può essere temperata da alcune considerazioni che possono sembrare estemporanee: ad esempio uno dei problemi che si riscontrano è la commistione nel buddhismo tra elementi speculativi e devozionali. Considerando però correnti di pensiero come il tardo neoplatonismo, lo gnosticismo e lo stoicismo di età romana tardo-imperiale possiamo vedere come anche in esso si riconosca una forte spinta religiosa e mistica, che in certi punti può aiutarci nella comprensione delle esperienze descritte dagli autori orientali.²¹ Bodhidharma e Laozi sono figure dai tratti mitologici e, anche se il primo è ben all'interno della storia documentata, nessuno dei due ha però lasciato nulla di scritto ritrovandosi catapultato nel ruolo di maestro da discepoli successivi e assumendo tratti di straordinaria rilevanza. Pure maestri come Socrate o Diogene il cui ruolo rivoluzionario e di rottura nella tradizione greca è pari a quello di Bodhidharma (o di Laozi)²²

¹⁸ Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, tr. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino, 1998.

¹⁹ F. Jullien, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, tr. it. di M. Porro, Einaudi, Torino, 2002, pp. 50-51.

²⁰ F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, tr. it. di C. Bongiovanni, Einaudi, Torino, 2018, p. 11.

²¹ P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Thames and Hudson, Londra, 1971, p. 51.

²² T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, cit., p. 645 “ (1) An overwhelming emphasis on teaching by example rather than by discourse. (2) The frequent use of perverse, irrational, and/or violent examples (Diogenes, like a Zen master, striking his students with his staff to produce sudden insights; Diogenes sitting in the theater gluing together the pages of a book [33rd Epistle of Diogenes]). (3) A requirement of total dedication, and of signs of total dedication, from the student. The story of Diogenes's application to study under Antisthenes bears comparison with the story of Bodhidharma's student cutting his arm off to show his seriousness: On reaching Athens he fell in with Antisthenes. Being repulsed by him, because he never welcomed pupils, by sheer persistence Diogenes wore him out. Once when he [Antisthenes] stretched out his staff against him, the pupil offered his head with the words,

sono figure difficilmente afferrabili di cui le parole originali non ci sono mai pervenute. Sono tutte inoltre figure atipiche come le loro controparti orientali, assolutamente prive di un luogo e di un ruolo definito, a parte quello di maestri.²³ Vivono in un ambiente sociale preciso di cui però non seguono le linee direttive e con cui si scontrano; elusivi, iconoclasti e indipendenti, queste figure di maestro costantemente turbano e infestano le tradizioni cui hanno fatto da levatrici, come ideale regolativo ma difficilmente raggiungibile.²⁴ Tutte queste figure sono maestri non solo di riflessione e pensiero, ma anche di buona vita; tendenti allo slancio mistico e rivoluzionari all'interno del contesto in cui si trovano. Indubbiamente, grazie agli studi di autori come Pierre Hadot e Thomas McEllivey le profonde connessioni tra differenti tradizioni filosofiche orientali e occidentali dell'antichità sono ora più note e vanno oltre alla mera somiglianza biografica dei personaggi che abbiamo ora ricordato: L'attenzione alla cura e alla disciplina del sé, la ricerca della buona vita e di una connessione finale con l'Assoluto (pur chiamato coi nomi più diversi) accomuna la tradizione platonica in Grecia e quelle del Vedanta e del Buddhismo in India e nell'estremo Oriente.²⁵ Questa divagazione non è stata scritta con l'intento di riunire sotto un minimo comun denominatore queste diverse esperienze storiche e di pensiero (anche perché sarebbe altrimenti al limite del contraddittorio) ma per mostrare invece come la provocazione e la ricerca del dialogo, dell'imprevisto e la tensione interpretativa richiesta al discorso interculturale è qualcosa che si ritrova anche all'interno di tradizioni unitarie tra loro e che riconoscono una medesima origine e scopo. Questo è vero soprattutto per la filosofia, la sua storia e le incalcolabili proliferazioni a cui ha dato vita e dalle quali ne riceve. Il misterioso Bodhidharma quindi ebbe sulla Cina lo stesso impatto che Socrate, il maestro che non scriveva, ebbe sull'Atene classica e il suo futuro. Tutto questo per dire che la Babele dei linguaggi e delle culture, invece che una punizione post-coloniale o un ostacolo da abbattere, è il fondamento di ogni incontro fruttuoso; senza tensione è impensabile contaminazione ed incontro, senza conflitto è incomprendibile lo scambio.²⁶ Questo è soprattutto

“Strike, for you will find no wood hard enough to keep me away from you, so long as I think you’ve something to say.” From that time forward he was his pupil. (D.L. VI.21) (4) The use of shocking and/or enigmatic verbal formulae as teaching devices (for example, Crates again: “Having nothing we have everything”).

²³ P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, cit., pp. 267-268.

²⁴ Cfr T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, cit., pp. 643-645.

²⁵ Sull'argomento della rivoluzione socratica come fenomeno filosofico e spirituale, si rimanda a Giovanni Reale, *Socrate, alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano, 1999. In particolare i cap. VIII e IX.

²⁶ T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, cit., p. 275: “As part of the dual functioning of the formless-formed One, Plato shares with the Upanisads a conception of the One-beyond-Being. At the same time, in the *Timaeus* he describes the world as a vast living creature, a formulation which has resonances in macranthropic passages throughout the Hindu tradition, from Vedic Purusha to Vedantic Virat to Vaisnavism. Plato’s description of the living world-being as a self-contained process, “designed to feed itself on its own waste, and to act and be acted upon entirely by itself and within itself” (Tim. 33c-d), is echoed in the Upanisadic definition of the brahman as “the food that eats.” The relationship of the Demiurge to the world-as-living-being, that of “the god who is forever and the god who is sometime to be,” is paralleled in Hindu thought by the relationship between Isvara and Hiranyagarbha. The conception, in the *Timaeus*, of the world god made up of two aspects, world soul (containing reason) and world body, is more or less the same as the Visistadvaita (or qualifiedly nondual) conception of Ramanuja, who taught that god is the world’s soul, and the world is god’s body. Indeed, Plato is most like the later Vedanta, that is, the Visistadvaita. His doctrine, again in the *Timaeus*, that the phenomenal world is composed of Sameness, which tends toward Being and Unity, and Difference, which tends toward non-Being and multiplicity, is

vero nei riguardi del tema che andremo a breve a trattare e cioè quello dello sviluppo del buddhismo Zen come fenomeno religioso, culturale e che noi vogliamo analizzare anche da un punto di vista schiettamente filosofico e speculativo, benché non sempre questa tradizione venga riconosciuta come tale.²⁷

La domanda che ci si pone è quindi la seguente: come è possibile che un pensiero religioso-filosofico complesso e raffinato come il buddhismo Zen abbia avuto le sue origini da una tradizione priva di testi alla sua origine e nata da un personaggio ai limiti delle mitologie di fondazione; e come è riuscita questa peculiarissima forma di Buddismo a conquistare una cultura così etnocentrica e chiusa in sé stessa come quella giapponese? Soprattutto, ed è su questo che si concentreranno le pagine seguenti e il tema fondamentale del lavoro, come una filosofia pacifista, anti-estetica e francescana nella povertà dei suoi mezzi e dei suoi rappresentanti abbia vivificato attività così dissimili come il teatro *Nō*, la poesia *haiku*, l'*ikebana*, il *cha no yu* e il *bushidō*. All'interno dell'amplessima definizione di Buddismo (o meglio di cultura) Zen possiamo infatti trovare personalità tra loro diversissime come Dōgen Zenji (1200-1253), fondatore della scuola Zen *Sōtō*, il riformatore del teatro *Nō* Zeami Motokiyo (1363-1433), il poeta Matsuo Basho (1644-1694) e lo spadaccino pensatore Miyamoto Musashi (1584-1653).²⁸ Nulla, a parte la nazionalità e la

close in spirit and formulation to the Bhedabheda school of Visistadvaita Vedanta, which holds that the relationship between the world and god, or between the Many and the One, is that of difference/nondifference. Again in the *Timaeus*, Plato's monism of all phenomena in the receptacle, which is specifically defined as space (52ab), parallels the concept of unity which the Upanisads call *akasa*. Plato is again most like the Vedanta in his analysis of the consequences for phenomena which follow from the unity principle. At times he teaches a radical rejection of phenomenal reality, as when, in the *Republic*, he likens phenomena to shadows in a cave, or, in the *Timaeus*, to reflections in a mirror. He is at these moments close in spirit to the Advaita, or nondualistic, Vedanta. At other times he seeks to preserve phenomena to a limited extent, not as independent realities but as entities which are validated to some extent by the fact that they are modes or reflexes of that which truly is. At these times he is closer in spirit to the early Vedanta (Purva Mimamsa) or the later, qualified nondualistic (Visistadvaita) Vedanta. [...] All shared the belief that immortality is a kind of knowledge. The Chandogya Upanisads teaching that the soul about to be incarnated descends to the earth from "outer space," and after death ascends again to moon or sun, should be compared with Plato's doctrine (*Tim.* 41d'42e) that the souls are "sown" first in stars, then in planets, then on the earth, and after death may reascend to the stars to be rewarded. Max Müller, in rejecting the possibility of connection between Greek and Indian philosophies, asked, "Where is there a trace of such a philosophical theory as the absolute identity of Atman (the Self) and Brahman (the absolute being), to be found in Greek philosophy?" The question reflects a strange blindness about the meaning of Plato's thought, a blindness which has characterized the reception of his work in Christian cultures, with their belief in the eternal integrity of the individual soul. Even without the *Timaeus*, the doctrine of recollection as expounded in the *Meno* would provide a sufficient parallel to the Upanisadic teaching. According to the doctrine of recollection the rational part of the soul contains knowledge of the realm of Ideas, which means, of everything; this knowledge, according to the *Phaedrus*, has been within it since before its birth into a body. "There is nothing that the soul has not learned," says Socrates in the *Meno* (81c). The pre-Socratic doctrine of knowledge, which Plato still held, is that to know something is to be it—true knowledge passes beyond the duality of subject and object. [...] As Philoponus said, "The Ideas exist actually in the soul, not potentially, the soul is the place of the Ideas." Within each human soul the whole realm of Ideas opens out. As the Chandogya Upanisad says: "The little space within the heart is as great as this vast universe" (CU VIII.i). The *Timaeus* (43d) similarly teaches that each soul is a microcosm of the World Soul, and that each soul, like the realm of Ideas, contains pure Being, Sameness, and Difference. Plotinus was only being more explicit when he wrote (*Enn.* V.8.4), "Everyone has all things in himself and again sees in another all things, so that all things are everywhere and all is all and each is all and the splendor is infinite." A Buddhist text similarly says: "Each contains complete within itself all the Ten Thousand forms."

²⁷ A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*. Einaudi, Torino, 2012, p.5.

²⁸ Per la produzione letteraria generale e contestualizzazione storica degli autori qui nominati rimandiamo ai volumi di S. Kato, *A History of Japanese Literature: The First Thousand Years*, MacMillan, Londra, 1979 e *A History of*

lingua, li accomuna. Eppure tutti si ritrovano nell'alveo dello Zen, sono familiari con i suoi principali problemi, vivono in un contesto culturale che da queste riflessioni e quesiti è intriso. Ancora di più, fanno riferimento a un suo concetto tra i più fondamentali: la vacuità.²⁹ In giapponese in particolar modo, la traduzione del termine sanscrito *śūnyatā* è attuata tramite l'ideogramma *kū* 空:

“Fin dal principio del pensiero *Mahāyāna*, il concetto di *śūnyatā* di è stato strettamente collegato all'illimitatezza dello spazio e del cielo aperto. La traduzione di *śūnyatā* col carattere cinese che letteralmente significa “cielo” così come “vacuità” (Cin. *kong* ; Gp. *kū*) è particolarmente adatta, così come il suo collegamento con “spazio” (Sanscr. *Ākāśa*) che è ulteriormente rafforzata dalla traduzione di questo termine con “cielo vuoto” (Cin. *xukong* ; Gp. *kokū*). Nei primissimi *Sūtra* della *Prajñāpāramitā*, il cielo e lo spazio vennero utilizzati come metafore per il vuoto e per la purezza, e anche per la libertà inostruita e distaccata dei *Bodhisattva* e la loro illimitata profondità di sapienza. McCagney scrive il seguente riguardo a cielo e spazio come metafore primarie nelle prime fonti *Mahāyāna*: I simboli nei testi arcaici della *Prajñāpāramitā* mostrano che la nozione di *ākāśa* [i.e., spazio compreso come “etere luminoso, pieno di luce”] deriva dalla meditazione (*dhyāna*) sul cielo, che è esperito come vasto, luminoso e illimitato. Questo uso è coerente con le prime meditazioni buddhiste sugli *arūpadhāta*, i reami senza forma, così come con la stretta connessione tra *ākāśa* e *nirvāṇa* come eventi incondizionati (*asasamskrta*) [...] qui notiamo che, assieme al *nirvāṇa*, lo spazio veniva considerato dalla maggior parte delle prime scuole buddhiste come “*dharma* incondizionato” non affetto dagli eventi condizionati dalla originazione dipendente interna a loro. Il filosofo Zen Nishitani Keiji scrive che “Il cielo è uno spazio costantemente vuoto con illimitate profondità e infinita larghezza. È la sola ‘cosa eterna’ che possiamo vedere coi nostri occhi”. Altrove Nishitani parla di “un vuoto di spazio infinito” e di una sfera infinita con “la circonferenza da nessuna parte e il centro dappertutto”. In molti testi *Mahāyāna*, inclusi quelli Zen, lo spazio o l'estensione del cielo chiaro simbolizza il reame finale del *Dharma* non-ostruito che lascia spazio a qualsiasi cosa, permettendo che tutto all'interno di sé coesista in un'interazione armoniosa. Nelle dieci immagini del Bue, dopo che sia il bue che il suo pastore sono scomparsi nell'ottava immagine lasciando solo un cerchio vuoto; un fiume con un albero e poi un incontro sono raffigurati nella nona e decima immagine. Il vuoto dell'ottava immagine non è quindi uno stato finale, ma può invece essere compreso, almeno in parte, come un risvegliarsi allo spazio aperto in cui gli eventi delle altre immagini sono già avvenuti. E inoltre, l'analogia del cielo o dello spazio vuoto, per quanto utile per comprendere come la vacuità lasci essere le cose senza interferenza, non spiega altrettanto bene come la vacuità sia in qualche modo la fonte delle forme, a meno che, ovviamente, non comprendiamo “spazio” come un in-sè dinamicamente auto-limitantesi nelle forme e nei colori delle cose. Come Brook Ziporyn mostra, nel *Sūtra* della Piattaforma, “Huineng paragona la natura in sé di tutti gli esseri allo spazio vuoto, che qui contiene e produce tutti gli oggetti particolari in essi”. Ikkyū parla della vacuità come un “campo originale” senza forma, da cui tutto sorge e a cui ogni cosa ritorna. “Tutte le forme, di piante e erbe, stati e terre, nascono invariabilmente dalla vacuità, così usiamo una figura metaforica e parliamo del campo originale”. Nishitani parla anche del “campo della vacuità” e di questo – in un modo che risuona molto bene con la fisica contemporanea – come di un “campo di forza”. Scrive: “se chiamiamo la natura una forza che riunisce tutte le cose in uno e le costruisce in un ordine che porta in essere un ‘mondo’, allora questa forza appartiene al campo della vacuità, che rende possibile un'interpenetrazione circolante di tutte le cose”. Ispirandosi profondamente alla filosofia Huayan e allo stesso tempo alludendo al tardo pensiero di Heidegger, Nishitani dice che, su questo campo di vacuità, ogni cosa è nel processo di riflettere e di essere riflessa, supportando e venendo supportata in modo

Japanese Literature: The Years of Isolation, MacMillan, Londra, 1982.

²⁹ Cfr. J. Takasaku, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Hawa'i University, Honolulu, 1947.

vicendevole, tanto che “quando una cosa è, il mondo mondeggia.” Nel suo tardo periodo, Nishida Kitarō – il maestro di Nishitani e fondatore della scuola di Kyoto – comprese “l’auto-determinazione del luogo del nulla assoluto” nei termini di una mutua determinazione di persone individuali, cose, e universali concreti come le lingue e le culture. Lo svuotarsi della vacuità accade come l’originazione dipendente di tutte le cose. In linea con questa auto-determinante comprensione di *sūnyatā* come un campo, il moderno maestro Zen Yasutani Hakuun ha detto “*Kū* non è la mera vacuità. È ciò che è vivente, dinamico, privo di massa, non fisso, oltre individualità e personalità – la matrice di ogni fenomeno.” Albert Low commenta, “il punto del pensiero moderno con cui più possiamo avvicinarci a ciò è la nozione di campo magnetico. Ma anche così, il campo è un’astrazione dalla vita, la natura di Buddha è la vita stessa.” Mentre il campo elettromagnetico dei quanti può senza dubbio approssimare l’aspetto oggettivo di ciò che Nishitani chiama il “campo della vacuità” (Gp. *kū no ba*), Low ha ragione nell’indicare il bisogno di enfatizzare l’aspetto “soggettivo” di questo campo. Nishitani lo chiama “soggettività radicale” (Gp. *kongen-teki shutaisei*) che, avendo trasceso o, meglio, “tra-disceso” sia il campo dell’essere reificato che il campo della nullità vacua, realizza – i.e., si risveglia e attualizza – il campo della vacuità come il “punto di vista della vacuità” (Gp. *kū no tachiba*). Come Nishida pone il problema, il sé autentico è cosciente di sé stesso come di un “punto focale” dell’auto-determinazione espressiva del luogo del nulla assoluto. O come Dōgen nel fascicolo dello “Spazio Vuoto” dello *Shōbōgenzō* (Gp. *Kokū*) cita il suo maestro Rujing che dice, “il mio intero sé incarnato è come la bocca di una campana che pende nello spazio vuoto”.³⁰

Il significato del termine è vario, e la sua storia speculativa molto complessa, come abbiamo visto nella lunga – ma essenziale – citazione precedente, dato che può significare a seconda del contesto il cielo vuoto e sgombro di nubi, il vuoto, la vacuità, qualcosa privo di fondamento o di significato, di interesse. Infine e sicuramente nel modo più pregnante, può significare la codipendenza originaria (o coproduzione condizionata: *pratityasamutpada*) della dottrina espressa da Siddharta agli albori del buddhismo indiano:³¹ tutto ciò che esiste, dal cielo alla terra, è originato da una serie di causalità interne od esterne ed è quindi privo di una natura intrinseca e indipendente: è, dunque, vuoto o inessenziale, privo di sostrato. Rivolgendoci ad alcuni importanti esponenti della tradizione buddhista possiamo osservare l’importanza che questa complessa idea ebbe per secoli di pensiero giapponese. Il primo autore è Kūkai (774-835), di cui leggiamo alcuni passi dal suo magnum opus; lo *Himitsu mandara jūjūshinron* (“Trattato sul Segreto Mandala dei Dieci Stati Mentali”) in cui attraverso l’analisi di dieci progressivi stati mentali legati a diversi sistemi dottrinali buddhisti,³² l’autore mostra come tutti questi siano gradini propedeutici alla realizzazione finale dell’autentico insegnamento che lui rappresenta:

“I non-buddhisti, desiderando una via con cui sfuggire al ciclo karmico della rinascita, tormentano i loro corpi e menti in modi diversi. Coi loro insegnamenti di annichilimento e permanenza, non-esistenza ed esistenza, è come sé cercassero il latte mungendo le corna di una mucca. Una volta realizzato che ogni cosa sorge grazie a cause e condizioni e che è quindi vuota, immediatamente otterranno la liberazione [...] ecco alcuni versi: ‘sradicando il *karma* e le

³⁰ S.V. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2013, pp. 196-198.

³¹ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Cambridge University, Cambridge, 1922, pp. 192-193.

³² T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, University of Hawai’i, Honolulu, 2018, pp. 132-133.

afflizioni della mente, così come i loro semi/ riducono i propri corpi come in cenere ed estinguono il sapere, e sono proprio come spazio vuoto' [...] sappi in verità che l'Uno è la madre di centinaia e migliaia di esistenze, e la vacuità è la radice dell'esistenza provvisoria. La Materia, non diversamente dal vuoto, fonda ogni esistenza, pure appare come vuota; la vacuità, non diversamente dalla materia, annulla gli attributi, pure appare come esistente. Quindi la materia è vacuità e la vacuità è materia. [...] poiché il risveglio ha la caratteristica dello spazio vuoto, e non vi è nessuno che può capirlo, né ve ne è comprensione."³³

Quasi sette secoli dopo, il monaco Takuan Sōhō (1573-1645) della scuola Zen *Rinzai*, scriverà nel *Fudōchi shinmyōroku* ("La misteriosa testimonianza dell'inamovibile sapienza"):

"La Mente della Non-Mente (*mushin no shin*) Una mente inconsapevole di sé è una mente che non è disturbata da afflizioni di alcun genere. E la mente originaria e non quella ingannevole, straripante di afflizioni. E sempre fluida, non si ferma mai, non assume una consistenza solida. Poiché non deve discriminare né seguire inclinazioni emotive, riempie tutto il corpo, ne pervade ogni parte senza fermarsi in un solo punto. Non si comporta mai come una pietra o un pezzo di legno. [Si muove, prova sensazioni, non resta mai ferma]. Se dovesse trovare un luogo dove fermarsi, non sarebbe una mente della non-mente. Una non-mente non ha niente in sé. Viene anche chiamata *munen*, non-pensiero, sinonimo di *mushin*. Quando si raggiunge il *mushin* o *munen*, la mente si muove da un oggetto all'altro, fluendo come un corso d'acqua che va a occupare ogni angolo. Per questo motivo, la mente esegue ogni funzione richiesta. Ma se il flusso viene bloccato in un punto, le altre zone ne saranno private e ne conseguirà un irrigidimento generale. La ruota gira solo se non è fissata rigidamente al suo asse, in caso contrario non riuscirebbe a muoversi. Se la mente ha qualcosa dentro di sé, smette di funzionare, non riesce a sentire o a vedere neppure quando un suono penetra nelle orecchie o una luce rifulge davanti agli occhi: è occupata e non ha tempo per nient'altro. D'altra parte, tentare di eliminare questo pensiero presente porta a riempirla con qualcos'altro. E un'impresa senza fine. Sarebbe meglio quindi non ospitare nulla nella mente fin dall'inizio. Certo non è facile, ma se si continua a esercitare *kufu* verso un oggetto, si scoprirà dopo qualche tempo che questo stato mentale è stato raggiunto, pur non avendo notato le varie fasi del suo sviluppo. Nulla, d'altro canto, si può realizzare frettolosamente. [Riprendiamo la parafrasi. Takuan cita a questo punto un'antica poesia su una fase dell'amore romantico:

Pensare che
non penserò più a te
significa che ti sto ancora pensando.
Lascia quindi che provi a non pensare
che non penserò più a te."³⁴

Una precisazione, dopo la lettura di questi testi, ci sembra doverosa: l'ormai millenaria tradizione Chan e Zen (non diversamente da altre importanti esperienze spirituali dell'Oriente e non solo) è stata volgarizzata e negli ultimi decenni trasformata in un efficace esperimento di marketing del *self-help*.³⁵ In certi casi, l'oscurità esoterica di diversi testi filosofici orientali può far propendere

³³ J. W. Heisig, T. P. Kasulis, J. C. Maraldo (ed.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i, Honolulu, 2011, pp. 67-71. D'ora in poi citato come *JPS*.

³⁴ D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, tr. it. di G. Scatasta, Adelphi, Milano, 2014, pp. 169-170.

³⁵ F. Jullien, *Nutrire la vita. Senza aspirare alla felicità*, tr. it. di M. Porro, Cortina, Milano, 2006.

verso un'interpretazione che isoli il buddhismo Zen in un'esperienza fumosa e priva di rigosità, una sorta di equivalente speculativo dei grandi dipinti della tradizione cinese, in cui dominano paesaggi immensi dove le figure umane si trovano relegate in uno spazio minimo, come se fosse impossibile per loro cogliere realmente la complessità dell'ambiente.³⁶ L'unica soluzione a questa immensità metafisica sarebbe quindi di adagiarsi in un fatalismo immobile, esemplificato nella stereotipata figura del bonzo in meditazione. Non solo questa visione pecca di un orientalismo che può essere banale,³⁷ ma è molto distante dalla verità dell'esperienza storica dello Zen: la sua logica è rigorosa e ferrea e il suo insistere sul vuoto non significa certo abbandonarsi al qualunquismo o a un nichilismo epistemologico e solipsista. Anzi, l'esperienza del vuoto (e dell'illuminazione) è qualcosa che si raggiunge – o meglio si scopre e si ritrova – con un addestramento psicofisico strenuo e spesso proibitivo; non solo, è anche drammaticamente contraddittoria. Leggiamo su questo punto le parole di Wumen Huikai (1183-1260) maestro cinese dell'epoca Song:

“Se segui i regolamenti e rispetti le regole, ti leghi da te senza una corda, ma se agisci nel modo che preferisci senza inibizione sei un demone eretico. Se mantieni la mente immobile e silenziosa, tale è il falso Zen della silente liberazione, mentre se lasci fuggire la mente e dimentichi le circostanze, questo è il pozzo profondo della liberazione. La chiara vigilanza è un portare catene e ceppi. Pensare al bene e al male è paradiso e inferno. La visione del Buddha e del *Dharma* sono due montagne di ferro che rinchiodano. Divenire immediatamente consapevoli quando i pensieri sorgono è giocare con la mente; sedere immobili e coltivare la concentrazione è la vita dei fantasmi. Va avanti e manchi il principio; ritirati e ti allontani dalla fonte. Senza avanzare né arretrare, sei un morto che respira. Ora dimmi, in fin dei conti, come ti eserciti?”³⁸

E lo stesso Wumen scriverà dei versi per rappresentare questo paradosso, spesso drammatico, che fronteggiava il praticante, il discepolo e il monaco Zen nel corso della loro esperienza:

“La Grande Via non ha cancello/ in diecimila differenze vi è una strada/ se superi questa barriera/ camminerai solo per l'universo.”³⁹

La cosa che più colpisce di questa concezione del vuoto – come emerge dai diversi scritti che abbiamo presentato – è che non condivide la caratteristica “nullificante” (e in ultima istanza nichilistica) che invece ha nel pensiero filosofico di tradizione greca e cristiana. Il vuoto è anatema e terrore per i pensatori occidentali (intesi anche nel senso islamico e giudaico, come appartenenti ad uno stesso ecumene teorico) da Aristotele a Leibniz, passando per la teologia di mille anni

³⁶ Sul tema della pittura orientale F. Jullien, *La grande immagine non ha forma*, tr. it. di M. Ghilardi, Colla, Vicenza, 2004.

³⁷ Cfr. E. W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, London, 2003, p. 259.

³⁸ K. Yamada (ed.), *The Gateless Gate; The Classic Book of Zen Koans*, Wisdom, Boston, 2004, p. 272.

³⁹ *Ivi*, p. 273.

d'Europa. Anzi suscita un vero e proprio *horror vacui*.⁴⁰ Il vuoto orientale non è il nulla, ma è piuttosto il simbolo più pieno della possibilità: un vaso è tale ed è utile proprio perché non ha nulla dentro di sé, la ruota scorre poiché il mozzo è immobile e la finestra ha uno scopo perché attraverso di lei si vede; non frapponne e non blocca lo sguardo. In questo il buddhismo condivide una concezione creativa della vacuità, come di ciò che addirittura può accogliere ed eliminare il nulla, con i mistici speculativi cristiani medievali e moderni da Eckhart, Tauler e Suso, fino a San Giovanni della Croce e Jakob Böhme.⁴¹ Ciò che rende enormemente significativo il vuoto dell'Oriente è inoltre il suo carattere di naturalezza, di spontaneità. In Cinese *ziran* 自然 e in giapponese *shizen* (o anche *jinen*), dai caratteri *zi* 自: sé, sé stesso e *ran* 然: Così, giusto, corretto.

⁴⁰ Cfr. S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma, 1995, pp. 109-110 “È con Hogarth che viene in chiaro come il mortuum si sottragga alla presa e non possa essere tenuto fermo. The Bathos (il termine indica uno stile e un genere che stanno agli antipodi del sublime, ma significa anche lo sprofondamento che «porta a fondo») è il titolo di un «tail piece» nel quale Hogarth rappresenta la fine di tutte le cose. Più esattamente: la fine del tempo, e quindi delle cose che gli appartengono. Il dio del tempo Saturno-Crono (secondo l'assimilazione umanistica non solo di Saturno e Chronos, ma anche di Saturno e Kronos) giace morente, la falce spezzata accanto, ed esala l'ultimo respiro: la parola «finis», ben visibile, e con valore d'ironico cartiglio per eccesso d'evidenza esce a lui di bocca in una nuvoletta di fumo. Tutto, del resto, è già finito, ad eccezione del Tempo, che finisce in questo preciso istante. Sullo sfondo penzola da una forca un impiccato, in cielo Fetonte e i cavalli del suo carro, fulminati, s'afflosciano e precipitano miseramente, di lato traballa ormai divelta dal suo supporto l'insegna della locanda At the World's End. Sparsi tutt'intorno gli strumenti dell'operari umano. Nell'ultima pagina di un libro aperto si lascia leggere la didascalia teatrale: «Exeunt omnes». Potrebbe contenere, quest'ultimo particolare, l'indicazione di un residuo legame con l'idea ebraico-cristiana di apocalisse. Un libro di cui cadono ad uno ad uno i sigilli svela la verità compiuta e definitiva del mondo condannato in quanto assolutamente insensato: tale perché tutto finisce inesorabilmente nel nulla, al punto che la condanna sarebbe espressa non da Dio che viene a giudicare, ma, non meno irrefutabile, da Dio che non viene. È però evidente che qui abbiamo a che fare, piuttosto, con il più perfetto capovolgimento di quell'idea. E non solo perché il segno è contrario, a misura che il trionfo di Dio sulle potenze negative è sostituito dal trionfo del nulla. Ma anche perché l'esito nichilistico della storia del mondo dissolve le figure che la sostenevano e insieme dissolve la storia stessa. Salvezza, redenzione dal male, disvelamento della realtà vera a fronte delle apparenze ingannevoli e svianti: tutto ciò, semplicemente, non ha più luogo, ed è come non l'avesse mai avuto, infatti non tanto il tempo «si compie» quanto «vien meno». Certo, il tempo non sarà più, insegna l'Apocalisse; ma questo significa che il tempo non potrà più minacciare la verità di tutte le cose che sono state e che riposano in essa, non che questa verità si rivela infine effimera ed evanescente come tutte le cose del mondo. Invece Hogarth nella fine del tempo vede la vanificazione della stessa possibilità di rappresentarla, come dimostra l'incombente signoria del non senso come signoria finale. Crono tiene in mano il suo testamento, dove si legge: «All and every atom thereof [poi, dopo una cancellatura dove si indovina, sotto, la parola “God”] Chaos». Tutto viene tolto a Dio per essere consegnato al Caos.”

⁴¹ S. Givone, *Storia del Nulla*, cit., pp. 78-80 “Fino ad annullare la volontà, ma anche fino a riconoscere che la volontà annullata o, come dice Eckhart, sprofondata nel nulla, non è la volontà che semplicemente non c'è più o non è più attiva ma è la volontà che vuole a partire dal nulla: vuole le cose e l'essere e Dio come dal loro al di là. Vuole tutte queste figure ontologiche, figure di realtà, non come precomprese dalla necessità bensì come eventi che scaturiscono liberamente dalla «abissalità del divino». Gelassenheit è il termine che implica la coincidenza del massimo di passività e del massimo di attività. La disposizione di chi lascia essere, nulla volendo e anzi non volendo che il nulla, è la stessa di chi di tutto risponde perché di tutto può rispondere, avendo attinto, oltre Dio e oltre qualsiasi creatura, a quel principio senza principio e anzi a quel puro slancio («indruck») che tuttavia è identico in Dio e nella creatura. Nella profondità dello spirito, cui porta la via negationis, l'io, dice Eckhart, «alliu dinc bewegt»⁶³, muove tutte le cose. [...] Ma solo l'anima che «si purifica come l'oro nel crogiuolo (Sap. 3, 6)», solo coloro che «discendono da vivi nell'inferno (Sal. 54, 16)», dice san Giovanni della Croce, conosceranno la gioia della perfetta unione con Dio. Purificazione, qui, è detto in senso propriamente tragico. Infatti sta a significare la conversione dello «spiritus vertiginis», l'«abominevole» spirito di cui parla Isaia, ma anche dello spirito «greve e pesante a se stesso» come un destino, di cui parla Giobbe, nella «libertad del espíritu». Ancora una volta è il nulla a far sì che l'essere sia convertito nella libertà. Come ha osservato Gershom Scholem proprio questo è già il senso dell'interpretazione mistica della creatio ex nihilo: non la creazione da qualcosa che è altro da Dio, ma da qualcosa, il nulla, che è Dio stesso, la sua abissale profondità, la sua libertà. Quasi contemporaneo di san Giovanni della Croce, e, per altro verso, grande continuatore di Eckhart, Jakob Böhme nel *De signatura rerum* (VI, 8) avrebbe espresso questa idea nel modo più netto: «Dio ha fatto tutte le cose dal nulla, e questo nulla è Dio stesso».

Indica la *quidditas* di un ente, la “coseità” o “sicceità”: il fatto che essa sia così e non in un altro modo. Esiste come esiste, semplicemente per questo fatto e non sopporta alcuna ingerenza esterna o obbligo costruttivo, né tanto meno un potere creatore o demiurgico. Viene in essere, cresce e trapassa da sé stessa e grazie a sé stessa, in purezza. Tra gli esempi più chiari si possono portare quelli dello sbocciare del fiore e del movimento del cielo: il fiore cresce e si sviluppa totalmente da sé senza che si debbano aggiungergli colori, petali o raddrizzarne lo stelo, ad esso non si devono indirizzare le api che lo trovano senza aiuto esterno. Il cielo ruota su sé stesso alternando le stagioni, fa piovere e illumina senza che alcun potere gli dia ordini. Scrive il maestro Shinran: “Naturale ‘*Jinen*’ significa essere abili fin dal principio.”⁴² Inoltre, D.T. Suzuki spiega in maggior dettaglio:

“La vacuità può anche essere identificata con la purificazione, che è il liberarsi di ogni possibile inquinamento. Tali inquinamenti sono metafisicamente sinonimi con relatività e finitezza. Quando sono totalmente eliminati e la perfetta purificazione è ottenuta, abbiamo la vacuità [...] Vivere è un atto di creatività che dimostra sé stesso. La creatività è vista oggettivamente come necessità, ma dal punto di vista interno alla vacuità è ‘solo-così-eità’ (*Ziran*) significa letteralmente ‘da-per-se-ità’, implicante un significato più interno che non spontaneità o naturalezza.”⁴³

Spontaneità e vacuità sono interdipendenti, ottenuta l’una si comprende l’altra. Lo Zen sviluppò una fortissima affinità con questo concetto, tanto da mutuarlo dal taoismo e renderlo proprio unificandolo alla dottrina della coproduzione condizionata (*pratityasamutpada*) del buddhismo originario indiano: nulla è indipendente dalle sue cause, le quali a loro volta non lo sono dalle proprie e così all’infinito fino a concepire l’interezza dell’accadere dell’ente come sviluppo intrinseco e libero del *Tathā*: il “così”, così com’è. Il “così-giunto” o *Tathāgata*⁴⁴ è colui che ha attraversato la corrente furiosa del divenire e ha penetrato la fondamentale realtà del mondo, cioè quella di essere privo di una natura vincolante e creatrice, di un motore finalistico.⁴⁵ Ogni cosa è dipendente da altre, ma l’insieme del tutto non ha nulla a cui aggrapparsi, non ha alcuna ancora a cui tenersi. La totalità vive in sé stessa e di sé stessa e tramite la sua indipendenza ogni cosa che viene in essere grazie ad essa partecipa di questa spontaneità: il fiore, l’ape e le stagioni sono in armonia con la natura, ma essa non è in armonia che con sé stessa. Il cielo mostra le diverse costellazioni liberamente e il fiore nasce da solo, così com’è: *Ziran* e *Tathā*. Nella sua inconsapevolezza nasce la perfezione dell’immodificabile, a cui nulla può essere tolto o aggiunto

⁴² JPS, cit., p. 255.

⁴³ D.T. Suzuki, *Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and Social Practice*. Preliminary Report on the Third East-West Philosophers' Conference. In *Philosophy East and West*, Hawa'i University, April-July, 1959, pp. 58-60.

⁴⁴ J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2004, p. 212 “[...] colui che attraversata la corrente, raggiunta l’altra sponda, aiuta i nobili figli a passarvi. Ebbene, nel momento di realizzare questo significato, si determina, in sede di ‘prodigio’, una nuova testimonianza cosmica: il Buddha e i suoi discepoli in atto di tragittare un fiume si trovano già trasportati magicamente sull’altra sponda. Ancora un esempio. Incontrato il temuto bandito Angulimayo, il Buddha provoca il seguente fenomeno: il bandito, pur correndo, non riesce a raggiungere il Compiuto, che è fermo. Colui che sta fermo va, colui che va sta fermo.”

⁴⁵ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., pp. 67-68.

per migliorarlo. Chi riconosce questa verità è “giunto-così” è arrivato ad un traguardo da cui nessun pensiero potrà più distoglierlo, così come nessun colore artificiale potrà ridipingere la rosa. Egli dimora nel *kū*, cui è giunto seguendo la spontaneità, dimora nel cielo vuoto come i saggi taoisti del mito che volavano seguendo i venti e i soffi della terra, nutrendosi solo di rugiada, dalle ossa luminose come vetro e dalla pelle bianca come neve.⁴⁶ Marcel Granet da una descrizione ideale della condizione del “così-giunto” nella tradizione del taoismo, della sua perfezione inconsapevole e libera da ogni ingerenza:

«Per conservare la propria vitalità (*wei cheng*)», dice Laozi «bisogna somigliare al neonato: le sue ossa sono tenere, i suoi muscoli sono elastici – e tuttavia stringe con forza! Non sa ancora nulla dell’unione sessuale – e tuttavia la sua verga si erge!». «Grida per tutto il giorno – e tuttavia la sua gola non diventa rauca!... Per tutto il giorno guarda, e tuttavia i suoi occhi non si socchiudono!». Il bambino non è che vita: «Nessuna bestia velenosa lo punge! Nessun animale feroce lo aggredisce! Nessun uccello rapace lo porta via!»⁴⁷

Il saggio è nella stessa condizione del bambino appena nato e del cucciolo di animale: senza istruzioni essi vivono, semplicemente esistono. Certo, hanno bisogno di aiuto e nutrimento ma nessuno deve spiegare ad un bambino come si parla o si cammina, sicuramente non gli si fornisce dei disegni né gli si costruisce delle stampelle o gli si piega le articolazioni per farlo muovere: un giorno il bambino smette di vagire e parla, cessa di gattonare e cammina. Così il saggio taoista (e poi anche Chan e Zen) dimora nella propria vita, con la differenza che rispetto al neonato o al cucciolo non ha bisogno di nutrimento e sostegno. Come il neonato che vive perennemente sciogliendosi nel mondo e ancora non ha distinzione concettuale tra sé e l’altro, anche il così-giunto vede la realtà come gli anelli di una catena, come gli intrecci di una rete che congiunti danno vita al tutto.

Pensieri di questo calibro sono il frutto di una lunga tradizione ascetica e meditativa, che ebbe bisogno non solo di un lungo lavoro intellettuale e di sistematizzazione ma anche e soprattutto di una assidua pratica fisica, un’attenzione alla corporeità che difficilmente si può però intrappolare – come abbiamo ricordato – nell’immagine orientalista del bonzo seduto in meditazione. Si tratta di un insieme complesso di esercizi spirituali non troppo dissimili dal monachesimo di tradizione cristiana o dalla cura del sé esercitata dai filosofi ellenisti.⁴⁸ Senza dubbio la pratica della meditazione seduta ebbe (e tuttora ha) un’importanza fondamentale per giungere alla realizzazione dei pensieri che abbiamo fino ad ora tematizzato,⁴⁹ ma non è mai stata l’unica: la pratica dello Zen è

⁴⁶ L. Kia-hway (a cura di), *Zhuangzi*, tr. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Adelphi, Milano, 1982, p. 16. Cfr. M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, Carocci, Roma, 2014, p. 148.

⁴⁷ M. Granet, *Il pensiero cinese*, tr. it. di G. R. Cardona, Adelphi, Milano, 1971, p. 466.

⁴⁸ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. di A. Taglia, Einaudi, Torino, 2005.

⁴⁹ Cfr. J. Evola, *Lo yoga della potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006, pp. 113-114 “Quando viene detto che gli *āsana* possono venire appresi nella loro vera natura solamente grazie ad un *guru*, ad un maestro spirituale, l’implicazione è che ciò che in essi soprattutto conta è ‘il senso del gesto’, il significato simbolico-rituale della

molto lontana da una contemplazione quietista intrisa di fatalismo. Se il suo ideale, come abbiamo riportato poco fa con le parole di Granet, è la forza vitale del bambino appena all'alba della vita sfido chiunque a trovare un neonato fatalista. Allo stesso modo, potremmo dire che le meditazioni dei mistici medievali europei non si risolvevano in una sterilità fanatica, ma rivitalizzavano un'esperienza che agli occhi esterni del mondo laico può apparire improduttiva e inutile.⁵⁰

Inoltre, i maestri Chan erano ben consapevoli del rischio di caduta nel formalismo che le loro discipline implicitamente possedevano:

“Si narra il seguente aneddoto su Huai-jang, che iniziò allo Zen il suo grande successore Ma-tsu, il quale praticava a quel tempo la meditazione seduta nel monastero di Ch'uan-fa. “Vostra reverenza,” chiese Huai-jang, “qual è lo scopo dello stare seduti in meditazione?” “Lo scopo,” rispose Ma-tsu, “è divenire Buddha.” A questo punto, Huai-jang raccolse una mattonella dal pavimento e si diede a strofinarla su una pietra. “Che fate, maestro?” chiese Ma-tsu. “La sto lucidando per farne uno specchio,” disse Huai-jang “Come si può farne uno specchio?” “Come si può sedendo in meditazione divenire Buddha?”⁵¹

Con la consueta ironia dissacrante che caratterizza i dialoghi che abbiamo fin adesso riportato il maestro riporta l'allievo al livello dei comuni mortali, facendogli chiaramente vedere come portare avanti una meditazione interessata a scopi ulteriori, per quanto nobili, sia affine ad un'impresa disperata e alquanto futile, se non proprio sciocca. L'attività dello Zen includeva e continua ad includere un grande numero di attività, molte di loro anche di finalità pratica immediata – la cucina per i monaci, la pulizia e il mantenimento del tempio. l'ordinamento, l'educazione dei novizi e la raccolta delle elemosine solo per nominarne alcune – ma ognuna di esse viene portata a termine con lo sguardo sempre rivolto al grande e (all'apparenza) finale obiettivo dell'illuminazione, il *satori* 悟り o *kenshō* 見性.⁵² *Satori* deriva dal verbo *satoru* サトル che significa raggiungere una più alta percezione, essere spiritualmente elevati. *Kenshō* è invece l'unione dei caratteri *ken* 見 (vedere) e *shō* 性 (natura propria), significa cioè “vedere la propria natura intima, essenziale” ; il carattere *shō* ha come radicale il “cuore, mente”. O, spiegato meglio, essa è: “Una beata realizzazione in cui la

posizione, perché, come è stato giustamente notato, con essa l'uomo tende a incarnare un dio, a trasformarsi nell'immagine di un dio, quasi in una sua statua, o a riprodurre un dato aspetto. Così gli *āsana* non sono privi di relazione con la consuetudine yoghico-tantrica di identificare il proprio corpo con quello di un *devatā*, di una data divinità [...] il punto di partenza è, cioè, una immagine vivificata e, in un certo senso, magica che il gesto umano va a riprodurre ritualmente. [...] Del resto questa teoria degli *āsana* trova riscontro in ciò che si può presentare nella immobilità ieratica in genere, di cui anche nelle tradizioni occidentali [...] nei Misteri classici il *thronismos*, il rito di sedersi immobilmemente su un trono, aveva tanta importanza da presentare stretti rapporti con l'iniziazione, con l'identificarsi al dio.”

⁵⁰ Ivi, p. 73 “nel medioevo monastico come nell'antichità, filosofia non indica una teoria o una maniera di conoscere, ma una saggezza, una sapienza vissuta.”

⁵¹ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., pp. 89-90.

⁵² Sull'esperienza del *kensho*, Cfr. il testo di R. P. Kapleau, *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice and Enlightenment*, Anchor Books, New York, 1989.

natura interiore di una persona, la mente originariamente pura, è conosciuta direttamente come una vacuità illuminante, una “cosità” che è nel mondo, immanente e dinamica.”⁵³

Se quindi la concezione del mondo buddhista riconosceva in ogni frammento di realtà il vuoto dei fenomeni e l’illusorietà dell’indipendenza e il *Tathāgata* è colui che apprende tale realtà e in essa dimora, la breccia che può aprirsi nel muro dell’ignoranza non è contenuta solo nei *sūtra*, negli incensi o nella preghiera. Essa può invece giungere in maniera improvvisa e inaspettata, come un tuono nella notte o un sasso che cade in un burrone: la meditazione aumenta la concentrazione, focalizza lo sguardo del pensiero e fissa il discepolo in uno stato di immobilità corporea che può anche diventare doloroso e frustrante, ma è condizione necessaria e non sufficiente per poter portare a termine il percorso. Oltre alla meditazione, il discepolo veniva invitato a meditare su un *kōan* proposto dal maestro: il *kōan* è un indovinello apparentemente senza uscita, che non possiede alcuna conclusione logica e spinge il praticante a uscire dai “limiti del linguaggio”,⁵⁴ per così dire, a spezzare le barriere limitanti dell’intelletto divisore che si ostina nelle nebbie dell’ignoranza a vedere i fenomeni indipendenti e separati, a distinguere e a tagliare come una lama. Quando però ci si immette sulla via alla ricerca del *satori* le certezze epistemologiche cominciano a crollare con rapidità disarmante e presto lo studente della Via si rende conto che nessun pensiero razionale potrà tirarlo fuori dal pozzo in cui è caduto: dovrà letteralmente fare come il barone di Munchausen e tirarsi fuori per i capelli da solo. Le biografie dei grandi maestri Zen sono ricchissime di *satori*

⁵³ P. Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University, Cambridge (MA), 1990, pp. 275-6.

⁵⁴ Cfr. C. Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Barnes & Noble, New York, 1977. pp. 47-48 “When we come to consider Wittgenstein's attitude towards pain, we must remember that pain was for him a standard example of a private sensation, so that he has a greater number of different things to say about pain than one might expect. One of the most important points for our purposes, however, is the now familiar one that we cannot stick the word 'pain' directly on to a pain, for then a problem arises as to whether our sticking is accurate. We cannot have come to understand what 'pain' means by looking inside and discovering what bears the name, and the same is true of what we might call the opposite of pain: 'But I do have a real feeling of joy! (Freude)' Yes, when you are glad you really are glad. And of course joy is not joyful behaviour, nor yet a feeling round the corners of the mouth and the eyes. 'But "joy" surely designates an inward thing.' No. 'Joy' designates nothing at all. Neither any inward nor any outward thing. As with Nagarjuna, there is, of course, no suggestion that 'joy' or 'pain' do not mean anything. Quite the opposite: for us to be able properly to understand what they mean, we need to be freed from the twin ideas, that words can be granted meaning by simple ostensive definitions, and that understanding must be analysed in terms of confrontation with an object. Pain is what 'pain' means. Pain is empty because 'pain' designates nothing; (neither any inward nor outward thing). This changed view of what it is to understand a concept like pain can be expressed in general terms in various ways. One way of putting it is to say that a single kind of understanding is replaced by a multiplicity of kinds. Understanding, for Russell, occurs at the point of contact between a mind and an object in the external world. It is a mental occurrence made possible by acquaintance with a particular or universal. For the Abhidharmists too, understanding stems from a clear confrontation with *dharmas*. Prajña, often translated as 'understanding' as well as 'wisdom', is a mental *dharma* involving the 'getting into view' of (or 'getting acquainted with') all other *dharmas*. Set beside this, understanding for the Madhyamikas and Wittgenstein seems to take various forms, because no single pattern is imposed on the various ways of understanding. Prajñāparamita, or seeing things as empty, replaces prajña, or getting objects into view. Prajñāparamita is not a mental occurrence, as the Abhidharmist prajña was; it 'rises completely above all mental attitudes to *dharmas*,' and Wittgenstein Wittgenstein and Buddhism tells us to 'try not to think of understanding as a "mental process" at all.' Further, seeing things as empty is, partly, to appreciate how words can come to have meaning in their different ways. In conventional truth- truth as expressed in language- meaning is founded on the way words are used, as we have seen.”

raggiunti d'improvviso e in maniera spesso traumatica, come dimostra il racconto dell'illuminazione di Hakuin Ekaku (1686-1769):

“Con rinnovato vigore, si gettò nel *Kōan* riguardo alla morte di Nansen.⁵⁵ Un mattino, qualche tempo più tardi era impegnato nel *takuhatsu* (la richiesta dell'elemosina) ed era così preso nel *kōan* che si fermò come in trance davanti ad una casa. La donna che lì abitava lo guardò sospettosa per un po' e poi corse fuori agitando la ramazza “va via” gli urlò “vattene via! va da qualche altra parte! Se non te ne vai ti picchio!” Hakuin era così assorto che la ignorò. Lei lo colpì con la scopa, facendogli cadere il cappello e continuò a picchiarlo fino a che non cadde a terra incosciente. Dopo che la donna fu tornata in casa, un passante aiutò Hakuin a sedersi, colpendolo sulle guance per rianimarlo. Quando si svegliò, realizzò non solo di aver risolto il *Kōan* sulla morte di Nansen ma anche molti altri che lo avevano fino ad allora tormentato. Saltò in piedi, ridendo e battendo le mani deliziato. L'uomo che lo aveva assistito, temendo che Hakuin fosse un pazzo, lo lasciò.”⁵⁶

Un monaco distratto e tormentato da imperscrutabili difficoltà, una casalinga manesca e una scena degna delle migliori commedie shakespeariane: stiamo parlando di filosofia o stiamo facendo aneddotica? In realtà per quanto questi racconti possano sembrare (e a tratti siano) anche molto divertenti non sono solo un esercizio di retorica e ironia, né un tentativo di dare un esempio dell'umorismo giapponese. Anche se lo Zen fece spesso e volentieri uso di una certa forma di ironia comica, interpretata in modo radicale e profondo:

“Lo Zen, nella sua storia, ha fatto sempre uso del comico, utilizzando l'intera gamma delle sue espressioni: dall'ironia al paradosso, dallo humour al clownesco. Spesso è il sorriso bonario del maestro che guarda con distacco ed empatia alle fragilità umane. Altre volte invece è un ridere graffiante, sull'orgoglio dell'io, soprattutto di chi ha scelto la via religiosa. Ma può essere anche un riso che turba, quando i maestri volutamente sghignazzano della verità.”⁵⁷

Queste realizzazioni che possono apparire paradossali – ma non sono diverse da altre testimonianze delle tradizioni mistiche nei tempi e nei luoghi più diversi⁵⁸ – arrivavano alla fine di un percorso che poteva essere terribilmente doloroso e a volte intollerabile. Certo non bastava mettersi a danzare e

⁵⁵ R. B. McDaniel, *Zen Masters of China: the First Step East*, cit., p. 160.

⁵⁶ R. B. McDaniel, *Zen Masters of Japan: the Second Step East*, cit., p. 278.

⁵⁷ A. Tollini, *L'ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, Einaudi, Torino, 2017, p. 640. Cfr. R. B. McDaniel, *Zen Masters of Japan*, cit., pp. 167-168 “In another tale, Ikkyu was crossing Osaka Bay on a ferry when a warrior monk of the *Yamabushi* School approached him. *Yamabushi* combined Shingon and Tendai teachings with native Shintoism; its adherents were trained in martial arts and magic. “You’re a Zen monk, aren’t you?” the warrior monk asked. Ikkyu admitted he was. “I’ve heard that your school produces great meditators, but what else can you do?” “I don’t know. What can you do?” “We’re trained to be warriors and magicians. We can perform miracles which terrify our enemies and amaze the people, and, by doing so, we bring many to respect the Buddha way. Can you do anything like that?” “Certainly there are miracles in the Zen tradition, but tell me what kind of miracles you can do.” “I can call up the *Bodhisattva* Fudo on this very boat.” Fudo was a guardian *bodhisattva* usually portrayed bearing a sword and a rope and surrounded by a fiery halo. “That would be impressive,” Ikkyu admitted. “Please show me.” The monk began a series of chants and prayers and then, indeed, the *Bodhisattva* appeared in the boat surrounded by his halo of flames. The other passengers fell to their knees in amazement. “Can the Zen monk match my skill?” the *Yamabushi* asked. “Well, I’m capable of a miracle or two as well,” Ikkyu said. “For example, I can make water with my own body.” So saying, he pulled out his penis and urinated on the flames surrounding the *bodhisattva*, putting them out.”

battere le mani cantando il nome del Buddha Amida per ricevere il sigillo dell'illuminazione. Maestri come l'appena citato Hakuin e anche altri dovettero a lungo combattere contro le più diverse risme di ciarlatani che affermavano la loro buddhità e la dimostravano pulendosi con i *sūtra* dopo i loro bisogni, o bruciando statue e testi sacri.⁵⁹ Quello che si è cercato di dimostrare in queste pagine è l'aspro tentativo di questa secolare tradizione di raggiungere una comprensione del vuoto, una dimora nella spontaneità e uno sguardo limpido. Fino ad ora abbiamo incontrato monaci irriverenti che percuotono i loro allievi, ma questa ricerca instancabile – come abbiamo ricordato – non era limitato alle gerarchie monacali o ecclesiastiche, ma appartenne invece ai più diversi personaggi di quasi sei secoli di storia giapponese. Lo Zen diventa vera e propria atmosfera, un *milieu* imprescindibile di diverse imprese artistiche e culturali, tanto da diventare addirittura una fondazione dell'arte della guerra e del codice del guerriero, del *Bushidō*.⁶⁰ Leggiamo le parole di Miyamoto Musashi, il più grande spadaccino della storia giapponese, che sembrerebbero fuori luogo in una trattazione sul buddhismo, la cui prima e più importante regola è l'astensione dalla violenza:

“Il Vuoto è quello che non c'è. Il Vuoto consiste nel conoscere quello che c'è e nel conoscere quello che non c'è. Riguardo a questa Via dell'arte militare, in quanto *bushi* nel praticare questa Via, il non conoscere la Via del guerriero non è il Vuoto. Ma avendo varie incertezze, o non decidendosi sul da farsi, benché si dice che sia il Vuoto, non è però il vero Vuoto. [...] Basandosi sulla rettitudine, facendo della mente vera la Via, praticando ampiamente l'arte militare, avendo come ideale ciò che è giusto, luminoso e grande, si faccia del Vuoto la Via e si consideri la Via come il Vuoto. Il Vuoto è il bene, ed è privo del male/ Vi è la saggezza/ Vi è il principio/ Vi è la Via/ La mente è il Vuoto.”⁶¹

Un uomo che divenne famoso per la sua leggendaria abilità ed efferatezza nei duelli all'ultimo sangue, scrive parole che paiono indistinguibili da quelle di un calligrafo, di un poeta o di un abate di un monastero.⁶² La via della spada può portare al *satori*. La violenza può diventare un'arte come la pittura e la letteratura; raffinare lo spirito e aprire gli occhi su quella breccia nel velo dell'ignoranza di cui parlavamo prima. Ma se lo Zen è una scuola buddhista che fa della non-

⁵⁸ Sul tema della mistica e della “filosofia perenne” cfr. A. Huxley, *La filosofia perenne*, tr. it. di G. De Angelis, Adelphi, Milano, 1995, pp. 288-289

⁵⁹ H. Kim, *L'essenza del Buddhismo Zen. Dōgen realista mistico*, tr. it. di M. Barbaro, Mimesis, Milano, 2010, p. 32. D'ora in poi citato come *DMR*. Cfr. R.B. McDaniel, *Zen Masters of Japan*. Cit., pp. 88-89 “There was a mad monk who declared to any who would listen to him that he was a fully enlightened Buddha. He tore up copies of the sutras and used them as toilet paper, which scandalized some of Hakuin's students. “Is there nothing you can do about this?” they asked. Hakuin agreed to talk to the mad monk. “I hear that you use copies of the sutras to wipe your ass,” he told the monk. “I do,” the monk said, flatly. “I'm a Buddha. What better paper to use to wipe my ass than the sutras?” “Ah, a Buddha! Then you are mistaken. A Buddha's ass certainly deserves only the purest and cleanest white paper.”

⁶⁰ Cfr. T. Soho, tr. di W.S. Wilson, *The Unfettered Mind: Writings from a Zen Master to a Master Swordman*, Shambala, Boston, 2012.

⁶¹ A. Tollini, *L'ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 264.

⁶² Su Miyamoto Musashi segnaliamo i volumi: M. Musashi, *The Book of Five Rings*, tr. di T. Cleary, Shambhala, Boston, 2011 e W.S. Wilson, *The Lone Samurai. The Life of Miyamoto Musashi*, Shambhala, Boston, 2013.

violenza e del pacifismo il suo cardine, come può permettere l'uso della violenza, per quanto ammantata di ardente meditazione? Come può permeare le belle arti se il suo ideale di povertà impedisce ai monaci di avere o mantenere qualsiasi possesso materiale? La risposta si trova, o meglio si può trovare, nel concetto con il quale abbiamo iniziato: quello di vacuità. All'interno del vuoto si perde la possibilità di una gerarchia valoriale o, perlomeno, risulta sempre più difficile costruire un sistema all'interno del quale le esperienze religiose, estetiche, etiche e corporee siano chiaramente definite in un ordine specifico. Questa è la peculiarità irrinunciabile del buddhismo Zen come problema filosofico: orientarsi in questo *mare magnum* di diverse pratiche è molto più difficile che camminare in un mero spazio vuoto. L'esperienza filosofica e spirituale sino-giapponese, seguendo le diverse linee che abbiamo presentato fin ora, ci mostra una possibilità paradossale: nella sua apparente semplicità, il vuoto è pieno. Il vuoto è complesso.

CAPITOLO II

IL VUOTO IN MOVIMENTO

I. L'Origine del Chan, l'epoca filosofica dei Tang e l'arrivo del buddhismo in Giappone.

Come abbiamo riportato all'inizio, Bodhidharma iniziò la sua predicazione nei primi decenni del VI secolo dopo Cristo, in un'epoca in cui la Cina era politicamente divisa in quelle che sono solitamente definite Dinastie del Nord e del Sud (420-580). Fu però in due grandi momenti di unificazione, sotto i regnanti delle epoche Sui (581-618) e poi Tang (618-907) che il buddhismo iniziò il processo che profondamente lo portò a sinizzarsi, legandosi a due pilastri della storia culturale cinese: l'impero come istituzione, sistema di mecenatismo o validazione sociale e il taoismo come prospettiva filosofica.⁶³

Riguardo al primo ci limitiamo a ricordare che durante l'epoca Sui, il primo imperatore di questa dinastia, Wang Jian (581-604), fu responsabile di un immenso sviluppo della religione buddhista: basti pensare che i testi sacri copiati sotto il suo regno arrivarono a coprire l'estensione di 132.000 volumi.⁶⁴ Durante l'epoca Tang inoltre importanti missioni culturali furono inviate in India, con l'obiettivo di recuperare il maggior numero di testi sacri in lingua originale possibile.⁶⁵ Il buddhismo divenne un pilastro della cultura cinese nel tempo relativamente breve di due secoli. Per quanto invece concerne il taoismo ciò che ben presto fu chiaro agli esponenti di ambedue le tradizioni, era che entrambi cercavano una possibilità di espressione che fosse svincolata da una logica che in Occidente saremmo tentati di chiamare sillogistica. Il taoismo, fin dai suoi primi e seminali testi (il *Daodejing* e lo *Zhuangzi*) concepì la realtà come un processo ininterrotto di avvenimenti e flussi, un dinamismo inafferrabile e soprattutto non sistematizzabile in modo schematico e scientifico. Il Tao è un'essenzialità indescrivibile che si muove nell'inezienza del mondo, immanente e trascendente allo stesso tempo. Ciò che ci interessa è che fu durante proprio la dinastia Tang che le arti cominciarono a interrogarsi e a rappresentare, o meglio, a cercare di

⁶³ A. Cheng, *Storia del pensiero cinese: dall'introduzione del Buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, tr. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino, 2000, p. 409.

⁶⁴ M. Sabbatini, P. Santangelo, *Storia della Cina*, Laterza, Roma, 1986, p. 289.

⁶⁵ *Ivi*, p. 299.

rappresentare questa impossibilità metafisica.⁶⁶ Potremmo dire in un certo senso che la Cina fu la prima civiltà che cercò di descrivere in forma pittorica e poetica l'innominabile, e soprattutto, l'intraducibile.

Anche per questo motivo l'età Tang è considerata un'epoca d'oro da ogni branca della sinologia:⁶⁷ studi di storia dell'arte, politica, sociale e culturale indicano i tre secoli di quel medioevo cinese come un'epoca la cui vitalità politica, artistica, espansionistica ed economica del mondo sinico non sarebbe più stata raggiunta. Il mecenatismo della corte arrivò a vette straordinarie, mai più eguagliate fino ai Qing: l'imperatore Xuanzong (713 - 756) aveva alle sue dipendenze 30.000 artisti da ogni angolo dell'impero e sotto il suo regno operarono i più importanti poeti della storia cinese, di cui ci sono arrivati 50.000 componimenti da più di 2000 di loro;⁶⁸ perciò l'era dei Tang è considerata quella in cui la poesia cinese raggiunse il suo culmine, anche e soprattutto, grazie alla nuova linfa del buddhismo e al suo rapporto di scambio con la tradizione taoista. Paradossalmente, in un'epoca di straordinario benessere per gli standard del mondo medievale preso nel suo complesso, la poesia d'epoca Tang cominciò a esprimere un sentimento noto a molte delle civiltà giunte ad un livello pachidermico di sofisticazione: Kai Vogelsang lo chiama, richiamandosi esplicitamente a Freud, il disagio della cultura. E fu proprio l'incontro col buddhismo a porre le élite artistiche della Cina a contatto con questa realizzazione, con questa *Unbehagen in der Kultur*.⁶⁹ La solitudine, la precarietà e la totale contingenza di un intero ordinamento dell'esistenza si presentano con una certa violenza spirituale alle porte dei poeti, pittori e artisti dell'ecumene cinese. Per sfuggire a questa angoscia i poeti – che sono anche e spesso funzionari di grado elevato della macchina amministrativa dell'impero⁷⁰ – si ritirano in due vie di fuga: il vino e la foresta. L'ubriachezza è una delle metafore più amate dai taoisti: l'uomo ebbro è completamente immerso nella spontaneità, fluido nei movimenti e soprattutto anche se si ritrova in situazioni pericolose non sente il male e la paura, non si accorge di venire ferito. Ritorna per un breve periodo alla libertà infantile libera da convenzioni restringenti e limitative:

“Un ubriaco cadendo da un carro può farsi male, ma non muore. Le sue ossa non sono diverse da quelle degli altri, ma egli affronta l'incidente in maniera diversa. Il suo spirito si trova in uno stato di sicurezza. Egli ignora di viaggiare su di un carro; e non è cosciente di esserne sbalzato fuori. Le idee di vita, morte, paura, ecc. non possono entrare nel suo petto; e così egli non risente del contatto con sostanze oggettive. E se tale sicurezza può raggiungersi col vino, quanto di più si può raggiungere con la Spontaneità!”⁷¹

⁶⁶ Cfr. A. Watts, *la via dello Zen*, cit., p. 35.

⁶⁷ Cfr la bibliografia in K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, Einaudi, Torino, 2014, cit., p. 660.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 259-261.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 286-287.

⁷⁰ S. Owen, *The Great Age of Chinese Poetry. The High Tang*, Yale University, New Haven and London, 1981, p. 27.

⁷¹ A. Watts, *la via dello Zen* cit., p. 30.

La seconda via di fuga – la foresta – assurge in queste meditazioni artistiche a un livello schiettamente metafisico. La vita ritirata nelle montagne non è solo un esercizio ascetico per allontanarsi dalla mondanità, ma una vera trasformazione dell'individualità tutta – nel tentativo di riaccordarsi al ritmo sovrumano del mondo naturale e di ritrovare una serenità e una genuinità che nell'esperienza urbana appare ormai sempre più lontana. L'asceta, il sapiente, l'ubriacone e il fuggitivo rappresentano le figure liminali di una società che va raggiungendo un livello sempre più asfittico di raffinatezza e macchinosità.⁷²

Nella solitudine esaltante ed immensa del paesaggio montuoso, la selva è senza dubbio una maestra severa, che incarna nella sua fisicità ridondante e misteriosa il movimento continuo, incommensurabile del Tao.⁷³ La foresta è gigantesca, silenziosa, rumorosa, buia e subito dopo immersa nella luce, umida e secca, vitale e immobile e ospita tutte le paradossalità dell'operosità passiva di ciò che la vita, profondamente, è. Un poeta che riunisce nella sua opera queste tensioni spirituali è senz'altro Wang Wei (699-761). Questo poeta, che a lungo ebbe una proficua carriera nella capitale imperiale Chang'an, si ritirò in mezza età tra le montagne e cercò di catturare nelle sue liriche alcune tra le sensazioni più significative e sfuggenti di questo nuovo sentimento: la coscienza, il paesaggio e il vuoto.⁷⁴ Uno dei suoi componimenti più famosi cattura la decisa perfezione dell'istante, la ricca solitudine del raccoglimento aumentata proprio da questa fuggevolezza, dalla malinconia dell'impermanenza:

“Nel solitario monte non incontro nessuno,
non odo che l'eco di voci umane.
Obliqui entrano i raggi nel profondo del bosco,
e il riflesso si leva dal verde muschio.”⁷⁵

Della purezza immediata di questo (e altri componimenti) leggiamo la descrizione di Martin Benedikter:

⁷² K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, cit., p. 287.

⁷³ Un media particolare, un video sul tema della foresta nella sua ambientazione video-ludica, può permetterci di comprendere meglio le implicazioni insite in questa molteplicità in movimento inafferrabile e in costante fluire: J. Geller, *A Thousand Ways of Seeing a Forest*, p. 7. copione per il video https://www.youtube.com/watch?v=JgQ_buy8xJ0&t=126s. Citato previa autorizzazione dell'autore. “Marginalia is what I'd call a “wander simulator,” a game with only the barest of instructions that takes place in a truly vast amount of land. There are segments of text to find in Marginalia, a story of sorts to unravel. But in my first playthrough of the game, I took a wrong turn somewhere and ended up in a forest. And the important thing here is I didn't know I took a wrong turn. I thought I was supposed to go into the trees. I had been making my way forward for a full 5 minutes before realizing that maybe the game wanted me to go somewhere else, but I didn't want to turn around, because I figured there must be something on the other side, so I kept pushing onward, ten minutes, fifteen, and I started to realize there might be nothing on the other side of the forest, there might not be an “other side” at all, but by that time, the idea of turning back seemed absurd. If I did it perfectly, that would be another agonizingly long walk out, and I had absolutely no confidence I'd be able to retrace my steps at all.”

⁷⁴ D. Hinton (traduzione e cura di), *Classical Chinese Poetry. An Anthology*, Farrar, Strous and Giroux, New York, 2008, p. 203.

⁷⁵ M. Benedikter (traduzione e cura di), *Le trecento poesie T'ang*, Einaudi, Torino, 1961, p. 46.

“Sorgiva chiarezza e semplicità distinguono le poesie dei primi, [...] la vita reale per tutti questi poeti è nel proprio animo. Perciò l’inclinazione al buddismo e al taoismo, l’appagamento non di maniera nell’esistenza eremita, l’immedesimarsi con la natura. Il biografico, anche quando vi si affacci il dolore, quasi scompare.”⁷⁶

Indubbiamente è impossibile dire quale delle due tradizioni sia stata la più importante nello sviluppo di questa ideologia, ma la crescita del Chan in quei decenni donò al taoismo – nella sua intima natura una filosofia quietista e pacifica – una dimensione malinconica e drammatica, un sentimento tragico dell’esistenza che non era particolarmente presente nella cultura cinese precedente, imbevuta di pietà filiale, di ritualità e di ideologie tra loro diversissime che andavano da istanze di impegno sociale all’alchimia esoterica,⁷⁷ fino alla magia sessuale.⁷⁸ Ma nonostante ciò in diverse scuole taoiste si comprese chiaramente l’affinità profonda che le accomunava al buddismo, traducendosi in un sincretismo in cui Laozi e Buddha si sovrapposero completamente⁷⁹ e iniziando così a cancellare la differenza tra le due dottrine:

“L’assoluto è movimento e quiete senza inizio, Yin e Yang senza inizio. I buddhisti chiamano ciò completa consapevolezza, i daoisti lo chiamano elisir d’oro, i confuciani l’assoluto [...]. Tutti loro si riferiscono alla radice sottile dell’assoluto. Sappiamo così che ciò che le tre dottrine del Buddhismo, del Daoismo e del Confucianesimo onorano è la calma stabilità [...]. Quando la mente umana è calma e stabile, prima che sia affetta dalle cose, essa è inclusa nel disegno celeste; questa è la sottigliezza dell’assoluto. Una volta che è affetta dalle cose, vi è parzialità; ciò è il mutamento dell’assoluto. Quando si è calmi e stabili [...]. l’aperta consapevolezza non è oscurata; allora si avrà autonomia nell’azione, e si potrà gestire qualsiasi cosa si manifesti. [...]. Se uno riesce davvero ad essere bilanciato ed armonioso, allora si sarà limpido e consapevole, desti nella quiete, accurati nell’azione; e dunque si potrà rispondere ai mutamenti senza fine nel mondo [...]. La mente luminosa è sempre calma; nell’azione, risponde alla miriade dei mutamenti. Anche quando è attiva, essa è in essenza sempre calma. La mente fluttuante è sempre reattiva; in quiete, produce una miriade di pensieri. Anche quando è quieta, è fundamentalmente sempre reattiva. Anticamente è stato sempre detto: estingui la mente reattiva, non estinguere la mente luminosa [...]. La mente luminosa è la mente del Dao, la mente fluttuante è la mente umana.”⁸⁰

Bodhidharma e i suoi primi discepoli si ritirarono tutti nella foresta e la quasi totalità dei patriarchi del Chan si esprimerà in versi, molti dei quali relativi all’esperienza del vagabondaggio tra gli alberi, i monti e le cascate; alla vita minimale che richiede l’adeguarsi ai ritmi della natura, in cui però si coglie la potenza semantica del paesaggio e il suo rivelare la profonda esperienza della vacuità, in una crasi tra metafisico e concreto profondissima. L’immobilità non solo non è appropriata al Tao, ma nemmeno a coloro che ne ricercano l’intensa immediatezza. Non c’è un

⁷⁶ *Ivi*, p. XIV.

⁷⁷ M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, cit., p. 152.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 148-149.

⁷⁹ K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, cit., p. 228.

⁸⁰ M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, cit., p. 81.

“altro” rispetto al poeta, non c’è una fine o un altrove che non sia il bosco, che sia diverso dal momento presente e attuale che possiede l’immaginazione creatrice dell’artista. Nella radura illuminata o nell’ombra del tramonto, tutta la dimensione del Tao è presente, l’imprevedibilità scorrevole dell’essere.⁸¹ Il poeta e l’asceta sono interamente presenti nella foresta, come essa è interamente presente in loro. Il movimento è senza scopo, e l’azione non ricerca alcun frutto, dato che ogni cosa è già presente nella sua immediatezza. Attenzione e concentrazione costante e strenua, vita semplice se non proibitiva e un’umiltà nel lavoro e nella pratica caratterizzano le prime esperienze del Chan in Cina:⁸²

“Baso, del Kōsei, sedette in *zazen* per più di vent’anni; ricevette il Sigillo della Trasmissione da Nangaku, e insegnò ai suoi eredi nel *Dharma* a non trascurare mai lo *zazen*. Coloro che giunsero da lui per studiare lo *zazen*, certo ricevettero il sigillo della mente nella prassi dello *zazen*. Ogni qualvolta c’era da lavorare nel tempio, Baso era il primo ad iniziare. Anche da vecchio non si infiacchì. Oggi lo spirito di Baso è fortemente sentito nella scuola Rinzai. I Maestri Ungan e Dōyō studiarono sotto Yakusan; fecero voto di non sdraiarsi mai e lo mantennero per quarant’anni. La loro mente era universale. Ungan trasmise la Legge al Grande Maestro Gohon di Tōzan. Tōzan disse: “Per recidere le passioni mi sono seduto in *zazen* per oltre vent’anni.” L’influenza della Legge di Ungan è, oggi, percepibile dappertutto. Il Grande Maestro Kōgaku, del monte Ungo, soggiornò per qualche tempo in un eremo sul monte Sampō, ricevendo il cibo dagli dei. Un giorno fece visita a Tōzan, e in tale occasione riuscì a chiarire la grande Via; una volta tornato nella sua capanna, gli dei continuarono a portargli il cibo cercandolo per tre giorni, senza trovarlo. Ungo non aveva più bisogno dell’aiuto degli dei perché si trovava ormai nella grande Via del Buddha. Dovremmo riflettere su una così grande determinazione. Il Maestro Zen Daichi, del monte Hyakujō, ogni giorno lavorò per la comunità, senza eccezione, a partire da quando era assistente di Baso fino al suo ingresso nel *parinirvāna*. Fu lui a lasciare il lodabile detto: “Un giorno senza lavorare, un giorno senza mangiare.” Quando disse questo era già vecchio e lavorava duramente, come i giovani monaci. Gli altri si davano pena per lui e si crucciavano di ciò, ma egli rifiutò sempre di smettere di lavorare. Una volta i monaci nascosero i suoi attrezzi e non volevano consentire che egli li recuperasse. Allora Hyakujō, non potendo contribuire al lavoro collettivo, non volle più mangiare. Questa è l’origine del detto: “Un giorno senza lavorare è un giorno senza cibo.” Lo stile di Hyakujō, che si è conservato nella scuola Rinzai e che è fondato sulla prassi assidua, è popolare in tutto il paese. Quando Kyōsei era il monaco superiore di un certo tempio, si dice che il dio di quelle terre non vedesse mai il suo volto, tanto era il suo assorbimento nella prassi. Il Maestro Zen Gichū del monte Sanpei, riceveva il cibo dagli dei; tuttavia, dopo che Gichū ebbe incontrato il Maestro Daiten, gli dei non furono più in grado di vederlo. Il monaco del monte Dai-i disse: “Sono stato sul monte Isan per vent’anni. Tutto il cibo che ho mangiato lì è tornato alla terra. Non ho mai studiato il *Dharma* lì, Per tutti quegli anni mi sono limitato a prendermi cura di un bufalo

⁸¹ A. Andreini (a cura di), *Daodejing*, Einaudi, Torino, 2016, p. 64. “La valle è arcana (xuan 玄) poiché ci è dato conoscerne solo i figli (zi 子), ossia gli esseri, dato che la sua intima natura è destinata a restare oscura. I termini gu 谷, shen 神 e pin 牝 evocano quindi il Dao nella Sua dimensione recondita e misteriosa. Gu 谷 ne svela la dimora, il vuoto abissale che, diversamente dalle cose, non conosce la morte (bu si 不死): la potenza oscura e numinosa (shen 神) abita quel luogo da cui gli esseri gradualmente si allontanano congedandosi dalla Madre genitrice (pin, o mu 母) per accedere (men 門) nel mondo. Gen 根 è la radice, sia nel senso di «origine» sia in quanto fondamento, base su cui poggiare.”

⁸² A. Ferguson, *Zen’s Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Wisdom publications, Boston, 2011, p. 175. “Pangyun then recited the verse whose last two lines are widely quoted: How miraculous and wondrous, Hauling water and carrying firewood.”

d'acqua.” Dovremmo sapere che ‘bufalo d'acqua’ rappresenta i suoi vent'anni di prassi assidua come mandriano di sé; Enchi aveva, un tempo, studiato nella comunità di Hyakujō.”⁸³

In questa lunga lode dei maestri Chan troviamo ben due esempi di monaci la cui santità era così elevata che gli dei stessi della montagna venivano a nutrirli. Pure in questa santità mancavano di completezza: quando si risvegliarono completamente alla Via, gli dei non poterono più trovarli – essi erano scomparsi all'occhio sia fenomenico che divino dell'intelletto e della concettualità. A loro ormai la pozza da cui attingevano l'acqua e il riso nella ciotola erano lo stesso dei doni dell'ambrosia celeste.⁸⁴ Il buddhismo Chan trovò un ideale mezzo per estrinsecare queste e esigenze e queste realizzazioni sia nell'eremitaggio che nella poesia. Inesprimibile in forma categoriale e scientifica, almeno nei primi tempi della sua espansione, l'esperienza religiosa dei patriarchi e degli eremiti trova nel poetare un'ottima alternativa. Leggiamo nel *Sōanka (il Poema della capanna d'erba)* di Shitou Xiqian (700-790):

“Ho costruito una capanna del tetto di erba in cui non c'è niente di valore./ Dopo il pasto, mi rilasso e mi godo un sonnellino./ Quando ho fatto la capanna, a prima vista, le canne e l'erba erano fresche,/ ora che è malmessa, osservandola, è coperta di erbacce./ Colui che abita nella capanna vi vive sempre tranquillo,/ egli non aderisce all'interno, né all'esterno e neppure a ciò che sta nel mezzo [...] Sebbene la capanna sia piccola, contiene l'intero mondo del *Dharma*,/ in pochi metri quadrati il vecchio saggio comprende ogni cosa./ [...] Legate assieme erbe per fare una capanne e non desistete./ Lasciate che i vostri cent'anni siano come siano./ Aprite le vostre mani e agite senza alcun senso di colpa.”⁸⁵

Una cosa importante da notare in questo testo è senz'altro come nei primi tempi della sua espansione (tra il VI e VIII secolo) il buddhismo Chan è formalmente poco distinguibile dal taoismo tradizionale e ascetico. Le grandi speculazioni e l'irradiarsi di diverse scuole avverranno dopo, col magistero dei patriarchi Huineng (638-713, in giapponese Enō) e Shenxiu (605-706, in giapponese Jinshu) e la divisione in due principali rami dell'insegnamento Chan, le scuole del Sud e del Nord.⁸⁶ Prima di tale scissione, i patriarchi (che ricevevano da maestro in allievo il sigillo, come

⁸³ Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, tr. di Rev. H. Nearman, Shasta Abbey, Shasta, 2007, pp. 382-383. D'ora in poi citato come *DS*.

⁸⁴ J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., p. 107 “La natura. Gli dei, il Signore della generazione, il Brahma, gli splendenti, i raggianti, i possenti, gli ultrapossenti, il tutto io ho conosciuto come tutto, come inappagante è l'insieme del tutto: ciò io ho riconosciuto ed ho rinunciato al tutto, mi sono distaccato dal tutto, ho rinnegato il tutto, sdegnato il tutto. E con ciò, o Brahma, non solo ti sono uguale in conoscenza, taccio che non sto sotto di te, ma ti sono di gran lunga superiore”

⁸⁵ A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, cit., pp. 304-5. Cfr. *The Transmission of the Lamp*, tr. di R. Whitfield, Books on Demand, Norderstedt, 2020 pp. 122-123 “

⁸⁶ A. Ferguson, *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Wisdom publications, Boston, 2011, pp. 88-89 “The Platform *Sutra* itself states that fundamentally there is no difference between “gradual” and “sudden” as they relate to enlightenment. However, the text also ascribes a lesser standing to the “gradual” idea, associating it with persons of “inferior ability.” A key part of the Platform *Sutra* involves an ordination ceremony. In it, Huineng introduces what he terms the “signless precepts,” “signless penitence,” and the “signless refuges.” The idea of

ricordato dall'agiografia)⁸⁷ vivevano in solitudine, senza costruire attorno a sé né templi né scuole e senza cercare discepoli, che invece giungevano a loro autonomamente, alla ricerca della pace interiore. Huineng in particolar modo fu l'autore del “*Sūtra della piattaforma*” e il creatore di ciò che venne nominata “La rivoluzione del Sesto Patriarca”.⁸⁸

L'epoca Tang è, come abbiamo ricordato, particolarmente attenta questo tipo di esigenze spirituali. Ma, a differenza delle tradizioni di liberazione precedenti – ad esempio il taoismo alchemico⁸⁹ – la visione Chan non ricerca l'immortalità fisica ma qualcosa di più profondo: quella che abbiamo tradotto come spontaneità (*jinen*) e che si raggiunge in modo paradossale: con quello che fin dalle origini nel *Daodejing* veniva chiamato *wu wei* 無為, “non agire”. O meglio un non fare, un'azione totalmente non intenzionale e involontaria, un vivere passivo e spontaneo nel mondo che non interferisca minimamente nel corso naturale di tutto ciò che esiste, privo di premeditazione e calcolo. Un'azione compiuta senza alcun obiettivo futuro: un'azione che si concretizza, si consuma e trova il suo senso solo in sé stessa. Il Tao agisce (o meglio, *non* agisce) esattamente in questo modo: non si occupa delle creature, non legifera né comanda come potrebbe fare una divinità paterna.⁹⁰ Non vi sono riti a lui diretti né preghiere che gli possano essere rivolte – esso è semplicemente la Via: 道 (l'ideogramma è composto dai caratteri *chuo* 辵, radicale di “andare”, “muoversi” e *shou* 首 il cui significato è “testa”, “capo”, “primo”. Significa quindi andare avanti, condurre la via). La Via non ha un nome, non ha un guardiano o un'incarnazione. Solo successivamente Laozi verrà trasfigurato (specialmente dalla corrente dei maestri celesti *Tianshi Dao*)⁹¹ in figura di potenza immortale e divinità salvifica, come emissario personificato e inviato terrestre del Tao, e membro di un complicato pantheon interiore e celeste.⁹² La Via, nella sua ideazione originaria e originale, invece armonizza inconsciamente, rimanendo immobile muove la totalità di ciò che esiste e senza nutrire accresce. Non interferendo e non forzando il seguace del Tao si fa (senza però intenzionalità) uomo realizzato, compiuto, reale: diventa uno *shengren*.⁹³ Non è

“signless” is here related to Huineng’s emphasis on the nature of the mind as central to the Zen perspective, and punctuates this idea’s importance in the tradition. Huineng focuses on thought and its contents as the arena fundamental to Zen practice and the place where genuine morality and penitence is practiced. Thus the monks in Huineng’s ceremony are called on to say “All my former evil karma arising from ignorance, I fully confess and acknowledge, so that in a single moment it is extinguished, to not arise again forever.... Thoughts of former times, thoughts of the present, and thoughts of the future, all these will never again be carelessly defiled.” Similarly, Huineng changes the “three refuges” taken by the monks in his ceremony. Buddhists take refuge in the “three jewels” of Buddha, Dharma, and Sangha— traditionally referring to the historical Buddha, his teachings, and the community of Buddhist followers; in the ceremony described in the Platform *Sutra* Huineng says, “Buddha is awakening, *Dharma* is rectitude, and *Sangha* is purity.”

⁸⁷ Cfr. Nota 5.

⁸⁸ A. Ferguson, *Zen's Chinese Heritage*, cit., p. 89.

⁸⁹ E. Wong, *Taoism. An Essential Guide*, Shambhala, Boston, 2011, cap. 5, *The Development of Alchemical Taoism*.

⁹⁰ S. Schuhmacher e G. Woerner (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, Shambala, Boston, 1989, p. 421.

⁹¹ M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, cit., p. 44.

⁹² *Ivi*, pp. 164-166.

⁹³ J. Evola, *Il libro della Via e della Virtù*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2008, p. 85. Cfr. pp. 87-90 “La ‘semplicità originaria’ *p'u*, taoista non è una banale innocenza primitivistica quasi animalesca idealizzata, ma lo stato che in altre tradizioni venne adombrato col mito della età aurea o con altri miti delle origini, stato al quale era propria, se

immortale ma è come se lo fosse: nulla lo tocca e nulla lo spaventa. Il fuoco e il gelo non hanno su di lui alcun potere e senza agire, senza parlare egli pacifica. Gli adepti del Tao difficilmente possono essere racchiusi nelle categorie di saggio, santo o iniziato; sono un insieme inestricabile di tutti e tre gli elementi. Si definiscono anche *deren*,⁹⁴ uomini del *De* 德; o della virtù, della *virtus*: una forza che non è muscolare o militare, ma emanativa e diffusiva di sé stessa. Il carattere è composto da *chi* 𠂔 che significa camminare o muoversi a piedi; *zhi* 直, dritto, retto e 心, il cuore/mente (*shin*):

“Uomo reale è dunque colui che riproduce in sé la legge metafisica del *Tao*: che, per essere, non è, che negandosi si afferma, che con lo scomparire si conserva al centro, che è pieno con l’esser vuoto, che oscurandosi risplende, che abbassandosi sovrasta.”⁹⁵

Anche lo *Zhuangzi*, uno dei testi fondamentali del taoismo filosofico, insiste su questo punto, estremamente importante:

“Un uomo simile [il saggio] seppellisce l’oro nelle montagne e le perle nelle acque profonde del mare. Disdegna i beni del mondo e si tiene a distanza da nobili e ricchi. Non si rallegra della propria longevità e non si affligge di una morte prematura; non si gloria dei propri successi e non è umiliato dalla propria povertà. Anche se possedesse la ricchezza del mondo interno, non la considererebbe sua. Anche se regnasse sul mondo intero, non ne trarrebbe alcuna gloria personale. Chi si gloria si mette in mostra. Tutti gli esseri non sono che uno. Vita e morte hanno identica forma.”⁹⁶

Questa ricerca ascetica e questo distacco da ogni forma logica degli opposti e dei contrari non era però tesa ad una ricompensa ultraterrena, come invece si può riconoscere in altre religioni, in particolar modo quelle monoteiste. Il Tao non punisce i malvagi né premia i buoni: nel Cristianesimo l’abbassamento di sé e l’umiltà sono esercizi atti a risvegliare l’anima puramente e autenticamente divina, minacciata comunque dal peccato e dalla finitezza. Nel Taoismo, invece, una volta risvegliato il vero sé, ci si accorge che questi non è altro che un’illusione, un vuoto cui è stato assegnato un nome e uno spazio e perfino la realizzazione va lasciata cadere, la compassione totale

così ci si può esprimere, la naturalità del sovrannaturale o la sovrannaturalità del naturale [...] si tratta invece della visione del mondo propria ad una umanità che, in un certo modo, era ancora connessa alle origini o alla ‘supernatura’: direttamente e esistenzialmente, non attraverso teorie, rivelazioni o religioni in senso stretto [...] questa è la chiave per capire il vero volto della spiritualità estremo-orientale in genere, sino ad espressioni, come quelle artistiche (si pensi, per esempio alla pittura, come una ‘natura’ sottile e sfumata che ha come tema costante di sfondo, o ‘tela’, l’aereo e il ‘vuoto’ metafisico) [...] non è assente [nel corpo] il tratto magico di una invulnerabilità anche fisica, quasi come crisma, segno tangibile simbolico, del suo trascendente distacco creando un diverso status ontologico (cap.50) Chuang-tze (v.5) così ne parla ‘Nel corpo di un uomo, egli non è più un uomo. Vive fra gli uomini, ma è assolutamente indifferente alla loro approvazione o disapprovazione, perché non ha più i loro sentimenti. Infinitamente piccolo in quel per cui è ancora uomo; infinitamente grande in quel per cui è uno col cielo.’ [...] L’uomo, come mediatore tra Cielo e Terra, è essenzialmente l’uomo come sovrano e il sovrano come ‘Uomo Reale’”

⁹⁴ *Ivi*, p. 86.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ L. Kia-hway (a cura di), *Zhuangzi*, tr. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Adelphi, Milano, 1989, p. 101.

e l'aiuto verso la sofferenza, la concentrazione interiore e suprema si rivelano solo come mezzi abili per avvicinarsi all'ineffabile che, una volta raggiunto, non è più esprimibile.⁹⁷ Proprio per questo sia i maestri Chan che il *Daodejing* e lo *Zhuangzi* attaccano con ironia dissacrante la morale confuciana e l'esaltazione della virtù. Più uomini giusti, santi, e buoni ci sono e più è facile sorgano banditi e malfattori. La virtù stimola all'invidia, alla separazione e all'orpello, sia esso materiale o intellettuale; secondo questi autori essa appesantisce la vita e la rende suscettibile di una decadenza endemica che coinvolge non solo il singolo, ma la società tutta:

- “1. Disertato il Grande Dao,
2. ecco 'umana premura' e 'giustizia';
3. affacciatevi sapienza e acume,
4. ecco la 'grande falsità';
5. rotta l'armonia tra i sei gradi di parentela,
6. ecco 'amore filiale' e 'parentali cure';
7. calati sul paese scompiglio e disordine,
8. ecco i 'coscienziosi ministri'.”⁹⁸

e inoltre:

“Abbattete i santi e liberate i banditi, il mondo intero ritroverà l'ordine. Se il fiume si asciuga, la valle si secca; franando, la colline riempie i baratri. Morti i santi, i banditi non sorgono più; se ogni affare cessa, la pace regna nel mondo [...] i santi che sono le armi efficaci del nostro mondo, non devono essere messi in luce.”⁹⁹

Questa radicale irriverenza fu raccolta con grande profitto dai maestri del Chan e portata ancora di più verso le sue estreme conseguenze. Se gli “uomini reali” del taoismo in principio si ritiravano nel silenzio delle montagne, presto dovettero fare i conti coll'accrescersi della loro influenza, fama e col mecenatismo della corte, dividendosi in scuole e costruendo immensi canoni di testi, sacralizzando la propria esperienza e quindi, in un certo senso, compiendo un “parricidio” nei confronti di Laozi.¹⁰⁰ I maestri Chan raccolsero la lezione originaria del taoismo filosofico e le infusero una nuova linfa, portando quasi al punto di rottura la logica del paradosso e dell'assurdo. Per questo, e anche per il loro disinteresse nei confronti del buon funzionamento della società, si attirarono gli strali dell'establishment confuciano.¹⁰¹

Nonostante la sua grande ricchezza culturale e filosofica abbiamo visto come nel periodo dell'alto medioevo la società cinese abbia dato adito a movimenti religiosi che parevano minare alle

⁹⁷ *The Transmission of The Lamp*, tr di R. Whitfield, cit., pp. 66-68

⁹⁸ A. Andreini (a cura di), *Daodejing*, cit., p. 106.

⁹⁹ *Zhuangzi*, Adelphi, Milano, 1989, cit., pp. 86-7.

¹⁰⁰ Cfr. E. Bianchi, *Taoismo*, cit., pp. 22-30 e pp. 102-157.

¹⁰¹ K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, cit., p. 235.

fondamenta il suo sistema politico e sociale. Il buddhismo infatti (insieme al taoismo) fu riassorbito successivamente in un confucianesimo versatile e sincretico, che si dimostrò in grado di includere nella sua speculazione la cura del sé e la speculazione sulla salvezza dalla propria tradizione filosofica, reinventandosi completamente¹⁰² e ridando un grandissimo valore alla figura del “Santo” mutuata sia dal buddhismo, appunto, che dal taoismo.¹⁰³ Ci sembra importante approfondire almeno in parte questa variegata corrente filosofica, poiché essa avrebbe dominato il pensiero cinese per i successivi secoli e sarebbe giunta anche in Giappone, poco prima dell’era Tokugawa, in cui il paese si sarebbe chiuso ad ogni influenza esterna. Mentre dunque nell’arcipelago nipponico le più diverse scuole buddhiste andavano cercando una difficile coesistenza con la religione etnica dello Shinto e l’istituzione imperiale, in Cina diversi pensatori tornavano all’origine della propria cultura, agli scritti di Confucio e dei classici da lui definiti, temperando però le loro speculazioni con il grandissimo impatto che il buddhismo e il taoismo filosofico avevano avuto sulla loro tradizione. L’ideale del santo, come abbiamo appena ricordato, nella sua rielaborazione medievale deve moltissimo all’influsso dell’immaginario buddhista dell’illuminato. Così scrive Zhou Dunyi (1017-1073)

“Concentrarsi sull’Uno è la regola aurea. Concentrarsi sull’Uno è essere senza desideri. Esser senza desideri è esser vuoto nella quiete, e andar dritto senza moto. Se si è vuoti nella quiete, si è illuminati, e se si è illuminati, si comprende tutto. Se si va dritti nel moto si è equanimi, e se si è equanimi, se si comprende e si abbraccia tutto, non si è forse assai prossimi alla meta (la santità)?”¹⁰⁴

Come abbiamo visto, il taoismo ed il Chan avevano un interesse relativo – se non proprio un divertita indifferenza – nelle virtù mondane e sociali che invece il confucianesimo difendeva con forza. La domanda che sorse quindi era come unificare l’interesse metafisico del Principio ricercato dai buddhisti con l’esigenza etica sentita dalla filosofia morale confuciana – risalire quindi dalla molteplicità degli eventi umani e naturali alla perfetta semplicità dell’Uno (anche in questo caso chiamato Tao) fu la ricerca fondamentale di tutta una lunghissima strada del confucianesimo.¹⁰⁵

¹⁰² *Ivi*, pp. 341-345. Cfr. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese: dall’introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, cit., pp. 451-452 “Dal IX-X secolo s’era preannunciato un ritorno alla tematica della santità incentrata sulla coltivazione individuale dello spirito (*xin* 心) quale via regia per ristabilire il legame fra l’Uomo e il Cielo [...] in questo nuovo interesse per il ruolo dello spirito e per i suoi rapporti con le cose esterne, è percepibile l’influenza delle analisi buddhiste dei processi di coscienza e dell’emergenza del mondo sensibile.”

¹⁰³ *Ivi*, pp. 467-471 “La santità è il fine ultimo di tutte le considerazioni cosmologiche, che assumono significato nella loro applicazione all’ambito umano e nel contesto di un’intenzionalità morale tipicamente confuciana: Fra Cielo e Terra, quanto v’è di più venerabile è il Dao, e quanto v’è di più stimabile è la sua virtù (de 德). Ma ciò che v’è di più prezioso è l’uomo; e ciò che lo rende prezioso è il fatto che egli possiede in sé il Dao e la sua virtù.”

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 471.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 472 “Zhou Dunyi si interroga sui rapporti fra l’Uno e il molteplice, tema [...] elaborato dal buddhismo del Tiantai e dello Huayan prima di essere ripreso nel Chan: ‘il molteplice fa ritorno all’Uno e l’Uno si differenzia nel molteplice.’ [...] Zhou Dunyi reintroduce una dimensione etica propriamente confuciana nel ‘Dao del Santo’, che consiste nel risalire dal molteplice all’Uno.”

Un'altra importante critica portata nei confronti del buddhismo (dai confuciani visto come una religione barbara e incolta) era di aver introdotto una confusione concettuale immensa nel pensiero cinese, ammiccando a dottrine straniere e poco chiare e mescolando significati che avrebbero dovuto rimanere chiaramente definiti. Concetti come la natura-di-Buddha, la non-mente e la vacuità erano travisamenti maliziosi e ingannatori della antica tradizione dello studio della Via e compito del nuovo confucianesimo era ricondurre questi concetti speculativi alla loro purezza originaria. Scrive Zhang Zai, contro le inesatte filosofie rivali:¹⁰⁶

“Coloro che parlano di estinzione, [i buddhisti] concepiscono una partenza senza ritorno; coloro che si attengono alla vita e si aggrappano all'esistente [i taoisti] credono le cose immutabili. Malgrado le loro differenze essi sono accomunati nella loro incomprendimento del Dao [...] quando si è compreso che lo spazio vuoto non è che qi, allora l'esserci e il non-esserci, il latente e il manifesto, lo spirito e le trasformazioni, non formano più che uno, non due.”¹⁰⁷

Risulta evidente come, tentando di confutare le dottrine del buddhismo, il pensiero confuciano ne risultò invece estremamente coinvolto e plasmato. Specialmente interagendo con le scuole autoctone e innovative dello Huayan e, appunto, del Chan, trasse una nuova ispirazione per la rilettura di concetti cardine della propria storia speculativa:

“Il buddhismo cinese, e in particolare la scuola Huayan, aveva eretto la nozione di LI a principio assoluto in contrapposizione alle manifestazioni del mondo fenomenico (*shi* 事). In una discussione sul Sūtra della Ghirlanda, la cui idea di armonia fra principio e fenomeni ha indubbiamente ispirato i fratelli Cheng, ogni essere o evento è presentato come rispondente a un principio interno che gli è proprio, ma che al contempo rinvia ad un principio unico e comune: ‘I diecimila principi si riconducono a un unico principio’. Tale principio supremo è eretto ad equivalente del Dao [...] Da qui i composti *tianli* 天理 “principio celeste” [...] Se l'armonia ha un'importanza maggiore delle cose in sé e per sé, non bisogna accordare troppo credito alla testimonianza sensibile. Secondo Cheng Yi, è possibile ‘vedere il Principio (*jian li* 見理) altrettanto chiaramente e distintamente d'una strada piana' senza per questo ricorrere alla percezione sensoriale. Si riconosce qui l'influenza del Chan che parla di ‘vedere in sé la natura-di-Buddha’ (*jian xing* 見性). Cheng Yi commenta così la frase dell'invariabile Messo. ‘Nulla è più manifesto di ciò che è celato, nulla è più evidente di ciò che è intimo’¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ivi.*, pp. 476-481 “il rinnovamento confuciano intende ridar vita, sostanza e legittimità al ‘pensiero unico che connette il tutto’ [...] così all'antinomia buddhista fra i fenomeni (*shi* 事) e l'assoluto (LI 理) di cui essi restano inconsapevolmente impregnati, pensatori come Zhang Zai sostituiscono l'opposizione complementare dell'energia costitutiva delle cose (*qi* 氣) e del principio cosmico LI (理) [...] Zhang Zai ritrova qui l'intuizione propria del Madhyamika della non-dualità dei fenomeni e dell'assoluto, da cui trae la stessa conclusione del Mahayana cinese: ogni essere possiede la natura-di-Buddha, in una prospettiva universalistica attraverso la quale è riletta la famosa frase di Mencio ‘I diecimila esseri sono presenti nella loro totalità in me’: conoscere la propria natura è conoscere il Cielo. [ciò significa che] Yin e Yang, raccoglimento ed espansione, fanno parte integrante di me.”

¹⁰⁷ *Ivi.*, p. 480.

¹⁰⁸ *Ivi.*, pp. 503-508.

Nonostante questa fruttuosa interazione a livello speculativo, nella dimensione sociale il confucianesimo tornò alla ribalta e assunse il potere pubblico che lo avrebbe traghettato per tutto il medioevo fino all'alba dell'età contemporanea. Per il buddhismo cinese e le sue diverse scuole (ricordiamo tra le maggiori la Sanlun, Tiantai, Huayan, Faxiang e Zhenyan)¹⁰⁹ era quindi tempo di trovare nuovi lidi. Come il buddhismo originario, che uscì dall'India per trasformarsi in una comunità estremo orientale, anche il Chan si espanse oltre i confini della nazione in cui era nato e aveva inizialmente avuto i suoi primi successi. Ad accoglierlo infine sarebbe stato un paese relativamente giovane, all'inizio della sua storia scritta e dell'auto-riconoscimento come comunità autonoma e unificata:¹¹⁰ il Giappone.

Queste precedenti pagine sono state necessarie per mostrare a grandi linee l'ambiente storico e intellettuale in cui il Chan si è sviluppato e spiegare come l'incontro tra il buddhismo e il taoismo sia stato estremamente proficuo per entrambi, rivitalizzando la loro indipendenza speculativa dopo secoli di esistenza. Sarà però in Giappone, appunto, che il Chan troverà un enorme potenziale di espansione e di radicamento, arrivando non solo a influenzare la grande maggioranza delle espressioni artistiche nipponiche, ma diventando anche sinonimo della capacità creativa della spiritualità giapponese e abbracciando come potenziale aggettivo definitorio una vastissima gamma di attività e possibili visioni del mondo:¹¹¹ diventando insomma Zen. È importante ora parlare dei primissimi tempi di radicamento del buddhismo in Giappone, delle sue diverse scuole mutate dalla tradizione cinese e di come lo Zen abbia cominciato ad assumere la forma che avrebbe mantenuto, nelle sue più importanti caratteristiche, fino all'epoca contemporanea – pur con importanti iati di rottura e cambiamento.

II. Kūkai e il buddhismo *Shingon*

Abbiamo ricordato prima come il *Nihonshoki* riporti che durante il regno dell'imperatore Kinmei, nel 552, in Giappone arrivarono i primi *sūtra* e oggetti sacri dal regno Baekje di Corea.¹¹² Ma il vero promotore del buddhismo giapponese e suo primo grande mecenate fu il Principe Shōtoku Taishi (574-622) che promosse una massiccia costruzione di templi e l'ordinamento di monaci e monache. Non solo, ma fu anche protagonista di una prima riforma “costituzionale” del Giappone:¹¹³

¹⁰⁹ Cfr. P. Beonio-Brocchieri, *La filosofia cinese e dell'Asia orientale*, Vallardi, Milano, 1957 in *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, vol. 2, pp. 146-158.

¹¹⁰ H. Shirane (ed.), *Traditional Japanese Literature. An Anthology: Beginnings to 1600*, Columbia University, New York, 2007, p. 20.

¹¹¹ S. Kato, *History of Japanese Literature: The First Thousand Years*, cit., p. X.

¹¹² Cfr. Nota 7.

¹¹³ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, University of Hawa'i, Honolulu, 2018, pp. 72-73.

“Affidò l’amministrazione a una burocrazia, si proclamò «Figlio del cielo», limitò molto il potere dei grandi clan e, pare, dettò una «costituzione» di ispirazione confuciana, nella quale sosteneva che: “L’armonia conta sopra ogni cosa, e l’arrendevolezza è il modello da seguire; bisogna onorare i tre gioielli: Buddha, il *Dharma* e i monasteri; bisogna obbedire incondizionatamente agli ordini del sovrano. Il sovrano è il cielo, i sudditi la terra. [...] I successori del principe Shōtoku continuarono le riforme secondo il modello cinese, rafforzando il potere imperiale, riprendendo il codice legislativo dei T’ang, imponendo una riforma agraria, dividendo la regione in governatorati e centralizzando l’amministrazione.”¹¹⁴

Siamo ancora nel periodo *Yamato* (250-710). Sarà poi nei periodi *Nara* e *Heian* (dal 710 al 1194) che si assisterà a una vera e propria conflagrazione culturale che porterà il buddhismo di importazione cinese a divenire un pilastro della nazione. Tale crescendo fu dovuto anche alla profonda fascinazione (e invidia) che la corte giapponese provava nei confronti della sua omonima in Cina, e che la portò a imitare la cultura Tang nelle sue più diverse forme: una burocrazia educata coi canoni confuciani, una teoria della sovranità di stampo centralizzato e una capitale (Nara appunto) che riproduceva perfino nella topografia quella cinese di Chang’an.¹¹⁵

La malinconia che permeava dall’altra parte del mare gli alti funzionari Tang aveva la stessa presa sulla corte di Nara – il buddhismo letterario era agli antipodi rispetto alla sua espressione scultorea e architettonica, in quanto era una *Stimmung* profondamente tragica, che dalla nuova religione mutuava volentieri il disarmante senso di impermanenza e caducità dell’esistenza tutta.¹¹⁶ Una realtà silenziosa, ovattata, solitaria e regolata da miriadi di rituali sociali e religiosi era ciò che aspettava le alte sfere della società nipponica; un mondo perfettamente descritto nel *Genji Monogatari* e nel *Man’yōshū*, espressioni di una raffinatezza estetica e sensibilità parossistica, espressa nel sentimento della caducità e dello svanire dell’esistenza (*mono no aware*).¹¹⁷ Come in diverse epoche di “alta civiltà”, un sentimento di angoscia esistenziale non tardò a sopraggiungere e un diverso tipo di devozione – separato sia dalla religione etnica dello *Shinto* che dalle scuole originarie di Nara – cercò mezzi differenti col quale esprimersi. A farsi carico di queste istanze sarebbe stata una scuola nata all’apice dello scambio tra l’arcipelago giapponese e la Cina,¹¹⁸ fondata da una personalità che avrebbe avuto un’influenza immensa su tutta la tradizione successiva: Kūkai (774-835), il fondatore della scuola Shingon.¹¹⁹ Kūkai si recò in sul continente e vi rimase per due anni, tra l’804 e l’806, riportando al proprio paese la dottrina esoterica *Zhēnyán* di matrice *Vajrayana* (veicolo del diamante) una delle tre grandi divisioni del buddhismo indiano. Fortemente incentrata sulla ritualità

¹¹⁴ K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, cit., p. 309

¹¹⁵ G. Sansom, *A History of Japan To 1334*, cit., pp. 67-81.

¹¹⁶ S. Kato, *A History of Japanese Literature: the First Thousand Years*, cit., pp. 35-36.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ C. D. Orzech, H. H. Sørensen, R. K. Payne (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Brill, Boston 2011, p. 697.

¹¹⁹ *JPS*, cit., p. 47

e sulla recitazione dei mantra, oltre che su una grande attenzione verso il simbolo e la rappresentazione artistica nel progresso della pratica e della meditazione, questa scuola ebbe poi una grande diffusione in Tibet.¹²⁰ È importante menzionare il Tibet poiché fu grazie alla traduzione in tibetano di testi originali indiani da parte del monaco Vairotsana che la dottrina *Madhyamaka* del cammino di mezzo arrivò in Cina e poi da lì in Giappone, portando alla nascita di un buddhismo tantrico-esoterico e speculativo che avrebbe avuto un'influenza enorme su tutte le scuole del buddhismo giapponese del tempo. Il buddhismo *Vajrayana* e tibetano fu appunto enormemente influenzato dalla suddetta dottrina *Madhyamaka* (del cammino di mezzo) di Nāgārjuna, un maestro indiano (ca 150-250 d.c.) che rifiutava in maniera categorica la possibilità di esprimere verità estreme linguisticamente o a livello dottrinale: la verità “reale”, dell'unità di *nirvana* e *samsara* o di essere e non-essere non è esplicabile su un livello discorsivo ma va colta intuitivamente, aldilà delle perversioni estremiste del concettualismo *Vajra* è in sanscrito il diamante o la folgore, a rappresentare la purezza indistruttibile del diamante raggiunta dopo la distruzione fulminea dell'ignoranza – una purezza priva di qualsiasi interferenza od errore e assolutamente vacua.¹²¹ La scoperta da questa intuizione improvvisa è che la vacuità è più del nulla e allo stesso tempo include in sé i fenomeni. I cardini aristotelici del principio di identità e di non contraddizione non reggono il confronto con l'essenza vuota della realtà: A è A e allo stesso tempo non-A. Attaccarsi alle parole e desiderare la liberazione a un livello intellettuale significa in realtà rimanere legati al circolo malsano delle esistenze, dato che secondo la visione di Nāgārjuna, il divenire mondano del *samsara* e la quiete eterna del *nirvana* sono una e medesima cosa. Il maestro tibetano Khedrupje nel suo

¹²⁰ D. Snellgrove, *Indo-tibetan Buddhism*, Shambhala, Boston, 2002.

¹²¹ Cfr. T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, cit., pp. 660-661 “The title of Nagarjuna’s central work is worth pausing over. Madhya in Sanskrit means “middle” and Madhyamaka is the superlative, “the radical middle,” so to speak. He seems to have called his main treatise the *Madhyamakasastra*, Treatise on the Middle Way, or *Mulamadhyamakakarikas*, Verses on the Middle Way. (Like the book of Parmenides it is in verse.) “Middle way” seems to be meant here “not in the sense of the middle path but the middle way things are.” “By “middle” Nagarjuna seems to have meant to refer to the Law of the Excluded Middle. The middle way is the way between A and not-A. This book title then gave its title to the school which developed from Nagarjuna’s innovations, the *Madhyamaka* or *Madhyamika*, that is, the school that takes its position in the excluded middle, the school that is expressly devoted to the controversion of that principle of thought, to the farming, as it were, of the land in the excluded-middle zone. Sextus’s Pyrrhonism finds its most comfortable location in the same place. The location is not merely logical but ethical or eudaimonistic as well, the positions, Yes and No, being equivalent to the passions of grasping and fleeing that make life a tumult, the position in between being the calm at the eye of the hurricane, as it were. Pyrrhonists and Madhyamikas expressed a very similar stance toward life. To begin with, neither school propagated positive doctrines; by “positive doctrines” I mean doctrines that assume that the entities they refer to have essential existence, that is, that they possess self-nature (Skt. *svabhāva*) or substantiality (Skt. *naira-tmya*). Both Sextus and Nagarjuna regard experiences as real phenomenally—that is, they do not deny that experiences occur—but not real essentially. As one scholar writes of Nagarjuna: “He does not eradicate existence; he eradicates only the false sense of inherent [essentialist] existence ... it is possible to realize a sense of valid nominal existence through gaining the understanding that emptiness is an elimination only of inherent existence.” Nagarjuna’s “primary objective,” says another, “was to reject ... substantialist or essentialist thought ...” And another: “All aspects of everyday experience, both subjective and objective, are emptied of any ontological content, whether defined as ‘self’ (*atman*), or as ‘intrinsic being’ or ‘essence’ (*svabhava*).”¹⁹ “What is negated,” says another, “... is self, defined as inherent existence.”

sTong thun chen mo (“Grande digesto”) mostra le posizioni fondamentali di questa dottrina relativista nei testi di differenti pensatori indiani:¹²²

“Gli esponenti del *Prāsangika Mādhyamika*¹²³ non hanno un proprio sistema, non hanno credenze, e nulla che accettano. Se avessero tali credenze dovrebbero accettare anche la validità e la conclusione dei sillogismi che provano le credenze del loro sistema, gli esempi usati in tali argomenti logici e così via. Se fosse così non sarebbero diversi dagli *Svātantrika*. È per questa ragione che il *Vigrahavyāvartani* di Nāgārjuna dice (vv. 24-25):

Se avessi delle credenze

allora soffrirei della colpa [di cui dici io soffro]

ma dato che non possiedo credenze

sono del tutto senza colpa

Se percepissi qualcosa

nei modi della percezione dei sensi oggettivi

allora potrei avere torto o ragione

ma dato che non accetto nulla di simile

non mi si può accusare di incoerenza.

E ancora Candrakīrti nel suo *Yuktisastika* (v. 50) dice:

I grandi esseri non prendono parte,

essi non discutono:

come possono coloro che non prendono alcuna posizione

accettare quella degli altri?

Il *Catuhṣataka* di Aryadeva (XVI, 25) dice:

Chiunque non prenda parti

come quella del “è”, “non è” ed “è-non è”

non può essere accusato di fallacia

non importa quanto a lungo ci si provi.”¹²⁴

Kūkai, pur partendo dagli stessi principi anti-intellettualistici di tale tradizione, aderì completamente a una innovativa possibilità filosofica contenuta in tale scuola e fu il primo a diffonderla e difenderla in Giappone. La possibilità filosofica insita in un buddhismo esoterico

¹²² D. Snellgrove, *Indo-tibetan Buddhism, cit.*, p. 83. “Grasping and mutually dependent, such is the state of coming and going (= birth and death). That which is free of grasping and mutual dependence is said to be *nirvana*. The Teacher has taught the abandoning of being and nonbeing, and so it is not right to say that *nirvana* is either real or unreal. It cannot be said that the Lord exists after his decease, or that he does not exist, nor that he both exists and does not exist, nor that neither case applies. It cannot be said that the Lord is actually existing or that he is not. Nor can it be said that both statements are true or that neither is true. There is no difference at all between *samsara* and *nirvana*, no difference at all between *nirvana* and *samsara*. The limit of *nirvana* is the limit of *samsara*. Not even the most subtle difference is found between the two. Opinions about an ultimate state after decease and so on, about eternity and so on, these derive from *nirvana* as a prior and anterior ultimate. Since all *dharma*s are empty, why an infinite, why a finite? why both, why neither? Why just that? why something else? why eternal? why noneternal? why both noneternal and eternal? why neither? Peaceful is the quiescence of all conceptions, the quiescence of deliberations, No *dharma* was taught by the Buddha to anyone anywhere.”

¹²³ D. S. Lopez Jr., *The Heart Sutra Explained*, University of New York, New York, 1988, pp. 156-157.

¹²⁴ W. Edelglass, J.L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, Oxford University, Oxford, 2009, p. 131.

(originato dal relativismo radicale del *Madhyamaka*) di questo tipo è che ogni azione umana – interna od esterna – possiede una doppia natura: una mondana e velata dall’oscurità dell’ignoranza e una ulteriore, immanente alla realtà quotidiana, ma purificata dalla finitezza. Questa posizione arrivò a Kūkai anche dalla tradizione tantrica del *Vajrayana* Indo-tibetano, e da alcune scuole di taoismo esoterico, particolarmente attente a pratiche meditative, di visualizzazione interiore e di incanalatura della potenza ineffabile del Tao,¹²⁵ che diedero allo Shingon passando attraverso la Cina la sua più profonda ispirazione speculativa e simbolica.¹²⁶

“Inchinandosi di fronte al Signore che personifica sia causa che effetto e pure è libero da ogni dualità, scrivo questa sezione finale sul “Due-in-uno.” Dove vi è libertà dalla concezione duale di *samsara* e *nirvana*, nello stato in cui essi sono uno, ciò è chiamato il “due-in-uno.” Conoscendo il disturbo emotivo (*samklesa*) e il suo alleviarsi nei termini della verità assoluta, chiunque in questo modo riconosce il loro stato unificato, egli conosce il “Due-in-uno.”

Lo *yogin* che segue questa via unificando i concetti delle cose formate e pure senza forma, conosce il “Due-in-uno,” Il saggio non pensa soggetto ed oggetto come distinti, e dove non vi è tale distinzione, ciò è il “due-in-uno,” Io dico. Colui che ha abbandonato pensieri di eternità e non-eternità, che conosce questa verità lo chiamiamo “la serie Due-in-uno” egli è senza dubbio un *pandita*. Ove vi è conoscenza dell’unità di Sapienza e Compassione, ciò è proclamato come “Due-in-uno” e questa serie è la sfera di Buddha. Conoscendo la Sapienza ed i mezzi come completamente uniti, là dove un grande *yogin* prende la sua posizione, quello è il “Due-in-uno” Questo concetto duale di “Due-in-uno” espresso come Sapienza/mezzi, Femmina/Maschio, Loto/Folgore, è fondamentale ai modelli di pensiero degli *yogin* tantrici. Nei loro canti[...] altre coppie, come Sole e Luna, i fiumi Gange e Junna, sono frequenti e abbiamo anche incontrato la coppia vocali/consonanti usate con lo stesso generale significato, ma con un riferimento particolare alla serie delle lettere viste come in movimento ai due lati del corpo dello *Yogin* praticante.”¹²⁷

La “seconda” natura, che è poi quella autentica, interiore a questa duplicità universale, non è situata in un altrove metafisico, un regno divino raggiungibile dopo la morte; essa è presente *ab aeterno* ed è presente in modo costante, invisibile allo sguardo terreno offuscato dall’ignoranza, ma pure è contenuta nella realtà stessa, come un diamante è nascosto nel ventre della terra. Questa realtà assoluta – ma non trascendente – la abbiamo riconosciuta fino ad ora come Tao. Il buddhismo esoterico lo definiva invece come *Dharmakaya*, il corpo del *Dharma*. Un corpo però assolutamente *sui generis*, l’ultimo grado della possibilità di manifestazione dei poteri miracolosi del Buddha, che dal suo “corpo di fruizione” nell’apparenza umana è in realtà un’apparizione magica, un “abile mezzo” con cui la totalità vacua esprime sé stessa.¹²⁸

¹²⁵ M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, cit., pp. 171-172.

¹²⁶ *JPS*, cit., p. 47.

¹²⁷ D. Snellgrove, *Indo-tibetan Buddhism. Indian Buddhists & their Tibetan Successors*, cit., pp. 285-286.

¹²⁸ J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 208-211 “l’aver il corpo in proprio potere fin nel mondo di Brahma’. Per intendere la possibilità di fenomeni del genere bisogna partire da quella produzione del corpo fatto di mente (*manomayo*) al quale si è già accennato. [...] ‘con tale animo saldo, purificato, terso, schietto, schiarito di scorie, malleabile, duttile, compatto, incorruttibile egli si volge alla produzione di un corpo fatto di mente. Dal suo corpo estrae un altro corpo avente tutti gli organi e tutte le facoltà, munito di forma, ma ipersensibile, fatto di mente’. A tale realizzazione viene riferita l’immagine di chi estrae una spada dalla guaina, o il midollo da un giunco o la serpe

“Con il tempo, concezioni e simboli daoisti furono adottati nella prassi religiosa degli asceti delle montagne, gli *yamabushi* dello *Shugendō*, e si integrarono nel discorso del buddhismo tantrico. Vi erano infatti molti punti di affinità. Per entrambe le tradizioni, l’insegnamento era di carattere esoterico, rivelato per gradi agli iniziati. Per entrambe, il principio assoluto – fosse il *Dao* o il Corpo del *Dharma* – era intrinseco alla realtà fenomenica, e il saggio sapeva riconoscere la verità ultima proprio nelle forme mutevoli dell’universo. Questa accettazione totale della realtà del mondo implicava per entrambe una profonda valorizzazione del corpo, inteso come paradigma concettuale del tutto, e per questo concepito come vero e proprio «altare» nei riti rivolti agli dei e come «manifestazione» dell’universo nelle pratiche di meditazione. Inoltre sia i maestri daoisti, sia i maestri del buddhismo esoterico, accettavano l’azzardo di scavare nei meandri più oscuri della mente, con l’intento di far adorare le pulsioni più profonde e illusorie del desiderio, sublimandole attraverso pratiche meditative che includevano anche l’unione sessuale degli adepti.”¹²⁹

Il corpo del *Dharma* rappresenta la realtà ultima, l’assoluto innominabile, il puro vuoto, la legge universale dell’essere. L’Esistenza stessa in tutte le sue sfaccettature contiene in sé il corpo cosmico di Buddha, e ne è contenuta.¹³⁰ Kūkai chiamò questo corpo mistico *Dainichi*, il nome giapponese della divinità Vairocana,¹³¹ l’incarnazione spirituale di *Sunyata* (in sanscrito la “vacuità” e il “vuoto” più volte ricordato) e del *Dharmakaya*, la perfetta povertà quieta delle forme:¹³²

dal canestro [...] la corporeità si schiarisce in quella di una ‘forma’ trasparente e luminosa: luminosa o radiante, perché in fondo tali esperienze avvengono in una condizione corrispondente a quella della *tajasa*, vale a dire nella condizione di luminosità che nello Svegliato sostituisce lo stato di sogno. [...] bisogna sopporre avvenuta una distruzione senza residuo della ‘ignoranza’ e una risoluzione parimenti completa dell’ente *samsarico* [...] in un tale caso limite, più che del già detto ‘corpo fatto di mente, munito di forma’, sarebbe da parlare del ‘corpo fatto di spirito’, e di pura coscienza, libero dalla forma (*arupa* *atta* *patilahba*) che si può mettere in relazione col corpo beato (*tusito kayo*) nel quale risorgerebbe dopo la morte chi è sulla via del risveglio e col corpo di trasfigurazione [...] I compiuti i *Tathagata*, non hanno propriamente un corpo. In realtà non si tratta di non aver un corpo, bensì di possederne interamente, dall’alto di una coscienza assolutamente liberata, tutti i principi sui quali si basa la manifestazione sensibile di esso. [...] in ogni modo, la concezione buddhista più antica del duplice ‘corpo’ di là da quello fisico, così come quella mahayanica del *trikaya*, del triplice corpo del Buddha, va riferita a tre gradi di una stessa realizzazione e va messa in relazione sia con la dottrina generale indù dei ‘tre mondi’, sia con le vedute – soprattutto *samkhya* – circa i tre corpi, materiale, sottile (o vitale) e causale – *sthula* – o (*kariya*-), *linga* – o (*sukshma*-) e *karana-sharira*. Vivere il corpo come un puro, dominato, libero, plastico, intangibile strumento di manifestazione è il limite supremo.”

¹²⁹ M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014, p. 337. “Fulcro di questa esperienza religiosa è la montagna, vista come il punto di congiunzione fra umano e sovranaturale, luogo di un prima e di un dopo dell’esistenza. Metafora terrestre di immutabilità nello spazio ed eternità nel tempo, essa costituisce uno spazio sacro che riassume e armonizza tutte le prospettive simboliche. L’asceta, lo *yamabushi* 山伏, «colui che si è ritirato a vivere, che si è nascosto sulla montagna», la vive come una dimensione quasi trasparente attraverso cui esperire la natura dell’assoluto. Meditando sull’intreccio segreto dei suoi simboli, la «apre», ne svela ai discepoli la sacralità, la costruisce come un «testo» semiotico attraverso i riti, e ogni volta la rinnova.”

¹³⁰ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., p. 70.

¹³¹ D. Snellgrove, *Indo-tibetan Buddhism*, cit., p. 207.

Cfr. B. Porter (ed.), *The Zen Teaching of Bodhidharma*, cit., pp. 101-102 “The sutras say, “This ox doesn’t live in the highlands or the lowlands. It doesn’t eat grain or chaff. And it doesn’t graze with cows. The body of this ox is the color of burnished gold.” The ox refers to Vairocana. Owing to his great compassion for all beings, he produces from within his pure dharma-body the sublime dharma-milk of the three sets of precepts and six paramitas to nourish all those who seek liberation. The pure milk of such a truly pure ox not only enabled the *Tathagata* to achieve buddhahood but also enables any being who drinks it to attain unexcelled, complete enlightenment.”

¹³² *JPS*, cit., p. 51.

“Al cuore dell’ermeneutica di Kūkai c’è l’idea che tutto l’universo nella sua profonda armonia è il «corpo simbolico», *sanmai-yashin* 三昧耶身, che manifesta l’assoluto, e che ogni cosa è un *monji* 文字, un «simbolo che esprime» l’illuminazione. La predicazione orale e discorsiva è solo uno dei tanti modi di comunicarla, e forse nemmeno il più penetrante.”¹³³

Un modo (per Kūkai, *il modo*) di raggiungere questa alterità insita nel sé medesimo è sviluppare una nuova prospettiva epistemologica e metafisica, totalmente diversa da filosofie essoteriche impegnate in un’analisi della realtà solamente concettuale. L’intuizione di questa essenzialità richiede un approccio che si potrebbe chiamare olistico ai processi della realtà: attraverso pratiche rituali come preghiera, meditazione, lettura dei *sūtra*, recitazione dei *mantra* e osservazione dei *mandala*,¹³⁴ ma anche con espressioni artistiche come la produzione poetica, l’intera persona viene coinvolta in questa ricerca, in maniera inscindibile dalla propria percezione intellettuale ed estetica.¹³⁵

Dainichi non è una divinità antropomorfa, né il super-essere di Brahman e nemmeno la suprema intelligenza aristotelica che riflette eternamente su sé stessa: è piuttosto una sorgente inesauribile che, immaginata come un corpo cosmico – con le facoltà di pensiero, parola e azione – è l’origine universale di ogni pensiero, parola e azione del mondo fenomenico, nutrendo ogni cosa vivente. Il rifiuto di una metafisica strettamente ontologica all’interno del Buddhismo risale alle sue origini indiane, in cui il risvegliato Siddharta viene posto addirittura al di sopra del potere cosmico di Brahma, del suo attaccamento all’essenza divina.¹³⁶ Comprendendo questo sostrato incommensurabile il praticante dello *Shingon* riunisce la propria individualità con la presenza immensa di *Dainichi*. Le sue parole, azioni e pensieri si fondono con la sorgente originaria della presenza cosmica.¹³⁷ Le pluralità dell’esperienza e la divisione tra soggetto e oggetto, conoscente e conosciuto vanno a perdersi in un’intuizione filosofica della realtà tutta, che la riconosce come è fondamentalmente: un’unità indissolubile e un processo infinito continuamente rinnovato dal *corpus mysticum* di *Dainichi* che contiene in sé il tutto e nel tutto è presente. Ciò che distingue il buddhismo esoterico di Kūkai dalle altre scuole dottrinali del suo tempo è la rapidità con cui questo stato di semplificazione può essere raggiunto: le correnti più ortodosse del buddhismo *Mahāyāna*

¹³³ M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 238.

¹³⁴ D. Snellgrove, *Indo-tibetan Buddhism*, cit., pp. 199-203.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 106-107 “Segue una prova simbolica. Il Dio personale, quello dell’ebraico ‘io sono chi sono’, il Dio dell’essere, quegli, la cui essenza è la sua esistenza, come tale non può non essere, è cioè legato all’essere, è passivo rispetto all’essere. Egli non ha il potere di andare oltre l’essere. È qui che si pone la prova. Chi può ‘scompare’? Vale a dire, chi è signore sia dell’essere che del non-essere, perché né all’uno né all’altro si appoggia? Il Brahma non sa scomparire. Invece il Buddha scompare. Tutto il mondo di Brahma resta stupefatto e riconosce ‘l’alta potenza, l’alta possanza dell’asceta Gotamo’. Il limite è rimosso. La dignità dell’atidevo, di colui che va al di là dello stesso mondo dell’essere, a tacer poi di una qualunque forma celeste, è dimostrata. [...] Attaccamento, dipendenza, compiacimento vanno sradicati persino nei riguardi di ciò che vale come fino supremo dell’asceti buddhista, vale a dire dell’estinzione.”

¹³⁷ *Ivi*, p. 52.

avevano un approccio gradualistico verso l'illuminazione, nel convincimento che per ottenerla sarebbero stati necessari innumerevoli cicli di reincarnazione e pratica, indicati col termine sanscrito *asamkyeya*, cosa che invece il Chan e la scuola Shingon non accettavano senza riserve.¹³⁸ Si richiedeva al fedele praticante di essere pronto ad aspettare eoni interi prima di completare l'avvicinamento alla condizione di *Bodhisattva*.¹³⁹ Kūkai propone un atteggiamento opposto, o perlomeno in polemica con la visione maggioritaria dell'esperienza buddhista. Scrive infatti:

“Vi sono diversi modo per coltivare il *samadhi* (l'illuminazione): alcuni sono rapidi; altri, lenti. Sguainare la spade della sapienza della mende e l'Insegnamento Essoterico. Abbattere il *Vajra* (il diamante) dei tre misteri [i.e., l'arma capace di distruggere immediatamente ogni sorta di illusione] è l'Insegnamento Esoterico. Quando i praticanti concentrano la loro mente nell'Insegnamento Essoterico, il loro obiettivo sarà molto lontano, tre infiniti *kalpa* da adesso. Quando addestrano i loro corpi attraverso l'Insegnamento Esoterico, immediatamente otterranno [...] il più improvviso degli improvvisi avvicinamenti all'Insegnamento Esoterico.”¹⁴⁰

Alcuni elementi sono fondamentali da segnalare nell'insegnamento di Kūkai: la possibilità di raggiungere il *satori* nella vita attuale, l'attenzione alla percezione estetica e il grande ruolo assegnato alla corporeità come elemento imprescindibile della pratica e dell'illuminazione. Lo Shingon prende dal magistero cinese dei patriarchi Chan – specialmente Shenhui (684-758) – l'idea di un'illuminazione immediata, improvvisa e presente nella corpo vivente della vita odierna.¹⁴¹ Il

¹³⁸ *PDB*, cit p. 196. Cfr. B. Porter (ed.), *The Zen Teaching of Bodhidharma*, cit., pp. 93-94 “But the Buddha said, “Only after undergoing innumerable hardships for three asankhya kalpas did I achieve enlightenment.” Why do you now say that simply beholding the mind and overcoming the three poisons is liberation? The words of the Buddha are true. But the three asankhya kalpas refer to the three poisoned states of mind. What we call asankhya in Sanskrit you call countless. Within these three poisoned states of mind are countless evil thoughts. And every thought lasts a kalpa. Such an infinity is what the Buddha meant by the three asankhya kalpas. Once your real self becomes obscured by the three poisons, how can you be called liberated until you overcome their countless evil thoughts? People who can transform the three poisons of greed, anger, and delusion into the three releases are said to pass through the three asankhya kalpas. But people of this final age are the densest of fools. They don't understand what the Tathagata really meant by the three asankhya kalpas. They say enlightenment is only achieved after endless kalpas and thereby mislead disciples to retreat on the path to buddhahood.”

¹³⁹ R. Abe, *The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University, New York, 1999, p. 93.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 94.

¹⁴¹ D. S. Lopez Jr., (ed.) *Buddhist Scriptures*, Penguin Books, Londra, 2004, pp. 628-630 “Just know yourself that the inherent essence is quiescent, empty and without attributes. It is without abiding or attachment and equivalent to space, with nowhere it does not pervade: This is the body of suchness of the buddhas. Suchness is the essence of non-thought. Because of this idea, I posit non-thought as my doctrine. If you see non-thought you will be permanently empty and serene even though you are possessed of perceptive functions. This is for the three learnings of morality, concentration and wisdom to be simultaneously equivalent, and to be possessed of all the ten thousand practices. This is to be equivalent to the knowing and seeing of a *tathāgata*, great and profound. You should all apply yourselves totally to bring yourselves to attain the emancipation of sudden enlightenment. This is the combined cultivation of concentration and wisdom, [the two of] which cannot be separated. Concentration does not differ from wisdom, and wisdom does separated. Concentration does not differ from wisdom, and wisdom does not differ from concentration, just as a lamp and its light cannot be separated. When we consider the lamp, it is [seen to be] the essence of the light; when we consider the light, it is [seen to be] the function of the lamp. [Thus] when we consider the light, it does not differ from the lamp; when we consider the lamp, it does not differ from the light. Concentration and wisdom are the same. This constitutes the combined cultivation of concentration and wisdom, [the two of] which cannot be separated. Friends, there is a buddha-nature within your body which you have not been able to see completely. Just to not intentionalize, for the mind to be without activation: This is true

magistero di Kūkai sarà essenziale per lo sviluppo delle future scuole nipponiche che riconosceranno tutte l'importanza di questi elementi, e senza dubbio per lo Zen che però, dell'insegnamento di Kūkai (e del Chan che a sua volta lo influenzò) prenderà soprattutto l'ideale dell'illuminazione improvvisa e in questa vita, oltre che l'attenzione verso la fisicità, abbandonando però le complessità esoteriche e le raffinatezze estetiche.¹⁴²

Per meglio dimostrare la sua posizione, Kūkai si dilunga in una spiegazione sugli elementi fondativi della realtà e su come il *satori* non sia un allontanarsi dal mondo, ma piuttosto un ritornare alla mente – i cinque elementi della cosmogonia buddhista (terra, acqua, fuoco, vento e spazio) sono permeati dal sesto, che è quello della coscienza. Questa coesistenza dimora stabilmente in sé stessa in un'armonia dinamica le cui parti non si ostruiscono in alcun modo. Sono così come sono, spontaneamente e senza finalità: nella sua precisa armonia questa fusione rispecchia esattamente la quieta calma del *samadhi* del Buddha cosmico: in parole più povere, l'esistenza fenomenica è la tranquilla meditazione illuminata di *Dainichi*.¹⁴³

Questa beatitudine, che potremmo definire inconsciamente condivisa dall'intero cosmo, può essere raggiunta dal praticante seguendo l'insegnamento dello Shingon che, come abbiamo ricordato, indica una via plurale di avvicinamento in cui la riflessione intellettuale è solo una tra diverse pratiche. Kūkai si espresse volentieri in forma dialogica e poetica per illustrare la difficile verità dell'insegnamento esoterico e, spesso, la sua chiarezza visionaria è molto più efficace dei chilometrici *sūtra* che andava commentando:¹⁴⁴

“I sei grandi elementi sono fusi e in uno stato di eterna armonia;/ i Quattro *Mandala* sono in inseparabile relazioni l'un con l'altro;/ Quando la grazia dei Tre Misteri è ottenuta [i nostri innati tre misteri] velocemente saranno manifesti./ Infinitamente interrelati come le maglie della rete di Indra sono quelle che chiamiamo esistenze. Vi è l'Uno che naturalmente possiede la sapienza che tutto abbraccia./ Più numerosi delle particelle di sabbia sono coloro che possiedono la mente regale, e le coscienze;/ Ognuno di loro è dotato della Quintupla Sapienza, con sapienza infinita./ Tutti gli essere possono realmente ottenere l'illuminazione per la forza della sapienza simile allo specchio [...]

Io ho realizzato ciò che non è nato

Ciò che il linguaggio non può comunicare;

Libero da ogni inquinamento

Trascende la causalità.

non-thought. Ultimately, seeing is not separate from knowing, and knowing is not separate from seeing. Āśvaghōṣa says [in the Awakening of Faith], 'For a sentient being to contemplate non-thought is the wisdom of a buddha.' Just point at the buddha-mind; the mind is buddha. Although *bodhicitta* and the ultimate [realization] are no different, Of these two [states of] mind, it is difficult to say which is more important. With oneself still unsaved, to first save others – Thus do we reverence the initial [achievement of] *bodhicitta*. By this initial *bodhicitta* one becomes a teacher of humans and gods, Superior to the *śrāvakas* and *pratyekabuddhas*. With such a *bodhicitta*, one transcends the triple realm, Hence, this is called the most unsurpassable.”

¹⁴² *JPS*, cit., p. 136.

¹⁴³ *Ivi*, p. 59.

¹⁴⁴ Per un'analisi approfondita dei *sūtra* commentati nell'opera di Kūkai: C.D. Orzech, H.H. Srensen, R.K Payne (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Brill, Boston, 2011.

Io so che è vuoto come lo spazio.”¹⁴⁵

I sei elementi sono già stati indicati. I quattro *Mandala* erano le immagini sacre di diversi Buddha cosmici che venivano utilizzate per aumentare l'efficacia della visualizzazione e della meditazione. I Tre Misteri sono le facoltà di pensiero, parola e azione appartenenti al Buddha *Dainichi* e la Quintupla Sapienza è l'insieme dei cinque saperi che emergono una volta che la mente è stata purificata dall'errore e dall'ignoranza.¹⁴⁶ La rete di Indra è una metafora molto amata dagli esponenti delle scuole Huayan e Kegon¹⁴⁷ e utilizzata poi in differenti modi da vari pensatori: ogni gioiello contenuto in ciascun interstizio della mitica rete del dio Indra, che copre l'universo intero, riflette non solo tutto il cosmo, ma anche ogni altro gioiello, così che ogni immagina riflesse contiene tutte le altre in una serie infinita: allo stesso modo tutti gli esseri sono connessi dalla causalità e codipendenti, privi di essenza. I versi sopra riportati affermano l'idea fondamentale di Kūkai, per cui l'intero mondo fenomenico con tutti gli esseri che vi risiedono, possiede immanente all'interno di sé l'infinita sapienza della natura-di Buddha, i cinque stati del sapere perfetto dell'illuminato che dal corpo mistico di *Dainichi* riflette sul mondo come la luce su uno specchio, dove il bagliore del sole e quello riflesso divengono indistinguibili. Va però detto che, come in altre esperienze filosofico-religiose – viene in mente la dottrina di Plotino¹⁴⁸ – questa realizzazione non è

¹⁴⁵ Y.S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, Columbia University, New York, 1971, pp. 227-28.

¹⁴⁶ *PDB*, cit., p. 1189.

¹⁴⁷ *JPS*, cit., p. 1254. Cfr. *Ivi*, p.82 “Thus, when one thinks hard about the principle that rules the island in the presence of the enlightenment of the ten buddhas of the Flower Garland *Sutra*, one realizes that the secondary retribution (the receptacle world) and the principal retribution (the individual body) do not hinder each other. The One and the many move freely in and out of each other without obstruction, just as they merge into each other in the limitless expanse of Indra's net. The spiritual realm, which extends everywhere, is beyond conceiving, and the ten perfect and ultimate bodies of the Tathāgata are complete. Then why look for the *Tathāgata* Vairocana elsewhere than in the very being of the island? It does not lie anywhere other than in each minute part of the vast sea of worlds adorned like a garland of flowers, a receptacle that extends in all ten directions. The teaching that it proclaims is as great as ten times infinity, and its teacher is the Flower Garland *Sutra* in which the principal and secondary merge perfectly. It is able to turn the wheel of *dharma* without having to ground itself in contemplation and to ascend to the six heavens of the world of the desire to preach without deviating from the tree of enlightenment. So there is no need to seek for it outside. Is it not the very being of the island itself? As I have yet to attain the pure and the limpid eye of Samantabhadra and be awakened to the nature of the spiritual realm, I can only see the vague outlines of a body of the terrestrial realm in the form of the passionate attachments and conceptual distinctions that animate and inanimate beings show. Since my eye has yet to glimpse the inexhaustible reach of Indra's net within the particularity of its subtle, spiritual body, my superficial ideas seem to separate me from you as if you were not a living being.”

¹⁴⁸ G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano, 2018, p. 2114. Cfr. T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, cit., pp. 822-823 “Every soul, he says, has an affinity with Mind, because it originally lived there, and though it has descended into lower realms, its home remains on high. He does not say it originally lived in the One, because when it is in the One it does not exist and cannot be said to live anywhere. Man's self, says Plotinus, “came from the Transcendent, and the essential man is [remains] There” (Enn.1.2.6.7). Hence the soul “ascends to Mind” and “becomes God” (I.7.6.7), much as the liberated soul is said in the BrahmaSutra to still retain enough of a separate nature to have the life of a god. When it “becomes god” the soul is not undergoing a transformation, but realizing or remembering the true nature which it possessed all along but forgot about. The reason it forgets (as in Plato's *Phaedo*) is that once it is plunged into the body the meaningless chaos of sensory input distracts and confuses it. The bodily nature—the densest of the sheaths or prison walls— is added on to the original and true Mind nature of the self, as avidya- is added on in Vedanta. As the self, in the Upanisads, is above karma when it is identified with brahman, and is not tainted by the sorrow of the world, so, for Plotinus, the soul, when one with Mind, “demonstrates that all evil is accretion, alien, and that in the purged soul the noble things are immanent” (Enn.IV.7.10). The soul, insofar as it is One with Mind is god; insofar as it is lower embodied Soul it is a daimon—

frutto di un legame personale con la divinità o di una grazia libera da parte di essa. È invece tutte nelle mani della persona che intraprende il percorso, nel suo sforzo di realizzazione per giungere a vivere con l'Uno nella sua perfetta vacuità e con cui possiede un'affinità originaria:

“I quattro elementi sono inseparabili dalla mente. Anche se mente e forme sono differenti, la loro natura fondamentale è la medesima. Mente non è altro che forma e forma non è altro che mente. Nessuna preclude o ostruisce l'altra: la coscienza della Sapienza è lo stesso che gli oggetti della percezione, e gli oggetti della percezione sono lo stesso che la sapienza. La Sapienza è principio; il conoscitore è il conosciuto; e il principio è la sapienza. Esistono apertamente senza ostruzione. Nonostante soggetto ed oggetto appaiano come due entità distinte, in realtà non vi è da nessuna parte alcun soggetto o alcun oggetto. Le cose sono solo come sono. Cosa ci potrebbe essere che crei? Termini come soggetto ed oggetto sono tutte parole esoteriche. Afferrando il significato ordinario, superficiale e incompleto, uno non dovrebbe compiere una miriade di inutili speculazioni. È in questo modo che possiamo capire come tutti i “corpi” che sorgono dai sei grandi elementi la cui natura essenziale è il mondo fenomenico si compenetrano e non si ostruiscono a vicenda. Perpetuamente risiedere senza cambiamento è lo stesso che risiedere nella realtà ultima. Così i miei versi precedenti affermavano “i sei grandi elementi mutualmente non si ostruiscono in un perpetuo stato di armonia. Per illustrare questo verso, ‘non si ostruiscono’ significa ‘attraversare ed entrare liberamente’. ‘Perpetuo’ significa immobile, che non viene distrutto. ‘armonia’ significa ‘unito’; e ‘attraversare ed entrare’ è il significato di ‘proprio questo’ da ‘realizzare la buddhità in questo stesso corpo’¹⁴⁹

Cosa ci potrebbe essere che crei? Si chiede l'autore. La distanza metafisica che il monoteismo abramitico pone tra Dio e mondo è inconcepibile per una cultura così profondamente intrisa di una naturalezza del sacro collo *Shinto*¹⁵⁰ prima e col buddhismo poi. *Dainichi* è creatore nel senso in cui lo sono l'etere e il sole: senza agire e senza volere e soprattutto senza una finalità estrinseca a sé stesso.¹⁵¹ Questa unione coll'assoluto è qualcosa di ben noto a tutti coloro che si sono cimentati in una ricerca mistico-filosofica nel corso dei secoli – e non si risolve in un fatalismo negativo che si annichilisce di fronte alla potenza ineffabile di un Dio lontano e incomprensibile, ma diventa una costante meditazione sulla vitalità infinita che scaturisce dal corpo cosmico dell'Assoluto, in esso dimora e ad esso ritorna in una corrispondenza simbolica e meditativa in cui corpo, mente e parola si osservano e rimandano ai tre misteri cosmici di *Dainichi*:¹⁵² Non vi è più spazio per la paura o per

Empedocles' term for the fallen Orphic god. Plotinus preserves not only the Empedoclean-Orphic tone but, at times, the tone of the Egyptian Book of the Dead which lay behind it: “Becoming man, he has ceased to be the All; ceasing to be man ... he soars aloft and administers the Cosmos entire; restored to the All, he is the maker of the All” (Enn. V.8.7). As in the Upanisads and the BrahmaSutra, the individual self, when understood in its identity with the higher principle, is seen to be in one sense the entire universe and in another sense the maker or controller or inner essence of the universe. “Restored to the All,” Plotinus says, “he is the maker of the all.” Says the Br.hadara.yaka Upanis.ad, “Whoever has found and awakened to the self that has entered into this perilous inaccessible place (the body), he is the maker of the universe, for he is the maker of all” (BU IV.4.13). In the BrahmaSutra also, the brahman from which the soul becomes indistinguishable is not only the universe but also the cause or maker of the universe (I.1.2, II.1.14).”

¹⁴⁹ JPS, cit., p. 60.

¹⁵⁰ M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, p. 33.

¹⁵¹ T. Edelglass, J. L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., pp. 84-85.

¹⁵² D. S. Lopez Jr., (ed.), *Buddhist Scriptures*, cit., pp. 614-615.

un attaccamento alle realtà mondane, nessuna visione umana troppo umana del bene e del male ma una libertà dalle costrizioni convenzionali e sociali: la libertà dell'ebbro e del bambino. La libertà del saggio:

“ La più alta iniziazione – il *denbō kanjō* 伝法灌頂, «della trasmissione del *Dharma*» – era conferita a coloro che erano riusciti a comprendere a fondo la dottrina e che erano in grado di svolgere con sicurezza i riti più elaborati. Solo allora potevano diventare maestri. Ma pochi furono i discepoli di Kūkai che riuscirono a riceverla. A questo livello l'iniziato è in grado di raggiungere il più rarefatto stato di coscienza, il *nyūjō* 入定 (*samādhi*), in cui il proprio corpo, la propria voce, la propria mente, tutto il suo essere individuale, si fa uno con il Corpo, la Mente, la Voce dell'assoluto. Kūkai spesso definì il *mikkyō* come la «porta per entrare nel *nyūjō*». Il corpo assume la stessa posizione del Buddha, serenamente assiso senza alcun movimento; qualsiasi attività fisica è come sospesa, e la mente rimane assorta in estatica contemplazione. Ha raggiunto una dimensione interiore in cui l'atto di meditare, l'oggetto di meditazione (il Buddha) ed egli stesso sono diventati un'unica realtà.¹⁵³ È il coronamento dell'asceti: l'«entasi», come lo definisce Happold.»¹⁵⁴

Tale libertà non è però un arbitrio vuoto di fare e compiere ciò che più gli aggrada, in una prospettiva valoriale nichilista e solipsista; è invece una libertà da qualcosa, una libertà dalla schiavitù delle passioni – nel senso etimologico del termine, dai dolori che esse provocano – e anche dalla schiavitù del fuggire dalle passioni.

¹⁵³ R. Abe, *The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, cit., pp. 129-130

¹⁵⁴ M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., pp. 264-265.

CAPITOLO III

ESSERE-TEMPO

La riflessione di Dōgen sulla vacuità, la non-mente, la natura-di-Buddha e lo sviluppo dello Zen.

Siamo ora in grado di introdurre l'autore fondamentale di questa trattazione e una delle personalità più influenti e affascinanti non solo del buddhismo, ma di tutta la storia culturale del Giappone e dell'Oriente, Dōgen Zenji (1200-1253): fondatore della scuola Sōtō e prolifico scrittore, Dōgen è stato ed è una figura imprescindibile della filosofia giapponese, e fu tra i più importanti teorici e praticanti di ciò che lo Zen sarebbe diventato agli occhi di sé stesso e del mondo: lo *zazen*, la pratica della meditazione seduta, che è diventata allo sguardo dell'Occidente una delle immagini più comuni sul Giappone e la sua cultura, è frutto dell'importanza che Dōgen assegnò ad essa come forma di pratica assidua, essenziale e importante fonte di speculazione: benché fosse praticata prima di lui, fu proprio questo maestro a trasformarla in modo importante e radicale.

La vita di questo pensatore fu tutta compresa nel pieno dell'era *Kamakura* (1185-1333), successiva alla guerra *Genpei* (1182-1185) un momento storico in cui la classe militare dei Samurai iniziò la sua inarrestabile ascesa al potere,¹⁵⁵ che la avrebbe portata a dominare la vita politica dell'arcipelago fino al 1868, sotto la guida dello *Shogun*, un reggente militare che lasciava all'imperatore un ruolo puramente di forma e rispetto devozionale. La militarizzazione della vita sociale giapponese avrebbe avuto un grandissimo impatto anche sulla religione, soprattutto sullo Zen, che diverrà la prediletta tra le pratiche spirituali dei guerrieri nipponici, di cui parleremo diffusamente più avanti.

La vita di Dōgen non è ricchissima di avvenimenti esteriori, ma molti di questi nella loro tragicità concorsero a indirizzarlo sulla via che lo avrebbe condotto alla pratica e poi alla realizzazione del suo pensiero.¹⁵⁶ Nato nel 1200, rampollo di una nobile famiglia con importanti connessioni e parentele alla corte nella capitale Heian-kyo (Kyoto) perse il padre nella primissima infanzia e la madre a 7 anni. A 13 anni entrò in una comunità monastica sotto la guida di Koen della scuola Tendai. Nel 1214 divenne allievo di Eisai, uno dei primi maestri dello Zen in Giappone. Per via dell'ingerenza delle scuole Tendai e Shingon, che ricercavano la supremazia su tutti i diversi aspetti

¹⁵⁵ G. Sansom, *A History of Japan to 1334*, cit., pp. 306 sgg.

¹⁵⁶ I dati biografici su Dōgen sono tratti da K. Tanahashi, *Enlightenment Unfolds. Essential Teachings of Master Dogen*, Shambhala, Boston, 2013. D'ora in poi citato come *Enlightenment Unfolds*.

dell'insegnamento buddhista nell'impero, la dottrina originale dello Zen era commista a diversi elementi esoterici e di altre differenti scuole.¹⁵⁷ Voracissimo lettore e brillante studente, Dōgen rimase comunque tormentato da domande relative alla natura del *satori*. Alla ricerca del vero *Dharma*, e dopo una lotta fratricida interna alla corte in cui diversi suoi parenti persero la vita,¹⁵⁸ Dōgen nel 1223 intraprese un viaggio in Cina, insieme al successore di Eisai, Myōzen con il quale aveva studiato per 6 anni. La scelta di compiere questo viaggio fu anche determinata dallo stato moralmente disastroso in cui versava il buddhismo giapponese: diversi monasteri mantenevano monaci armati con cui attaccavano le scuole rivali, arrivando addirittura in certi momenti a minacciare l'imperatore e la sua incolumità fisica.¹⁵⁹ Fu in Cina che Dōgen ebbe l'incontro destinato a cambiare la sua vita e il suo pensiero: dopo due mesi di viaggio estenuante la nave attraccò sul continente. I monaci però furono tratti in ostaggio a bordo prima di ottenere un permesso ufficiale per potersi recare nei vari monasteri di destinazione. In attesa di poter sbarcare, Dōgen incontrò un vecchio monaco che si recava sulla nave per acquistare ingredienti per la cucina di un monastero di cui era capo cuoco. Il giovane monaco decise di chiedergli:

“Reverendo Capo Cuoco, perché non vi concentrate nello *zazen* e nello studio delle parole degli antichi maestri, invece che disturbarvi con la posizione di capo cuoco e lavorando solamente?” Il vecchio monaco rise e rispose ‘buon straniero, non capisci ancora la pratica né conosci le parole degli antichi maestri’ Dōgen fu sorpreso e si vergognò.”¹⁶⁰

Il giovane monaco si rese conto che gli studi esoterici, i *mantra*, la recitazione dei *sūtra* e i *kōan* sempre più cavillosi e sofisticati non rispecchiavano la natura del buddhismo autentico e della sua fede che andava cercando. Qualche tempo dopo incontrò nuovamente il vecchio cuoco, in un monastero in cui si era recato. I due ripresero la loro conversazione:

“Dōgen chiese ‘cosa sono lettere e dottrina?’ la risposta fu: ‘uno, due, tre, quattro, cinque.’ ‘qual’è allora la pratica della Via?’ chiese Dōgen. ‘Nulla nell’universo è mai stato nascosto’ fu la risposta dell’anziano. La loro vivace discussione andò avanti senza che sapessero come concluderla.”¹⁶¹

Dopo lunghe peregrinazioni tra vari monasteri, sempre più disilluso e indignato dalla rampante corruzione dei praticanti,¹⁶² Dōgen divenne allievo di Tiangton Rujing, abate di un monastero in cui si praticava il metodo della scuola Chan *Caodong*, che enfatizzava enormemente la meditazione

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 17.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 18.

¹⁵⁹ *DMR*, cit., p. 32.

¹⁶⁰ *Enlightenment unfolds*, cit., p. 18.

¹⁶¹ *DMR*, cit., p. 47.

¹⁶² *Enlightenment Unfolds*, cit., p. 19.

seduta, il cui scopo era “solo sedersi.”¹⁶³ Il rapporto con Rujing fu di reciproca stima e profondo affetto e il giapponese ricordò sempre il suo maestro come una guida presente ed un padre spirituale, che gli permise di interrogarlo su qualunque tema e in qualunque momento, senza alcuna formalità né distanza gerarchica. Nello stesso periodo in cui iniziò il suo apprendistato, Dōgen perse per una grave malattia il suo precedente maestro ed amico Myōzen. Fu però durante un discorso di Rujing nella sala di meditazione del tempio che Dōgen ottenne il suo *satori*.¹⁶⁴ Era il 1227: era arrivato in Cina 4 anni prima e la sua ricerca era durata 14 anni di pratica ininterrotta. Dōgen decise di tornare in Giappone per insegnare ciò che aveva imparato, e da allora fino alla morte scrisse e trasmise il suo magistero e la sua esperienza a sempre più discepoli, tanto che la branca *Sōtō* da lui fondata è oggi la scuola Zen la più diffusa in Giappone e nel mondo occidentale, in Europa e Nord America.¹⁶⁵ Dōgen è inoltre riconosciuto come uno dei più grandi pensatori giapponesi e come un ottimo prosatore.¹⁶⁶ L’opera che andremo ad analizzare è lo *Shōbōgenzō* (*Il tesoro del vero occhio del Dharma*). Questo lavoro lo impegnò per 22 anni, dal 1231 all’anno della sua morte, raccogliendo molte trascrizioni dei suoi sermoni, scritti occasionali e anche testi profondamente teoretici. La vita di Dōgen fu relativamente breve ma funestata da molti lutti: la morte dei genitori, dell’amico e maestro Myōzen, l’allontanamento dal mentore Rujing e la costante rivalità delle scuole maggioritarie in Giappone. L’umanità di Dōgen ne fu profondamente scossa, ma la sua speculazione trasse da questa drammatica esperienza vitale e dalle difficoltà legate all’insegnamento e all’amministrazione quotidiana un procedimento dialogico, didattico e deciso di riflessione che è rispecchiato chiaramente nel suo *magnum opus*.¹⁶⁷ Nel corso dello *Shōbōgenzō* Dōgen si rivolge continuamente al suo uditorio, stimolandolo alla riflessione, esortandolo, spronandolo e rivelando anche la profonda intuizione di difficilissimi testi della tradizione buddhista su cui non smise mai di glossare e di riflettere. Nello *Shōbōgenzō* il nostro autore analizzò i temi che abbiamo introdotto nel primo capitolo alla luce delle più diverse fonti che il suo tempo poteva fornirgli: i detti di Siddharta, di Nāgārjuna e diversi maestri indiani, i *kōan* e le poesie dei patriarchi cinesi e *sūtra* di varia attribuzione. Tutti questi furono usati da Dōgen per illustrare i problemi della vacuità, della natura-di-Buddha e della non-mente. La difficoltà che si incontra nell’analisi del pensiero di Dōgen non è solo dovuta alla sua distanza temporale e linguistica, al suo linguaggio poetico e altamente metaforico, ma anche alla estrema complessità della sua posizione teorica: Dōgen è innanzitutto un pensatore religioso,¹⁶⁸ non diversamente dai suoi contemporanei occidentali Tommaso D’Aquino e Bonaventura, e non fu mai esclusivamente filosofo, anche perché questa “professione” nel mondo

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 20.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 35.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Cfr. ed. Originale, *DMR Wisdom*, Boston, 2004, cit., p. IX.

¹⁶⁸ *DMR*, cit., p. 25.

medievale non era certo concepibile. I momenti altamente speculativi della sua opera – che sono numerosi, senza dubbio – sono permeati dal suo interesse religioso e culturale di devoto e maestro.¹⁶⁹ Non ci troviamo quindi di fronte a un sistema rigoroso, ma una serie di immagini mitopoietiche e profonde visioni filosofiche che, prese assieme, ci restituiscono l'immagine di un pensatore indipendente e radicale, che impiegò tutte le risorse della sua cultura e della sua tradizione nel tentativo di ridonare un significato vitale e religioso alla vita umana in un periodo disastroso e disperante per tutto il suo paese e, soprattutto, per la sua fede.¹⁷⁰

La ricerca filosofica e religiosa di Dōgen è inscindibile dal suo dramma esistenziale e dall'epoca in cui si trovò a esercitare il proprio magistero: ciò non vuole però dire che la sua esperienza sia riducibile soltanto alla sua individualità particolare e storicamente determinata. La sua speculazione si è nutrita dei secoli precedenti del buddhismo indiano e cinese, ed è inserita in una disputa secolare che, specialmente in Giappone, sarebbe proseguita molto a lungo: quella sul vuoto e la natura-di-Buddha. Fu l'individualità imponente di Dōgen a dare a questi temi, lungamente e faticosamente discussi nell'ecumene estremo-orientale, un nuovo respiro e un'interpretazione coraggiosamente libera. Benché fu sempre contrario al settarismo e alla rivalità interna alle differenti scuole,¹⁷¹ Dōgen era fermamente convinto di portare in sé e nel suo insegnamento la reale purezza del *Buddhadharma*, della legge originale e dell'autentico insegnamento.¹⁷² esso non era un *corpus* scritturale, né un insieme di pratiche o riti, ma era l'espressione simbolica dello spirito originario di Sakyamuni Buddha, il ritorno allo sguardo limpido del principio speculativo del buddhismo, incarnato nella persona del suo fondatore come figura ispirata. Dōgen non fu colui che strettamente introdusse lo Zen in Giappone, ma fu sicuramente il suo più importante esponente – il maestro responsabile dell'arrivo “effettivo” dello Zen fu Eisai (1141-1215) che diede però all'insegnamento originario di Bodhidharma una tensione etnica e nazionalista, indicando nello Zen un insegnamento particolarmente adatto, nella sua radicale concentrazione ed impegno culturale, all'era della degenerazione del Dharma.¹⁷³ Dōgen invece si concentrò su un ambito molto più speculativo e strettamente filosofico: La natura-di-Buddha – *Buddha-dhatu* “elemento buddhico” o *Tathāgatagarbha* “embrione del *Tathāgata*”, in giapponese 仏性 *busshō* – è secondo Dōgen il contenuto fondamentale dell'insegnamento e il modo per scoprire questa verità era per lui contenuto *in nuce* nello *zazen*, nel mero sedersi. Il semplice sedersi è solo uno stare, un far-cadere il corpo e rimanere a mani vuote. Il corpo stesso, l'attività medesima di e attraverso di esso è *satori*:

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 33-34.

¹⁷¹ *DMR*, cit., p. 92.

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ D. S. Lopez Jr., *Buddhist Scriptures*, cit., pp. 423-424.

“Il solo-*zazen* viene quindi definito “pratica basata sull’illuminazione” (*shōjō no shu*), contrapposto a “pratica prima dell’illuminazione” (*shōzenno shu*). In altri termini, la pratica è definita “pura” o “incontaminata” (*fuzenna no*) quando non è contaminata dal dualismo di pratica e realizzazione in un rapporto mezzo-fine. Ciò equivale all’abbandono del corpo-mente (*shinjin-datsuraku*). L’atto di stare seduti in meditazione non mira ad ottenere una condizione speciale di coscienza, né a diventare un Buddha, e di conseguenza è detto “*kōan* realizzato nella vita” (*genjō-kōan* o *kōan-genjō*).”¹⁷⁴

L’unità di meditazione (ma non solo) e illuminazione non dissolve la differenza tra le due, non annienta il dualismo: esso viene realizzato e la mente si pone al di là di esso non avendo più bisogno di scegliere. Questa unione non rimpiazza le dualità, ma allo stesso tempo non ne viene assolutamente intralciata. Le opposizioni sono realizzate invece che trascese.¹⁷⁵ È come un ritornare all’infanzia, ma perdendone l’ignoranza costitutiva, dato che la mente dell’illuminato non è pre-critica ma post-critica.¹⁷⁶ Il *Kōan* è l’esistenza stessa che va compresa e dissolta come gli indovinelli irrazionali dei maestri Chan – come è impossibile risolvere il *Kōan* con i mezzi convenzionali dell’intelletto categoriale e divisivo, allo stesso modo quest’esperienza vitale non può essere sezionata con l’occhio clinico del puro razionalista. Riconoscere la vacuità dei fenomeni contenuti nella natura-di-Buddha non significa vivere in modo anarchico o qualunquista: anzi, proprio per la loro vacuità e purezza gli eventi del mondo fenomenico rivelano una libertà incontaminata e non ostruibile che permette di vivere con una comprensione più piena degli stessi eventi, che a prima vista parrebbero svanire in una nebbia, dove invece è il contrario. Sono di Seigen-Ishin (Qingyuan Weixin, 660-740) le seguenti parole:

“Prima che un uomo studi lo Zen, per lui i monti sono monti e le acque sono acque. Quando, grazie agli insegnamenti di un maestro qualificato, egli ha avuto la visione interiore della verità dello Zen, per lui le montagne non sono più montagne e le acque non sono più acque. Ma, dopo, quando egli raggiunge realmente l’asilo di calma, di nuovo le montagne sono per lui montagne e le acque acque.”¹⁷⁷

Questo è il momento in cui, per citare una tradizione occidentale, l’uomo cessa di essere avvolto nel corpo come “veste di servitù” e diviene “veste di libertà”, in una stabilità perfetta e priva di dicotomie del disprezzo o del narcisismo corporeo. Nella tradizione induista definito Siddha, “il perfetto”,¹⁷⁸ nello Zen questa umanità anche corporea liberatasi da sé è emanazione ed espressione

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 64.

¹⁷⁵ *DMR*, cit., p. 112.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., p. 249.

¹⁷⁸ J. Evola, *Lo yoga della potenza*, cit., pp. 208-213. “In effetti, il *siddhakaya* e *divya-deha* del tantrismo induista corrisponde a ciò che la teologia del Mahayana chiama il *nirmanakaya*, da essa concepito come *mayavirupa*. Il termine *nirmanakaya* vuol dire ‘corpo prodotto con una trasformazione adeguata’, designa una specie di ‘corpo magico’ e di ‘corpo apparente’ perché l’attributo *mayavi* rimanda all’idea di maya che, come si è detto a suo tempo, da un punto di vista è il potere della manifestazione (come *mayashakti*)[...] secondo la teologia del Mahayana chi,

della natura-di-Buddha finalmente risvegliata in lui che, con le parole di Dōgen, ha queste caratteristiche le quali, in un certo senso, il praticante condivide una volta giunto nella realizzazione atemporale e infinita:

“Senza dubbio l’originaria mente-di-Buddha è esistita prima e dopo i sette Buddha. E, prima e dopo i Buddha, il fiore dell’originaria mente-di-Buddha sboccia e porta innumerevoli frutti. Poiché la mente-di-Buddha originaria trascende passato e presente, essa esiste da prima del tempo, ed è eternamente libera.”¹⁷⁹

La domanda fondamentale da porsi è ora come sia possibile rivelare a sé stessi questo stato di realizzazione semplicemente sedendo. Un capitolo dello *Shōbōgenzō* è dedicato interamente alla spiegazione dettagliata di come praticare correttamente tale meditazione:

“Praticare lo Zen è sedere in *zazen*. Per sedersi in *zazen* è ottimo un posto tranquillo. Preparate uno spesso tappeto per sedersi. Non permettete a vento e fumo di entrare. Non permettete pioggia e rugiada di gocciolare dentro. Preparate un’area che posso contenere il corpo. [...] Il posto a sedere dovrebbe essere luminoso e non scuro, sia notte o giorno. Essere scaldati in inverno e freschi d’estate è un buon metodo. Mettete da parte ogni coinvolgimento e lasciate cadere le diecimila cose. Il Bene non è da considerare. Il Male non è da considerare. È oltre la mente, la volontà o la coscienza, oltre la presenza della mente, il pensiero o la riflessione. Non tentate di divenire un Buddha. Liberatevi dal sedervi e dallo sdraiarsi. Mangiate e bevete con moderazione. Fate attenzione al tempo. Amate lo *zazen* come se fosse lo spegnere di un fuoco sul vostro capo. [...] per sedere nella posizione del loto ponete il piede destro sulla coscia sinistra e il piede sinistro sulla coscia destra. [...] ponete la mano destra sul piede sinistro e poi la mano sinistra nella mano destra, con le punte dei pollici una contro l’altro. Tenendo le mani così, avvicinatele al corpo. Lasciate che le punte dei pollici si incontrino in linea coll’ombelico. Sedetevi dritti, lasciando il corpo retto. Non inclinatevi a sinistra, a destra, sporti in avanti o inarcati all’indietro. È essenziale che le orecchie siano allineate con le spalle e il naso coll’ombelico. [...] Lasciate aperti gli occhi, che non devono essere spalancati né socchiusi. Avendo regolato in tal modo il corpo, espirate completamente. Sedendo in equilibrio nell’immobile stato della montagna, pensate il concreto stato del non-pensare. Come può lo stato del non pensare esser pensato? È non pensare. Questo è il vero segreto dello *zazen*.

avendo qualità di buddha, decide di apparire e di agire su un dato piano dell’esistenza, non assume un corpo comune ma appunto il *nirmanakaya* che è una sua ‘proiezione’ e sotto un certo riguardo un corpo appartenente a una semplice formula magica, pur essendo indiscernibile esteriormente da un corpo comune [...] In effetti quando un corpo è divenuto un *siddharupa*, per la già indicata natura di esso sarebbe data, in via di principio, la possibilità di ‘ritirata’ – come ‘un uomo forte piega ad un tratto il suo braccio disteso’ – la forma manifestata in tutti i suoi elementi, cioè di farla sparire. Donde, nella vedute kabbalistiche dianzi riassunte, il riferimento a Enoch, profeta ‘rapito in cielo’ con tutto il corpo, ossia ritiratosi dal mondo manifestato senza lasciare un corpo. Una ancor più precisa corrispondenza è la teoria del taoismo operativo riguardante il *s’i kiai*, ossia la ‘soluzione del cadavere’: si parla di adepti che alla morte non avrebbero lasciato un corpo perché essi avrebbero ‘risolto il corpo’ nello stesso senso di come il *laya-yoga* ne considera la ‘soluzione’ il dissuggellamento. La nozione gnostica del corpo glorioso, equivale, in fondo, a quella del corpo trasformato. In tibetano questo corpo viene chiamato *jai-lus*, ossia ‘corpo arcobaleno’ e fra l’altro si afferma che in esso si sarebbe visibili o invisibili a volontà [...] quella più sublime potenza che è la ‘mente’, intesa, qui, nello stesso senso del puro principio shivaico o *vajra-citta* [...] Il *siddha* ha potere sui ‘tre mondi’, nessun dio – né Brahma, né Vishnu, né Hari-Hara – potrebbe resistergli [...] Chi è un *siddha*, secondo le espressioni di Milarepa ‘va a volontà attraverso le esistenze come un leone indomabile erra liberamente per l’alta montagna.’”

¹⁷⁹ DS, cap. *Kobusshin*, cit., p. 570.

Sedere in *zazen* non è imparare la meditazione Zen. È il cancello pacifico e gioioso del *Dharma*. È pratica e esperienza, incontaminata.”¹⁸⁰

L’attenzione al corpo era essenziale, come la cura per il luogo in cui lo *zazen* veniva esercitato: un posto ben illuminato, senza vento o fumo, che impedisse alla pioggia di entrare e che non fosse soffocante o freddo. Un luogo equilibrato in cui i praticanti potessero “agire” il sedersi in perfetta calma e quieta concentrazione e “conquistare” la fortezza del corpo.¹⁸¹ Questa immobilità per Dōgen non è il mezzo per arrivare al fine della natura-di-Buddha; è la natura-di-Buddha stessa, che viene illuminata e rivelata nella quiete come una pozza d’acqua che dopo essere stata a lungo agitata ritorna ad uno stato di trasparenza.¹⁸² Può apparire paradossale che fosse necessario secondo Dōgen utilizzare la mente-corpo, proprio per far cadere la mente-corpo (*shinjin datsuraku*) *shinjin* 信心: è la totalità emotiva, psichica e corporea del praticante che non può in alcun modo essere sezionata analiticamente, ma coinvolge ed è coinvolta nell’intero processo dello *zazen*. Lasciando cadere “l’impalcatura” – per usare un termine il più concreto possibile – della corporeità intera colui che siede in *zazen* giunge a quella vastità d’animo che irradia in ogni direzione,¹⁸³ senza sciogliersi nel mondo come in un rito panteista, ma inverando tutte le possibilità e le vacuità che tale mondo presente all’interno di sé stesso, come uno specchio che riflette immediatamente e senza ostacolo ogni immagine che gli si presenta di fronte, rimanendo però uguale alla sua essenza, che è semplice essere trasparente e vuoto. Se questo specchio vada ripulito con assiduità, se possa essere reso limpido con un colpo improvviso e preciso o che vada spezzato, è la differenza di approccio che ha distinto tra di loro diverse tradizioni Zen, le gradualiste e le improvvisate, quelle più portate alla riflessione sui *kōan* o quelle più tese alla meditazione. Il risultato a cui si tendeva, però, era sempre lo stesso: il raggiungimento dell’immacolata mente di Buddha:

“Il famoso episodio del *Sūtra* della Piattaforma del Sesto Patriarca, ove Huineng sconfigge Shenxiu in una competizione poetica, è concentrato su questa analogia. Shenxiu aveva scritto: “Il corpo è l’albero dell’illuminazione./ La mente è come un chiaro specchio./ sempre dobbiamo sforzarci di pulirla./ e non lasciar accumularsi la polvere” La visione di Shenxiu corrisponde a quella dello *Yogacara* fintantoché comprende la meditazione come un modo di

¹⁸⁰ DS, cap. *Zazengi*, cit., pp. 681-682.

¹⁸¹ Cfr. G. Djurdjevic, *Masters of Magical Power: The Nath Siddhas in the Light of Esoteric Notions*, University of British Columbia, 2005, pp. 77-78 “

¹⁸² J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 177-178. “[questa] via si articola in quattro risvegli che hanno il nome di *brahmavihara-bhavana*, cioè ‘sviluppo degli stati divini’ od anche di *appamañña*, vale a dire ‘i senza limiti’, gli ‘infiniti’. Il termine da noi adottato è ‘contemplazioni irradianti’. Si tratta di sciogliere il vincolo costituito dalla coscienza finita per mezzo dell’irradiazione di un sentimento sempre più vasto, disindividuale e universalizzato, da svolgere in modo che al limite esso conduca allo stesso stato del quarto *jhana*, a quello di una equanimità e di una chiarezza spirituale quasi disincarnate. Si riconosce per tal via: ‘Prima questo mio animo era limitato e impedito. Ora, invece, esso è illimitato, dispiegato e nessuna azione limitata potrà più sussistervi, potrà mantenervisi’. Si tratta perciò, di nuovo di una catarsi. Nei quattro *apamañña* viene appunto concepita come una ‘purificazione’, per cui è detto che chi li realizza ‘ si è bagnato nell’intero bagno’ e non ha più bisogno di riti purificatori esteriori. Essi producono ‘l’illimitata redenzione d’animo.’”

¹⁸³ *Ivi*, p. 179.

“svuotare” la mende nel senso di purificarla dalle imperfezioni. Seguendo le prime versioni del testo, Huineng rispose: “L’illuminazione non ha alcun albero,/ e lo specchio non si dà/ La natura di Buddha è sempre chiara e pura/ dove vi è spazio per la polvere?” È importante notare qui che Huineng non pone in discussione direttamente l’esattezza dell’analogia della mente come specchio, ma solo che la sua essenziale purità possa essere infettata. In una versione più tarda del testo, comunque, e che divenne lo standard nella tradizione, la terza riga di Huineng venne cambiata alla famosa frase “In origine non vi è alcuna cosa” (Cin. *benlai wu yi wu* ; Jp. *honrai mu ichi motsu*). Questa riga canonica può essere compresa come includente in sé il fatto che anche il residuo di una dualità ontologica tra uno specchio puro e perenne e le immagini impure e cangianti riflesse in esso va lasciato andare; anche lo specchio vuoto va svuotato nel mondo. Come spiega Yanagida Seizan, dopo Huineng l’insegnamento della mente specchio diede via sempre di più all’insegnamento che la mente – o meglio la “Non-mente”, come verrà chiarito più avanti nella seguente sezione di questo capitolo – è inseparabile dalle cose e dagli eventi del mondo, In realtà, Xuedou (Gp. Setchō) dice con forza, nella Raccolta della Roccia Blu (Cin. *Biyantu* ; Gp. *Hekiganroku*), “le montagne e i fiumi non esistono nella visione dello specchio” Yuanwu (Gp. Engo) aggiunge il commento “non guardate alle montagne e ai fiumi... con uno specchio. Fare così produce una sorta di dualismo. È solo che le montagne sono le montagne, i fiumi sono fiumi, e ogni *dharma* dimora nella sua posizione del *dharma*, e le caratteristiche del mondo concreto costantemente dimorano come sono” Più tardi nella sua vita Huineng sarebbe giunto nella presenza di due monaci che discutevano se a muoversi fosse una bandiera o il vento, al ché egli rispose “nessuna delle due... è la vostra mente a muoversi.” Pure, qualora fossimo tentati di pensare che la risposta di Huineng, simile alla dottrina *Cittamātra*, sia l’ultima verità invece che un mezzo utile, Wumen commenta “ non è il vento, né la bandiera, né la mente a muoversi... tutti loro hanno mancato il segno.” Qual’è il “segno” che essi hanno mancato? Due *mondō* di Mazu sono importanti in questo frangente. Nel primo, rispondendo alla domanda “Cosa è Buddha?” Mazu risponde “Queste stessa mente è Buddha.” Però, nel secondo, rispondendo alla stessa domanda, Mazu ora risponde “Nessuna mente, nessun Buddha”. Cosa è allora questo “segno”? Qui vi è il punto in cui la nostra richiesta di una teoria filosofica è superata dall’insistenza dello Zen su una diretta realizzazione attraverso la pratica olistica. La pratica dello Zen è in primis e soprattutto *zazen*, la meditazione seduta. Dōgen, senza mezzi termini, afferma, “la pratica dello Zen (*sanzen*) è lo *zazen*” che egli descrive come “il cancello del *dharma* del grande riposo e della benedizione”. Da una parte, egli dice che ciò richiede un “totale impegno al sedere inamovibile” e pure, dall’altra parte, dice anche che le forme della vacuità nello zen sono tali che “la pratica dello Zen non ha nulla a che fare con le quattro attività corporee di muoversi, stare in piedi, sedersi, o giacere” “Mentre procedi lungo la Via” ci dice “ otterrai uno stato di quotidianità” in ognuna di queste posizioni. Seguendo la guida di Dōgen la scuola *Sōtō* ha enfatizzato la pratica di portare la consapevolezza meditativa dello *zazen* nell’attività quotidiana di chiunque e ciascuno. Per confrontare, la scuola Rinzaï, col suo uso dei *kōan*, insegna una via più drammatica attraverso un intenso stato di concentrazione meditativa per il ritorno alla “mente quotidiana.” Hakuin spinge i praticanti ad utilizzare *kōan* come quelli del “suono di una mano” o il *Mukōan* in modo da coltivare la “grande sfera del dubbio” Hakuin scrive: “Quando una persona affronta il grande dubbio, di fronte a lui vi è solo in tutte le direzioni una vasta e vuota terra senza nascita e senza morte, come un’immensa pianura di ghiaccio che si estende per diecimila miglia. Come seduto dentro ad un vaso di lapislazzuli circondato dalla perfetta purezza, senza i suoi sensi esso siede e dimentica di stare, sta e si dimentica di sedere. Dentro al suo cuore non vi è la minima emozione o pensiero, solo la singola parola *mu* (no!). E come se egli stesse nella completa vacuità” Quando si “avanza con una sola-mente” in questo stato di vacuità congelata, Hakuin prosegue, si raggiunge eventualmente uno sfondamento: “di colpo è come se una lastra di ghiaccio si rompesse o una torre di giada crollasse,” e si sperimenterà “una grandissima gioia.” Per entrare nel mondo dello Zen Rinzaï di Hakuin bisogna prima spezzare tutte le opposizioni dualistiche di soggetto/oggetto, interno/interno, essere/nulla, parola/silenzio ecc. L’intero mondo delle relatività in cui viviamo va trasceso, o meglio, trans-disceso, prima che possa essere

riaffermato. La dualità di sacro e laico deve anche essa essere trascesa, il che significa che anche la dualità trascendenza/immanenza va abbandonata. Come riporta il *kōan* iniziale della Raccolta della Roccia Blu, quando a Bodhidharma fu chiesto il “principio della sacra verità,” egli rispose “vasta vacuità, nulla di sacro” (Cin. *kuoran wusheng* ; Gp. *Kakunen mushō*) La relazione tra vacuità e forma va compresa in sé stessa come non-duale. Lo Zen afferma che l’insegnamento del *Sūtra* di Vimalakīrti delle vacuità e della forma va compreso solo come via di passaggio attraverso il supremo *Dharma* della non-dualità. Pure la dualità tra dualità e non-dualità va abbandonata. Tentare di far ciò coi mezzi della ragione analitica, comunque, non fa che produrre altre dualità. Questo noto di Gordio non può essere sciolto con le dita dell’intelletto; deve essere tagliato direttamente e totalmente con la spada della sapienza intuitiva. La pratica di meditazione e dell’addestramento al *kōan* è intesa allo scopo di sguainare questa spada “Senza pensare al bene o al male, qual’è il tuo volto originario?” o “qual’è il volto originario che avevi prima che tuo padre e tua madre nascessero?” è spesso usato come uno primo *kōan* nell’addestramento Zen. Più spesso, comunque la “barriera iniziale” attraverso la quale devono passare gli adepti dello Zen è il primo “*kōan* ne La Barriera senza Cannello, (Cin. *Wumenguan* ; Gp. *Mumonkan*), che potrebbe anche essere tradotto come La Barriera con cancello di *Mu* (Nulla). Questo è il cosiddetto *kōan* di *Mu* o de “la sola lettera *Mu*” (Gp. *mu no ichiji*), in cui Zhaouzhou (Jōshū) risponde “no!” (Cin. *wu* ; Gp. *mu*) alla domanda di un monaco se un cane abbia o meno la natura-di-Buddha. Wumen ci istruisce a non “tentare interpretazioni nichiliste o dualiste”; in altre parole, *Mu* non è una pura vacuità ne è il mero opposto dell’essere; non è un “No” come opposto a un “sì” ne un “ha” come opposto a un “Non ha”. Piuttosto che tentare di comprendere *Mu* da una distanza intellettuale, si deve con tutta la propria energia “far sorgere questo *Mu*” con “tutta la concentrazione che si ha nelle 360 ossa e 83,000 pori in questo *Mu*, rendendo il corpo intero una gran sfera di dubbio.” Pure Wumen non ci dice semplicemente di divenire *Mu* sul cuscino da meditazione e rimanere lì. Questa sarebbe una malattia della vacuità. Piuttosto, come Hakuin, dice che, dopo “che interno e esterno sono divenuti fusi in un singolo blocco ... d’improvviso questo si spezzerà e allora stupirete il Cielo e scuoterete la terra.”¹⁸⁴

Perfino però la gioia che si prova al presentarsi di questa realizzazione violenta ed improvvisa, o graduale e in crescendo che sia, va lasciata cadere, per evitare che formi nuove possibilità di attaccamento e che imprigioni nei lacci della liberazione. Dōgen avverte:

“Studiare la Via del Buddha è studiare se stessi. Studiare se stessi è dimenticare se stessi. E dimenticare se stessi è percepire se stessi come tutte le cose. Realizzare questo è lasciar cadere mente e corpo di se stessi e degli altri. Una volta che avete raggiunto questo stadio, sarete distaccati anche dall’illuminazione e la agirete ininterrottamente, senza pensare ad essa.”¹⁸⁵

Lo *zazen* è un’esperienza realizzativa che non finisce, un *Ereignis* che riunisce in sé le caratteristiche sia dell’azione fisica, per quanto un’azione immobile, ricettiva e fortemente sacralizzata, che dell’espressione mentale, in quanto richiede una concentrazione intellettuale, interrelata ed espressa con la corporeità e attraverso di essa. Tramite lo sforzo espressivo e di azione del suo essere intero, il praticante con le sue proprie forze (*jiriki* 自力) può raggiungere la stessa

¹⁸⁴ S.V. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, cit., pp. 200-202.

¹⁸⁵ Cfr. ed. Originale di *DMR*, Wisdom, Boston, 2004, cit., p. XXIV., pref. Di R. Aitken

spontaneità della natura-di-Buddha, e in quel momento l'illuminazione sarà agita costantemente senza più dimorare in essa col pensiero:

“Il prototipo del solo *zazen* possiede due aspetti: attività (*gyōji*) e espressioni (*dōtoku*). Come diverrà più chiaro entrambe sono usate in modo intercambiabile nel pensiero di Dōgen, anche se useremo, puramente per convenienza, “attività” in connessione con attività di culto e morali, e “espressioni” in relazione con sforzi intellettuali e filosofici. Comunque, le espressioni sono attività espressive, e le attività sono espressioni attive. Entrambe sono le attività autonome e auto-espressioni (*jidōshu*) della natura-di-Buddha.”¹⁸⁶

Il *satori* non è una permanenza “statuaria” ma un processo ininterrotto, un irradiare costante di attività pratiche ed espressioni spirituali (nel caso di Dōgen filosofiche e poetiche) e in questo senso riflette la natura eterna del già citato *Dainichi* – che nei suoi tre misteri riproduce le facoltà di pensiero, parola ed azione di ogni essere umano¹⁸⁷ – e la fluidità della Via.¹⁸⁸ Lo *zazen* è sia attività che espressione dell'illuminazione: la natura-di-Buddha agisce all'interno del praticante e nel mondo in cui vive e allo stesso tempo è espressa dalla sua realizzazione della propria intima natura. Ciò che Dōgen chiamava *Busshō*, è in un certo senso coestensivo all'esistenza degli esseri senzienti e della mente. Gli esseri senzienti sono “mente” in quanto tali e in quanto mente partecipano della natura-di-Buddha, della sua essenziale vacuità: in breve, esseri senzienti (l'esistenza dell'ente in quanto tale), mente e *Busshō* sono una e medesima istanza della realtà ultima. *Satori* non significa risiedere, ma muoversi all'interno di questa realtà, o meglio, con questa medesima realtà. A differenza di altre tradizioni *Mahāyāna*, Dōgen non riconosceva la Buddhità come un seme interiormente nascosto nella spiritualità umana né come una pietra che andasse estratta dalle profondità dell'individualità (tale era la dottrina del *Tathāgata-garbha*, dell'embrione della buddhità) ma nemmeno come un'entità localizzata in un iperuranio dalla quale sorgessero gli aspetti differenti del mondo fenomenico:¹⁸⁹ la Buddhità è perfettamente aderente e inerente all'interezza dell'esistente. Il *satori* è realizzato, assieme alla *Busshō*, all'interno della totalità corporea informata da una comprensione globale della realtà: per questo Dōgen sostiene che ogni essere senziente sia “mente”: poiché esso è realizzato all'interno della comprensione generata dallo *zazen*. Tutto ciò che la mente (o meglio, il corpo-mente, *shinjin*) osserva ed esperisce una volta “lasciandosi cadere” nel *satori* è reinterpretato come appartenente alla natura mentale dell'illuminazione. Ciò non vuol dire che sia percepito in modo puramente razionale o intellettualistico, senza nessuna concessione all'emotività, anzi, proprio perché ri-compreso nell'entità mente-corpo che è ora avvolta dalla sua propria buddhità, ogni elemento della vita è osservato in imparziale purezza; ogni elemento della

¹⁸⁶ DMR, cit., p. 96.

¹⁸⁷ Cfr. Nota 95. Cfr.

¹⁸⁸ Cfr. Note 92 e 93.

¹⁸⁹ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, cit., pp. 130-131.

natura – anche il più radicalmente concreto e mondano – è visto come intimamente collegato a tale processo di realizzazione e fa parte della realizzazione stessa. Perciò è sentito intimamente, con maggiore forza e con maggior coinvolgimento. Dōgen stesso rigettò più volte un pesante antropocentrismo insito nella visione maggioritaria della via di pratica e realizzazione dei buddhismi a lui contemporanei:

“Tutti gli esseri senzienti discussi ora nella via del Buddha, significa tutti gli esseri che possiedono mente, poiché la mente è in sé stessa esseri senzienti. Quegli essere privi di mente (*mushinsha*) dovrebbero egualmente essere esseri senzienti, poiché gli essere senzienti sono, come tali, mente. Quindi, la mente è invariabilmente gli esseri senzienti; gli esseri senzienti sono necessariamente la natura-di-Buddha dell’esistenza (*u-busshō*). Erbe e alberi, e paesi e terre sono la religione e la metafisica della mente della natura-di-Buddha. Sono esseri senzienti in virtù del fatto di essere mente, e sono la natura-di-Buddha dell’esistenza per il fatto di essere senzienti. Il sole, la luna, e le stelle – sono tutti mente. Sono esseri senzienti per la ragione che sono mente, e sono la natura-di-Buddha dell’esistenza poiché sono esseri senzienti.”¹⁹⁰

Questo approccio non-duale è quello che distingue la visione di Dōgen da quella dei suoi contemporanei Shinran (1173-1263) e Nichiren (1222-1282):¹⁹¹ l’importanza che essi davano all’elemento umano della fede, a una prospettiva carismatica del maestro, alla simbologia universale, onnipervadente del testo sacro e all’abbandono ad una figura antropomorfa di un Buddha salvatore, o di una parola mistica di salvazione, era preponderante rispetto ad altre visioni

¹⁹⁰ DS, cap. *Busshō*, cit., p. 266.

¹⁹¹ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, Rizzoli, Milano, 2007, pp. 76-80 “[Nichiren] Riprese un assunto del maestro cinese Chi I: «tremila mondi in un solo pensiero». Dentro di noi si celano tutti gli universi; sono le nostre stesse idee a esprimerli. Non si tratta di idealismo, bensì di individualismo estremo: al singolo compete la creazione della propria sfera d’influenza. L’io viene enfatizzato, benché poi si annulli davanti al *Sutra* del loto, l’opera principale dell’umanità. L’attitudine tariki del monaco, imparentata con il jiriki, è spuria. [...] La peculiarità di Nichiren resta l’enfasi sul *Sutra* del loto, libro molto più valorizzato rispetto alle letture Tendai o Shingon. Da questo passo traspare un’attenzione speciale: «Il *Sutra* del Loto non andrebbe letto soltanto con la mente e il cuore, ma anche con il corpo». La filosofia di Nichiren «dice di sì» alla vita in tutti i suoi aspetti: è una filosofia del corpo, in contrasto con le tendenze ascetiche del buddhismo riformato. È un’altra peculiarità. Attraverso percorsi inesplicabili, il *Sutra* del loto finisce per rappresentare il perno di una dottrina del soma. Non solo perché l’opera può essere letta con il corpo, ascoltandone le risonanze fisiche, ma anche perché essa stessa coincide con la corporeità. [...] Soltanto con la ripetizione della formula *namu myōhō renge kyo* potrete spiare tutti i vostri peccati e possedere ogni beatitudine.» Giusto dedurre, con Nakamura, che per Nichiren questa formula sostituisce il *nembutsu*. Tanta fiducia in un mantra richiede la predisposizione al pensiero magico. Anche qui, come nella scuola della Terra Pura o nello shintoismo, fa irruzione lo sciamanesimo. Nichiren attribuisce alla recitazione corale della formula effetti prodigiosi: i rami degli alberi non saranno scossi dal vento, nubi gonfie di pioggia non esploderanno. Sarà su queste basi che il Soka gakkai, movimento religioso del Novecento, si accosterà a Nichiren, esasperando la convinzione che la preghiera permetta di attingere l’oggetto dei propri desideri. Salvo poi distaccarsi da un assunto centrale del buddhismo, l’assenza delle passioni. Le componenti superstiziose della dottrina di Nichiren riprendono i tanto vituperati spunti dello Shingon. [...] Nichiren formula proposte e teorie politiche mai riscontrate nella storia del buddhismo, e che, nondimeno, rappresentano il fulcro del suo pensiero. Tanto per cominciare, il Giappone è il paese degli dei; un’asserzione che sarà fatta propria dal Kokugaku, con intento sciovinista e razzista. Nel monaco si trovano già i prodromi di quest’attitudine. Sono i kami a supportare l’attività benefica del Buddha. Per avere senso, però, tutto ciò dovrà ricevere il beneplacito del *Sutra* del loto: Nichiren non può riferirsi al *Kojiki* o al *Nihonshoki*. Così, quando in quest’opera si afferma che «Il Buddha apparve nel mondo», è evidente che con la parola «mondo» s’intende... il Giappone! Tutti i nodi vengono al pettine. Il *Sutra* del loto proclama la superiorità del Giappone su ogni altro Stato. E Nichiren è il suo profeta: non si era forse presentato come «il pilastro del Paese»?

spirituali.¹⁹² Nell'era della "fine del *Dharma*"¹⁹³ vi era, profondamente sentita a livello popolare, una sfiducia enorme nelle capacità del solo essere umano e anche nella "purezza" del mondo fenomenico. La vita terrena è condannata ad una perenne e costante catena di sofferenze e l'unica possibilità di salvezza per il fedele è consegnarsi totalmente e con assoluta convinzione all'intervento esterno di Amida,¹⁹⁴ il Buddha della compassione e alla promessa della "resurrezione" nella terra pura:

"Le elaborazioni dottrinali sono giustificate dal clima storico. Si è nell'era del *Mappō*, «la fine del *Dharma*». La filosofia della Storia buddhista si articola in tre fasi. La prima è quella della legge perfetta o pratica buddhista autentica, durata circa un migliaio di anni. Il secondo migliaio è rappresentato dall'emulazione di saggi e monaci del passato, senza comprenderne lo spirito. La terza è una fase di decadenza: non si può più confidare su se stessi, bensì sull'Altro. Il punto di riferimento è Amida, nel passaggio dal buddhismo *jiriki* a *tariki*. (他力) Il primo termine caratterizza le proprie risorse, il secondo quelle dell'Altro. L'autoliberazione cede il passo all'eteroliberazione. La corrente *jiriki* per eccellenza è lo Zen."¹⁹⁵

Dōgen rigetta questa visione soltanto fideistica e pessimista di una natura intrinsecamente peccaminosa dell'umanità, rifiuta il "luteranesimo"¹⁹⁶ dei suoi contemporanei della Terra Pura

¹⁹² L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., pp. 63-91. Cfr. D. S. Lopez Jr., (ed.), *Buddhist Scriptures*, cit., pp. 640-641 "In this light, we should consider the great earthquake, comet and other recent disasters, such as never occurred in the True and Semblance [dharma-ages]. These are not the activities of garuḍas, asuras, or dragon deities; they can only be signs heralding the advent of the four great *bodhisattvas*. Tiantai says, 'By observing the force of the rainfall, one can know the size of the dragon, and by observing the flourishing of the [lotus] blossoms, one can know the depths of the pond.' Miaoluo comments, 'A wise man knows why things happen, as a snake naturally knows the way of snakes.' When the heavens are clear, the ground is illuminated. One who knows the Lotus will also understand occurrences in the world"

¹⁹³ *DMR*, cit., p. 33.

¹⁹⁴ A. Bloom (ed.), *The Essential Shinran*, World Wisdom, Bloomington, 2007, p. 161 "Take refuge in the *Tathāgata* of unhindered light filling the ten quarters: Take refuge translates *Namu*. It means to follow the command of the *Tathāgata*. The *Tathāgata* of unhindered light filling the ten quarters is Amida *Tathāgata*. This *Tathāgata* is light. Filling the ten quarters: Filling means going to the ends; completely. The light goes completely to the ends of the worlds throughout the ten quarters. Unhindered: unimpeded by the blind passions and karmic evil of sentient beings. *Tathāgata* of light: Amida Buddha. This *Tathāgata* is called the Buddha of light surpassing conceptual understanding and is the form of wisdom. Know that Amida pervades the lands countless as particles throughout the ten quarters"

¹⁹⁵ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 64.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 73. "Nella sua opera fondamentale, *Kogyo shin sho*, Shinran riprende la lista tradizionale delle dieci azioni malvage e dei cinque peccati atroci. Tra le prime: l'assassinio, il furto, il piacere illecito, la menzogna, l'adulazione, la calunnia, l'ipocrisia, la cupidigia, l'ira e la coltivazione di dottrine erronee. Tra i secondi: il patricidio, il matricidio, l'assassinio sacrilego degli arhat, la seminazione di zizzania nella comunità buddhista, lo stillicidio del corpo del Buddha. Riguardo a queste azioni, solo Amida può salvare l'uomo per sua libera scelta. Ma è difficile salvare l'uomo? Non sembra una domanda peregrina. Shinran ammette che il peccato, come tutte le cose, manca di realtà intrinseca. L'impegno di Amida di curare tutti gli uomini ne risulta alleviato, la sua natura universale è rafforzata. Si potrebbe dedurre che l'unica realtà consista in Amida e nel paradiso d'occidente, ma Shinran non si spinge tanto oltre. Non scivola nell'idealismo, benché si rimanga perplessi: qual è l'ambito dell'esistenza umana, o del Buddha salvifico? Ma sono questioni astratte, e la scuola della Vera Terra Pura non le prende in considerazione. Forse è un'unica realtà interiore, metaforica, a permeare le dottrine. Ogni accostamento di Shinran a Lutero, tanto spesso suggerito, non può trascurare certe considerazioni. Le affinità ci sono, specie in base al comune intento riformistico: il rifiuto del celibato dei sacerdoti, l'appello alla fede anziché alle azioni, l'apologia del peccato e altro. Tuttavia, per il predicatore tedesco il mondo è reale, e la colpa non è un'ombra. Ciò rinsalda il muro tra buddhismo e cristianesimo"

(*Jōdoshū*, 浄土宗). Come abbiamo visto, per Dōgen, ogni elemento dell'esistenza partecipa della natura-di-Buddha e sicuramente non è legittimo vedere in una parte di questo esistere qualcosa di corrotto a livello immanente poiché sarebbe come immaginare che un arto del corpo sia costitutivamente inferiore ad altri. L'abbandono di sé per ritrovarsi è costitutivo allo Zen di Dōgen – ma, a differenza di Shinran non è un abbandono ad un potere superiore, non dissimile dal misticismo e dalla teologia speculativa di un certo cristianesimo medievale.¹⁹⁷ Non vi è una gerarchia verticale nella visione di Dōgen e soprattutto, come più volte abbiamo ricordato, non vi è nessun luogo altro in cui recarsi. Per meglio comprendere questa differenza leggiamo dei versi di Shinran:

“La coltivazione del bene in autonomia non avrà successo,
senza affidarsi al merito del *Tathāgata*,
si finirà svergognati e impudenti [...]”¹⁹⁸
tutti coloro che recitano il sacro nome in nome del proprio potere
non credono nel voto originale del *Tathāgata*.”¹⁹⁹

L'origine del Buddhismo della Terra Pura non era autoctona del Giappone, a differenza della scuola Sōtō e della dottrina di Nichiren, ma faceva risalire il suo lignaggio alla Cina dei Tang e alla pratica del *Nianfo*, la rammemorazione del nome e la visualizzazione del corpo sublime degli infiniti Buddha incarnati in Amitabha.²⁰⁰ Per Shinran affidarsi ad altro che al potere trascendentale del *tariki* era la prova peggiore del dubbio e di un peccato intimo della natura umana, l'aver fiducia nelle proprie capacità. Non si recitava il sacro nome di Amida, il Buddha della compassione (*nembutsu*) come supplica o preghiera, ma come dimostrazione di fiducia totale, come quella del cucciolo di gatto trasportato dalla madre per la cavezza.²⁰¹ La fede, la recitazione del nome e la

¹⁹⁷ D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol. II, tr it di R. Rambelli, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001, p. 288-289 “Quando questa dottrina della passività viene resa nella fraseologia filosofica, è la dottrina dall'Anatman o del non-ego che, quando si sviluppa, si trasforma nella dottrina del *Sunyata*, o vuoto. Come ho spiegato altrove, la dottrina della non-sostanza del sé non è tanto nichilistica come possono immaginare gli studiosi non Buddisti, perché questa negazione dell'ego è egualmente sulle labbra dei mistici Cristiani. Quando san Bernardo cita Isaia (X, 15): ‘l'ascia si vanterà contro colui che se ne serve? O la sega magnificherà se stessa contro colui che la usa? Come se la verga si scuotesse contro colui che la solleva, o se il bastone si alzasse da solo, come se non fosse legno’, conclude: ‘in realtà, la capacità di gloriarsi in Dio viene solo da Dio’: non possiamo allora trarre un'altra conclusione, questa: ‘Dio è tutto, non vi è alcuna sostanza-ego’? Oppure ‘in lui noi viviamo e ci muoviamo e abbiamo il nostro essere, e perciò tutte le esistenze relative sono come vuote (*sunya*) e non-nate (*anutpanna*)’ [...] Dice l'autore della *Theologia Germanica*: ‘Noi dobbiamo capire ciò che ha detto Dio: ‘Colui che vuole senza di me, o non vuole ciò che voglio, o vuole diversamente da ciò che io voglio, vuole contro di me, perché è mia volontà che nessuno voglia diversamente da me, e che non vi sia volontà al di fuori di me, o al di fuori della mia volontà; così come al di fuori di me non c'è né sostanza né vita, né questo, né quello, così non dovrebbe esserci volontà al di fuori di me e al di fuori della mia volontà’ [...] oppure secondo il *Visuddhimagga* (Cap. XVI): Esiste soltanto la miseria, non il miserabile./ Non vi è agente: non si trova altro che l'azione/ Il *Nirvana* è, ma non l'uomo che lo cerca/ Il Sentiero esiste, ma non il viandante che lo percorre/”

¹⁹⁸ *JPS*, cit., p. 251.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 253.

²⁰⁰ D. S. Lopez Jr., (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton University, Princeton, 1995, pp. 273-286.

salvezza sono tutti doni sublimi e gratuiti di Amida. Anche per Dōgen, come abbiamo visto,²⁰² non si pratica lo Zen per conseguire uno scopo, non ci si deve aspettare dalla meditazione di trasformarsi in un Buddha – ci si siede in *zazen* solo per sedersi. La differenza sta nella prospettiva della presenza della realizzazione: Per Shinran e la scuola della Terra Pura, come per Nichiren e la sua visione riguardo al *Sūtra* del Loto, la salvezza è risultato di un abbandono ad una fede in una recitazione sacra, ad un pensiero e a una prospettiva religioso-magica:²⁰³ per un pensatore come Dōgen, però, nonostante potesse trovarsi d'accordo con la idea di salvezza immanente dei suoi contemporanei, le posizioni di un maestro come Nichiren andavano troppo oltre.²⁰⁴

“Quanto all’ortodossia del Grande Veicolo, non è che il monaco non se ne faccia portavoce, anzi...! Per lui, come per tanti buddhisti giapponesi, il fenomenico, il mondo della vita quotidiana assurge a referente primario. È la rilettura giapponese della formula di Nāgārjuna: il ciclo nascita-morte è il *nirvana*. La vita mondana, con il suo tumulto e la sua frenesia, è la liberazione, mentre l’Inferno è il Paradiso. In ogni atto, anche minimo, si realizza la nostra componente buddhica. Proprio grazie a questo principio Dogen valorizzava la meditazione in posizione seduta (*zazen*). L’attenzione per il fenomenico era meno sentita in Honen e in Shinran, per la loro svalutazione delle attività mondane. Nichiren «dice di sì» alla vita, e secondo lui la formula del *Sūtra* del loto può essere recitata in ogni occasione, anche nel rapporto sessuale. Ciò introduce un elemento tantrico, di cui il monaco si serve per mostrare la perfetta coincidenza tra il ciclo nascita-morte e il *nirvana*; le passioni, dunque, sono l’illuminazione.”²⁰⁵

Nichiren e Shinran ritenevano un influsso possente dall’esoterismo Shingon e dalle tradizioni tantriche che lo avevano plasmato, specialmente nella loro attenzione alle recitazioni, al canto e alla corporeità libera e in questo erano molto simili ai Siddha della tradizione indiana che praticavano esercizi di liberazione eterodossi e malvisti dalla maggioranza religiosa.²⁰⁶ L’importanza simbolica e

²⁰¹ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 71. Cfr. A. Bloom (ed.), *The Essential Shinran*, cit., p. 187 “Faith is the heart and mind without doubt; it is *shinjin*, which is true and real. It is the heart and mind free of that which is empty and transitory. “Empty” means vain “transitory” means provisional. “Empty” means not real, not sincere; “transitory” means not true. To be free of selfpower, having entrusted oneself to the Other Power of the Primal Vow —this is faith alone” Cfr. *Hinduismo antico. Dalle origini vediche ai Purana*, F. Sferra (a cura di), cit., pp. XXXVII-XXXVIII “Con il tempo, nell’ambito del Viśiṣṭādvaita Vaiṣṇava, in particolare dello srisampradaya di Ramanuja (1017-1137), si fecero strada due modi diversi di concepire il ruolo del Signore nel concedere il suo favore (prasada, anugraha) ai devoti: o con una loro partecipazione oppure in base a una sua autonoma iniziativa. Abbiamo quindi la scuola del gatto (marjara), che si richiama a Pillai Lokacarya (1205-1311), e quella della scimmia (markata) fondata da Vedantadesika (noto sistematore del Pancaratra, conosciuto anche come Venkatanatha e vissuto tra il 1268 e il 1369), sviluppatasi entrambe nell’India del Sud e così designate in riferimento al modo in cui i due animali trasportano all’occorrenza i propri cuccioli, il primo afferrandoli con i denti per la collottola, il secondo lasciando che essi si aggrappino al collo del genitore.”

²⁰² Cfr. Nota 143.

²⁰³ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 79.

²⁰⁴ W. E. Deal, B. Ruppert, (ed.) *A Cultural History of Japanese Buddhism*, cit., p. 129.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ D. S. Lopez Jr., (ed.), *Buddhist Scriptures*, cit., pp. 599-600 “The whole world is intertwined with body, speech and mind; it is pervaded from afar. The secret is that the great bliss and *nirvāna* are one and the same thing. One should not chant mantras nor carry out the rituals of the tantras when one takes one’s own wife and makes love. Waiting for the wife to enter the house, how much can one enjoy the five colours? Chanting and making fire offerings, carrying out the maṇḍala consecration, in which practice do you dwell day after day? Without your constant love, O young maiden, how will he attain awakening in his own body? For one who awakens and understands that which is innate in this very instant, what good will the *Vedas* and the *Purāṇas* do? He has broken open the whole expanse of

personale dell'abbandono alla divinità, della ritualità collettiva, dell'espressione "estatica" della religiosità collegano le visioni di Nichiren e Shinran alle già ricordate espressioni tantriche della fede buddhista, e nella citazione precedente abbiamo visto come perfino la pratica sessuale potesse essere espressione di una sacralità fedele. Indubbiamente Nichiren fece propri anche alcuni dei tratti più vituperati della visione esoterica dello Shingon, aggiungendovi una prospettiva carismatica davvero non dissimile da tradizioni che, pur avendo informato il buddhismo, erano divenute dalla sua espressione sino-giapponese molto distanti. Il rischio che Dōgen vedeva nell'esaltazione di un solo elemento della fede buddhista a scapito di altri fu proprio quello che lo spinse a rigettare la prospettiva fideista e carismatica di Shinran e Nichiren, composta di elementi spurii ed estranei al messaggio originario del *Buddhadharma*.²⁰⁷ Osservando la situazione in cui il paese e la fede buddhista si trovavano in quel preciso momento storico, non è difficile comprendere questa sfiducia nei confronti del dogma sacerdotale e istituzionale della religione.²⁰⁸ Ciò che appunto rende Dōgen una personalità fondamentale di questo periodo è che a differenza degli altri due grandi personaggi dell'epoca compì uno sforzo di pensiero oltre che di fede, tornando alla tradizione scritturale del Chan e dello Zen e rigettando la visione antropocentrica del buddhismo assai più popolare di Shinran e Nichiren:

“Dōgen presentava due proposizioni: ogni esistenza è esseri senzienti e gli esseri senzienti sono la natura di Buddha. L'identità nonduale di ogni esistenza, esseri senzienti e natura di Buddha è completa. Non si tratta di una ridefinizione meramente arbitraria delle parole, né di una mera conformità al loro senso originario; si tratta piuttosto del risultato dell'esigenza logica del suo pensiero, profondamente radicato nella sua riconcettualizzazione radicale della mente e della natura di Buddha. È importante notare la veemente de-antropocentricizzazione e de-biocentricizzazione della nozione

the world of the senses. He makes the jewel of the mind immobile when he takes his own wife. Indeed he is the master Vajradhara. This I have said is the ultimate goal. Just like salt dissolves in water, in the same way dissolves the mind of him who takes his own wife. Each instant has the same taste, if he is always with her. [...] Shattered are the solid pillars of the word evaṃ [thus]. Cut off are the many bonds. Kāṇha frolics, drunk with wine. He has entered the lotus bed of the innate, he is at peace. As when a bull elephant lusts for the female elephant, the elephant of the mind in rut pursues suchness. Beings in the six destinies of rebirth are all inherently pure. In being and non-being not even a single hair is disturbed. Stealing the jewel of the lord of the ten powers, tame the elephant of knowledge. You will meet no hindrance in the ten directions.”

²⁰⁷ Cfr. J. Evola, *Lo yoga della potenza*, cit., pp. 115-122 “La disciplina chiamata *icchāshuddi*, la ‘purificazione della volontà.’ La volontà pura è la volontà nuda, ossia capace di determinarsi da sé, di là da ogni antitesi di valori e da ogni coppia di contrari, tanto da presentare un carattere sovraindividuale. Se di etica qui è il caso di parlare, essa è quella dell'anomia, della distruzione e del superamento dei vincoli – *pasha* – caratterizzanti il profano, l'uomo inferiore – il *pashu*. Al corrispondente compito è stato associato un duplice simbolismo. Il primo è appunto quello di colui che è ‘nudo’ – come figurazione mitologica, il dio Heruka, il ‘nudo’, il ‘senza vesti’ [...] L'altro è quello della vergine (*kumāri*), la *Shakti* come Uma ‘colei che non è sposa di nessuno’. Viene detto ‘il potere della volontà è Uma la Vergine’ – *icchāshaktir Uma Kumari*. Il vira deve possedere la Vergine; deve strapparle le vesti e violarla nudo sul suo trono, il che significa che deve far propria la natura del potere elementare che è soltanto sé stesso. [...] spezzati i *pasha*, il *vira* diviene *avredhuta*, ossia colui che si è ‘lavato’ da tutto. Come l'archetipo divino, Heruka, egli è ‘nudo’. [...] Occorrerebbe, cioè dimostrare la capacità di superarlo [tale momento di illuminazione apparentemente definitiva] con una forza che si determina assolutamente da sé, avendo appunto la natura del puro, intatto principio della Vergine, sovrastante maya-shakti, ossia l'energia estroversa portata dal ‘desiderio’ della corrente samsarica. Viene fatto anche riferimento ad un noto passo della *Bhagavad-gita* in cui il dio Krishna si pone come esempio ad Arjuna col dire che, sebbene in lui tutti i mondo siano già compiuti, dominando la propria natura, egli agisce. Arrivato i tanto il vira può ritenersi effettivamente *sui securus*.”

²⁰⁸ Cfr. Note 120 e 121.

originariamente antropocentrica e biocentrica di esseri senzienti. Potremmo definire tutto ciò il modo di demitizzare di Dōgen, nel quale non possiamo fare a meno di riconoscere il suo rigoroso esercizio della logica e della ragione (*dōri*), in modo tipicamente buddhista. È evidente, dalle precedenti osservazioni della proposizione fondamentale di Dōgen “ogni esistenza (cioè: tutti gli esseri senzienti) è natura di Buddha”, che non solo la natura di Buddha non è un embrione o un seme, ma non è neanche un “ricettacolo” platonico o uno “spazio assoluto” newtoniano (lo stesso *tathāgata-garbha* era soggetto a tali interpretazioni). La natura di Buddha non ha muri, circonferenza, né compartimenti nei quali ogni esistenza, o esseri senzienti, sono “contenuti.”²⁰⁹

La natura-di-Buddha – e con essa il *satori*, la salvezza, la realizzazione – non è un seme interiore risvegliato dalla fede, non è uno stato mentale da riconoscere con la preghiera e il *nembutsu*: essa è realizzazione costante di attività ed espressioni, costruite e realizzate anche attraverso la pratica semplicissima e silenziosa dello *zazen*, attraverso cui la natura-di-Buddha traspare nella sua semplicità indivisa, che autonomamente viene in essere nella quiete della riflessione, senza bisogno di estremizzazioni fideistiche che Dōgen, nella sua strenua ricerca di senso pur inserita in un contesto di fede e culto, non accettava senza riserve e soprattutto non accettò la predicazione di profezie escatologiche che, nel Giappone medievale, ebbero fortissima presa sull’immaginario popolare e furono sfruttate da Nichiren per i suoi intenti religioso-politici, e il terrore di uno scontro imminente con le forze demoniache e oscure del pantheon buddhista e la susseguente morte del Dharma era profondamente sentito e percepito negli sconquassi politici e militari del Giappone medievale.²¹⁰ Per Dōgen la fede senza dubbio era molto importante, ma non era l’unica via – era il rinforzo con cui il discepolo si dotava per resistere alle difficoltà e alle tentazioni di abbandonare la pratica, ma era condizione necessaria e non sufficiente. La fede nell’ottica di Dōgen è sì prestare obbedienza alla tradizione dei grandi Buddha del passato, ma è accompagnata da una dedizione straordinaria nel proprio essere fisico e spirituale, del proprio sforzo personale, il *jiriki*.²¹¹ Sia per lui che per Nichiren e Shinran, in singoli momenti si poteva incontrare la pienezza della salvezza, il momento assoluto della realizzazione; ma tali momenti negli altri due maestri erano relegati in pratiche fortemente ritualistiche e indirizzati verso una dimensione sublime di perdono e inclusione con una divinità particolarmente trascendentale.²¹² Dōgen si distacca da questa visione e non osserva il mondo fenomenico come una gabbia da cui sfuggire, o da adornare con un tragico sentimentalismo; anzi, con grande forza riflette sulla natura dell’impermanenza e della morte senza affidare la salvezza del singolo ad un voto ad Amida. Nonostante la forza speculativa e metafisica di una parte della visione di Shinran, in cui l’abbandonarsi del fedele al Voto e l’agire stesso di Amida divenivano una sola cosa, fondendosi nel campo indifferenziato dell’illuminazione, (e in questo

²⁰⁹ *DMR*, cit., pp. 167-168.

²¹⁰ D. S. Lopez Jr., (ed.), *Buddhism in Practice*, cit., pp. 185- 207.

²¹¹ Cfr. *DMR*, cit., pp. 94-95. “La fede può dirsi tale quando tutto il corpo diventa esso stesso fede. La fede è una sola cosa col frutto dell’illuminazione; il frutto dell’illuminazione è una sola cosa con la fede. Se non è il frutto dell’illuminazione, la fede non è realizzata.”

²¹² D. S. Lopez Jr., *Buddhism in Practice*, cit., pp. 175-178.

Amida inteso cosmicamente non è diverso dalla *bushō* universale condivisa dall'Essere intero) la pratica del *nenbutsu* come unica via di salvezza nell'era della Legge Degenerata non era condivisa dalla concentrazione pratica dello Zen.²¹³ Ogni evento, anche il più tragico, veniva da lui osservato come una possibilità espressiva della natura-di-Buddha che andava accolta e utilizzata per trasfigurare la vita, senza alcuna concessione al fideismo puro.²¹⁴ Ogni istante di tempo contiene in sé la possibilità intera dell'essere, ogni momento di esistenza esaurisce la temporalità. Il tempo e l'esistenza coincidono e non vi è un minuto preciso da dedicare alla preghiera e alla realizzazione. La pratica inizia sinceramente solo quando si cessa di fare questa distinzione tra tempo sacro e tempo profano; che il discepolo o il maestro sia impegnato nello *zazen*, nella pulizia del corpo, nella raccolta dell'elemosina o nel semplice mangiare, tutto il suo essere si raccoglie in quella circostanza, ogni respiro è adatto a divenire perfetto e compiuto. La lezione del capo cuoco cinese risuona potente in questa visione.²¹⁵

“Non si separino l'esistenza e la temporalità. Ogni attimo è idoneo a cogliere l'essere; anzi, ogni attimo fa corpo con l'essere. Dōgen si rivela un pensatore profondo, non solo nell'area buddhista. Coglie la compresenza della dimensione temporale con ogni cosa o creatura (*mono*). Rappresenta una eccezione nella filosofia giapponese, in genere centrata sullo spazio. Qui è l'istante a predominare. Ma non è una nozione teorica: l'istante ci permette di inquadrare ogni cosa nella sua esistenza autentica. Essa è qui e ora, né potrebbe essere diversa. In ogni cosa si concentrano tutte le cose, in ogni momento c'è tutto il tempo. La pratica può cominciare solo con questa consapevolezza. È il principio fondamentale dell'estetica giapponese: la tazza da tè rappresenta il mondo intero. Ogni cosa rappresenta la totalità. È uno spunto del *Kegon*, di cui lo Zen si impadronisce. «Poiché non c'è altro che il qui e ora di questo momento, l'esistenza temporale opportuna (*uji*) rappresenta l'intera temporalità. » [...] Il tempo non consiste in mattoni fondamentali, separati gli uni dagli altri. Il passato non è il magazzino dei ricordi, di un trascorso che è ora altrove. Il presente non se ne andrà. Dogen esprime ciò che la sua esperienza meditativa gli ha permesso di intuire. Il suo tempo sembra lo spazio, e qualcosa in più dello spazio. Non è una logica oggettiva: il soggetto non si confronta con l'oggetto, attraverso una contrapposizione. Solo la visione *Uji* di un'esistenza immersa nel tempo ci permette di accettare/affermare ogni aspetto della vita e della morte. Il tempo non se ne va, bensì scorre.”²¹⁶

Dōgen stesso, nel famosissimo capitolo *Uji* dello *Shōbōgenzō* parla di questa fondamentale visione che fa tutt'uno con la pratica buddhista ed è essenziale per una autentica comprensione della Via e dell'azione meditativa. Nel presente dislocato dell'agire, ogni cosa appare alla stessa distanza temporale e spaziale, il mondo stesso in tutte le sua particolarità mondane (una statua dorata del Buddha, una lanterna, il pilastro del monastero, un bastone di ferro, la più alta montagna e l'abisso più profondo) è riunito in quel momento e con esso, la perfezione della natura-di-Buddha.²¹⁷

²¹³ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., pp. 203-204.

²¹⁴ *Ivi*, p. 142.

²¹⁵ Cfr. Note 122 e 123.

²¹⁶ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 160.

²¹⁷ *JPS*, cit., p. 148.

“L’Io si dispiega e diviene il mondo intero, e uno dovrebbe vedere che ogni essere, ogni cosa, costituiscono momenti in questa totalità del mondo. Così come cose diverse non interferiscono tra loro, momenti diversi non interferiscono tra loro. Questo è perché la mente sorge nello stesso momento in cui il momento sorge nella stessa mente. Ed è lo stesso con la pratica e il raggiungimento della Via. Quando l’Io si dispiega, vede sé stesso come “me”. Il principio che il sé è momentaneo funziona allo stesso modo. Per il motivo di come la ‘quiddità’ è, vi sono miriadi di forme e centinaia di fili d’erba nell’interezza dello spazio, ma dovrete anche realizzare che l’interezza dello spazio è in ogni singolo filo d’erba, ogni singola forma. La percezione di questa interdipendenza oscillante è l’inizio della pratica religiosa. Quando siete giunti nel campo della quiddità, vi sono singoli fili d’erba, singole forme; vi è la comprensione razionale e irrazionale delle forme, la comprensione razionale e irrazionale dei fili d’erba. Poiché non sono altro che precisi momenti di quiddità, ogni momento esistenziale è l’interezza del tempo: gli esistenti fili d’erba, le forme esistenti sono tutti assieme momenti. In questo tempo di tutti i momenti, vi è l’interezza dell’esistenza, l’interezza del mondo. Guardate – è o non è l’interezza dell’esistenza e del mondo che cade così attraverso il momento fuggevole del presente?”²¹⁸

L’*Uji* di cui parla Dōgen può essere in un certo senso assimilato al *καίρος* della tradizione greca, ma è anche un modo molto peculiare di intendere l’eternità. Il momento-esistenziale può divenire eterno, perfettamente compiuto e trasfigurarsi nella dimensione della pienezza: può traslare, per utilizzare di nuovo categorie occidentali, dal *Χρόνος* all’*Αἰών*. Il tempo non è una linearità scandita da riti e momenti “esplosivi” e casuali di liberazione o di slancio al futuro. L’idealità costante e dritta del tempo può essere scardinata da momenti liminali: la nascita, la morte, l’apparizione di un amore o la realizzazione improvvisa. Dōgen, nella sua profonda aderenza alla tradizione Chan, insegna ed indica che incontrare tali momenti di confine, di scardinamento, di rottura e fusione col tempo è possibile in ogni respiro vitale, in ogni azione, anche la più banale e sordida. Il tempo dell’attesa e della fede rischia di divorare come il suo nume tutelare, mentre l’Eone circonda ed accoglie: comprende ogni cosa senza spingerla altrove.²¹⁹ Sedere in *zazen* permette di dimorare stabilmente in questa circolarità che non è ripetitiva, poiché il cerchio non finisce e l’azione dell’individuo praticante e la sua ricerca danno vita al tempo, realizzano le possibilità intrinseche in esso – dai cieli paradisiaci alle miriadi di forme di esistenza-tempo:

“Senza dubbio, esistenza-tempo è realizzata, liberamente e senza restrizioni. Sovrani dei paradisi ed esseri celesti, attualizzati e manifestati qui, sono l’esistenza-tempo che io ora produco totalmente. Oltre a questi esseri, miriadi di forme di esistenza-tempo, in acqua o sulla terra, sono realizzati ora per il tramite dei miei sforzi. Ogni tipo di esseri che costituiscono l’esistenza-tempo, nei mondi visibili e in quelli invisibili, sono senza eccezione l’incarnazione dei miei sforzi. I miei sforzi si muovono nel tempo e attraverso il tempo (*jin-riki kyōryaku nari*). Dovreste apprendere che se il

²¹⁸ *Ivi*, pp. 148-149.

²¹⁹ *DMR*, cit., p. 191 “In questa relazione, la concezione di Dōgen di “tutti i tempi” e “ogni esistenza” non era paragonabile al “tempo assoluto” e allo “spazio assoluto”, o a metafore mitopoietiche come “matrice cosmica” e “ricettacolo cosmico”, come vedremo più dettagliatamente in seguito. Collegato a quest’ultima osservazione è il fatto che la temporalità, in Dōgen, non era una manifestazione di un’eternità senza tempo a cui veniva attribuito uno status metafisicamente inferiore. Una concezione dualistica – trascendentale e statica – dell’eternità contraddistinta dal tempo era estranea al pensiero di Dōgen. Una frettolosa associazione di “tutti i tempi” con una concezione dualistica dell’eternità (o con qualsiasi altra nozione di “perennità” o “infinità”) doveva essere evitata.”

mio sé non mette il massimo sforzo e non vive il tempo adesso (*waga ima jinriki kyōryaku ni arazeba*), non una sola cosa sarà realizzata, e non vivrà mai il tempo. [...] Esistenza-tempo è realizzata nel presente. La sua concreta realizzazione avviene nel momento presente; quindi, la sua analisi è fondamentale rispetto a tutti gli altri aspetti del problema del tempo. Come domandava Dōgen: “Qualche esistenza o qualche mondo è forse escluso da questo momento presente?” (Come abbiamo citato poc’anzi). Egli commentava: Il tempo presente (*konji*) in considerazione è l’adesso realizzato di ogni individuo (*ninnin no nikon*), anche se vi fa pensare al passato, al presente, e al futuro, e a diecimila altri tempi, essi sono il tempo presente, l’adesso realizzato. Il dovere di una persona (*ninnin no bunjō*) risiede sempre nel presente. A volte, le pupille possono essere considerate come il tempo presente; altre volte, le narici sono il tempo presente. Era anche nel contesto del tempo presente che la critica di Dōgen al senso comune del tempo come uniformità, come flusso unidirezionale e come “andare e venire” (*korai*) divenne più severa.”²²⁰

La natura-di-Buddha, *Busshō*, si esprime nella continuità di questi momenti esistenziali, che appunto non sono organizzati in un flusso unidirezionale e discreto, fino a fiorire nella realizzazione, ma sono perennemente liberi e costanti come l’etere luminoso di un cielo senza nubi e irradiato dalla luce in ogni momento. Equidistanti tra loro, tutti i tempi e tutti i mondi sono realizzati nel momento presente, che è l’unico reale e l’unico in cui si pratica l’attività – come si può immaginare che qualcosa ne sia escluso?²²¹ Una metafora utilizzata da Dōgen per esprimere questa pienezza raggiunta nella calma della meditazione era quella cosmica della figura della luna piena.²²²

“Il venerabile Nāgārjuna stando seduto [in meditazione] mostrò il suo 'corpo della libertà' che era un cerchio come la luna piena. Tutta l'assemblea udì solo il suono del *Dharma* e non videro la forma del maestro. In quell'assemblea vi era una persona chiamata venerabile Kānadeva che disse all'assemblea: "Percepisce questa forma oppure no?". Le persone nell'assemblea risposero: "E' [una forma] che i nostri occhi non vedono, le nostre orecchie non sentono, la nostra mente non percepisce, i nostri corpi non sperimentano". Kānadeva disse: "Questo è proprio il Venerabile. Mostra la forma della natura-di-buddha e per mezzo di essa egli ci insegna. Perché so questo? Proprio il samādhi del senza forma è come la forma della luna piena. Il significato della natura-di-buddha è vastità e vuoto luminoso". Quando Kānadeva ebbe finito di parlare, la forma rotonda allora sparì. Sulla sua pedana dove stava seduto [Nāgārjuna] declamò i seguenti versi: Il mio corpo manifesta la forma della luna rotonda con questo esprimo il corpo di tutti i buddha. L'insegnamento della legge è il senza-forma la sua esposizione non ha né suono né aspetto visibile.”²²³

²²⁰ DMR, cit., pp. 193-194.

²²¹ Cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., p. 193. “Di solito, *akasa* (Sanscrito: *akasha*) viene tradotto con spazio, invece che con etere. Ciò può dar luogo a equivoci. Nella tradizione indù l’*akasha* ha essenzialmente il significato che nelle antiche tradizioni occidentali ebbero la ‘quintessenza’, il ‘quinto elemento’, ‘l’etere luce’, l’*aor*, la *lux naturae*, ecc. Non è lo spazio tridimensionale fisico-matematico, ma qualcosa che sta ad esso come anima e corpo. Già etimologicamente la parola *akasha* evoca l’idea della ‘luce’. Nelle *Upanishad* il *Brahman* è stato concepito anche come identico all’etere nell’uomo e fuori dall’uomo. L’etere è anzi detto essere il lato interno e essenziale (*atma*), la luce il lato esterno. Nel *jhana* in parola l’idea ‘infinità di spazio’ potrà dunque valere solo come un appoggio per una evocazione: per l’evocazione, appunto, dello spazio come *akasa*, infinito etere vivo e luminoso, e per la trasformazione della coscienza in esso secondo una prima dilatazione di là della sfera del *Brahma*, del puro ‘essere’.”

²²² DS, cap. *Busshō*, cit., p. 258.

²²³ A. Tollini, *Buddha e natura-di-buddha nello Shōbōgenzō*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 2004, pp. 61-62.

Come *Uji* non è qualcosa di percepibile all'occhio "nudo" dell'osservazione fenomenica e costretta nell'ignoranza della natura del *Dharma*, anche *Bushō* non ha una forma definita, ma come dicono i discepoli nell'uditorio non si è in grado di coglierla in alcun modo sensibile. Il *samādhi* è lo stato della coscienza meditativa, che permette di accedere – secondo la tradizione *Mahāyāna* ai quattro eteri stati mentali.²²⁴ la sfera dello spazio infinito, della coscienza infinita, della vacuità e infine nello spazio né della percezione né della non percezione, in cui la percezione separata degli oggetti mondani svanisce, ma non la percezione stessa:²²⁵ seduto in meditazione Nāgārjuna ha raggiunto e comunica la compiutezza della perfetta libertà. Per comprendere cosa comporti, a livello speculativo, l'utilizzo di questa metafora nella tradizione Zen e *Māhāyana* è importante riferirci alla scuola *Madhyamaka* (del cammino di mezzo) che con la sua metafisica della vacuità ebbe un'influenza incomparabile sul buddhismo successivo, tanto che dopo un millennio il suo influsso si faceva ancora sentire nell'opera di Dōgen, come abbiamo visto nella narrazione di tale parabola, in cui Nāgārjuna – il fondatore della scuola – è elevato ad una statura semi-divina:

“Quando il *Sūtra* del Cuore dice che “la forma è il vuoto”, sta portando la dottrina del non-sè oltre in un passo rivoluzionario: perfino “i cinque *skhandha* sono vuoti”, anzi, “tutti i *dharma* sono caratterizzati dalla vacuità.” (bisogna notare che “forma” [sancr. *rūpa* ; Gp. *shiki*] in frasi come “la forma è il vuoto” è spesso usata nella tradizione *Mahāyāna* per riferirsi non solo al primo *skhandha* della forma materiale, ma come abbreviazione per tutti i *dharma*, per tutti i fenomeni mentali e materiali di forma delimitata.) Il punto critico qui è che non solo il sé è vacuo di seità sostanziale (Sancr. *pudgala-nairātmya* ; Gp. *ninkū*), i *dharma*, anche essi, sono privi di seità sostanziale (Sancr. *dharma-nairātmya* ; Gp. *hokkū*). Non vi sono blocchi di costruzione sostanziali per l'universo; nulla ha un'esistenza indipendente; tutto dipende per esistere da cause e condizioni; è tutto è essenzialmente interconnesso. Questo insegnamento radicale sulla vacuità dell'essere proprio è al centro dei *Sūtra* della *Prajñāpāramitā* e della scuola di pensiero *Madhyamaka* di Nāgārjuna che ha stabilito la base filosofica iniziale per la tradizione *Mahāyāna*.

Crucialmente, questa negazione radicale permette una riaffermazione egualmente radicale. Laddove il riduzionismo analitico dell'*Abhidharma* vedeva solo il sé come vuoto, questo nuovo insegnamento *Mahāyāna* poteva rovesciare la medaglia per mostrare che il vuoto è il sé. Non solo la forma è vacuità, ma la vacuità è forma. In Cina il maestro Tiantai Zhiyi (Gp. Tendai) sviluppò la nozione *Madhyamaka* delle due verità (i.e. la verità convenzionale per le forme esistenti in modo provvisorio e la verità ultima della vacuità) nelle Tre Verità del “provvisorio, vacuo e del mediano.” La verità “mediana” accoglie in sé una riaffermazione delle forme provvisorie come tali – cioè, come vuote di sostanzialità indipendente ma totalmente reali come eventi designati dall'originazione dipendente. Il contemporaneo maestro Zen vietnamita Thich Nhat Hanh, esprime meravigliosamente il senso in cui, paradossalmente, la vacuità include la pienezza. Per cominciare, fa notare che essere “vuoto” è essere sempre vuoto di qualcosa. In questo caso, essere vuoti significa essere “vuoti di un sé separato.” Così, quando diciamo che un foglio di carta è vuoto, ciò significa che è privo di un'esistenza indipendente e separata. Non può semplicemente essere da sé da solo. Deve inter-essere con la luce del sole, la nuvola, la foresta, il taglialegna, la mente e tutto il resto. È vuoto di un sé separato. Ma vuoto di un sé separato significa essere pieno di ogni cosa. Vacuità di essere proprio implica pienezza di inter-essere. La scuola Buddhista che

²²⁴ *PDB*, cit., pp. 185-186.

²²⁵ *Ivi*, p. 1360.

sviluppo questo insegnamento di interconnessione è quella Huayan che ha fortemente influenzato lo Zen. Lo Huayan si ispira all'immagine nell' *Avatamsaka Sūtra* della "rete di gioielli di Indra," una immane rete rappresentante l'universo, in cui in ogni nodo vi è un gioiello che riflette tutti gli altri. In questo senso, ogni fenomeno del cosmo contiene, ed è contenuto in, tutti gli altri. Nessun fenomeno potrebbe essere ciò che è senza il supporto di ogni altro, e l'universo non sarebbe ciò che è senza il supporto di ogni fenomeno. Fazang dimostra lo stesso punto utilizzando l'immagine di una sala piena di specchi, in cui ciascuno riflette un'immagine del Buddha, come è riflesso in tutti gli altri. Thich Nhat Hanh enfatizza anche, come fece Nāgārjuna, che la vacuità implica l'apertura al cambiamento. Non solo, nella sua interpretazione della filosofia di Nāgārjuna Nancy McCagney argomenta ottimamente per la traduzione di *śūnyatā* come "apertura" invece che "vacuità," dato che implica "l'infinita apertura degli eventi, la loro propensione al cambiamento, la non fissazione, l'impermanenza". Dopo tutto, se le cose avessero essenze inamovibili non vi sarebbe alcuna crescita e sviluppo, e quindi nessuna possibilità per la liberazione dalla delusione e dalla sofferenza."²²⁶

Nella parabola di Dōgen la presenza di Nāgārjuna, qui assimilato al contenuto e alla forma della sua dottrina della vacuità, è sufficiente ad esprimere il *Dharma*, e il *Dharma* stesso è visibile in ogni azione compiuta nella ricerca – e nella realizzazione – di questo stato mentale. Come ricordato prima, *śūnyatā* può essere anche tradotto come "apertura" cioè la possibilità di incontrare la figura della luna piena in tutti i momenti della pratica e della ricerca. Diversi capitoli dello *Shōbōgenzō* sono dedicati a dettagliate istruzioni della vita comune e pratica del monastero, in particolar modo sulla pratica della cucina e del consumo del cibo, come un modo per raggiungere questa condizione spirituale.²²⁷ "Siate certi di trattare tutti gli utensili con cui preparate il pranzo e la colazione con uguale rispetto. Il disprezzo invita la calamità; non è mai accompagnato da nulla di meritorio."²²⁸ Ciò è importante per rimarcare ulteriormente la differenza tra lo Zen e le altre due grandi esperienze spirituali di Nichiren e Shinran di cui abbiamo parlato prima. Dōgen enfatizza l'unità della vita mondana, quotidiana (perfino banale) e della pratica meditativa e realizzativa. Anche preparare il pasto ad esempio, servirlo e consumarlo è parte integrante del *satori*, della mente e del *Dharma*:

"Fate solo in modo di essere una sola cosa col mangiare, e fate in modo che il vostro mangiare sia una sola cosa col *Dharma*. Per questo motivo, se il *Dharma* è la natura del *Dharma*, anche il cibo è natura di *Dharma*. Se il *Dharma* è talità, anche il cibo è talità. Se il *Dharma* è Una Mente, anche il cibo è Una Mente. Se il *Dharma* è illuminazione, anche il cibo è illuminazione... quindi, l'atto del mangiare costituisce il *Dharma* di tutte le cose. Questo può essere pienamente compreso solo da buddha e tra buddha. Proprio nel momento in cui mangiate, siete fatti di realtà ultima, essenza, sostanza, energia, attività e causazione. Il *Dharma* è quindi mangiare, e mangiare è il *Dharma*. Questo *Dharma* è goduto dai buddha del passato e del futuro. Questo mangiare è pieno della gioia del *Dharma* e della benedizione della meditazione. [...]"²²⁹ Altrove, sull'idea del totale esercizio di una singola cosa, Dōgen ebbe a dire: "Quando un lato è illuminato, l'altro è oscurato" (*ippō o shosuru toki wa ippo wa kurashi*). Come notavo prima, quando si mangia, il mangiare è l'attività totale in quel particolare momento, e nient'altro. Tutte le altre cose rimangono, per così dire,

²²⁶ S.V. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, cit., pp. 193-194.

²²⁷ *DS*, cap. *Jikuin Mon*, cit., pp. 895-897.

²²⁸ *Ivi*, p. 896.

²²⁹ *DMR*, cit., pp. 230-231

nell'oscurità. Ciò non vuol dire, comunque, che questa affermazione del mangiare sia ottenuta mediante la negazione dell'esistenza del "nascosto" – sarebbe dualistico. Al contrario, mangiare è eseguito in modo tale da racchiudere, non dualisticamente e in modo incontaminato, sia lo scoperto che il nascosto, la parte e il tutto, il microcosmo e il macrocosmo. L'attività del mangiare è, secondo una delle espressioni preferite di Dōgen, "l'intero essere della vacuità che salta fuori di sé" (*konshin-chōshutsu*). Quando la parte e il tutto sono realizzati nell'atto di mangiare simultaneamente e senza ostruzioni, in quel momento l'intero essere della vacuità balza fuori di sé, "chiamando a raccolta l'intero corpo-mente" (*shinjin o koshite*) – un'altra delle espressioni preferite di Dōgen. È proprio ciò che Dōgen voleva dire quando parlava di "totale realizzazione" o "totale funzione" (*zenki*).²³⁰

Mangiando non si fa altro che mangiare e tutto il resto dell'attività teorica e pratica è come messo in ombra dalla totalità onnicomprensiva dell'azione esperita ed agita con concentrazione costante e determinata – mangiare nel modo descritto da Dōgen vuol dire eliminare la dualità tra soggetto ed oggetto ed aprirsi all'universalità, mentre essa viene singolarizzata nel corpo-mente di colui che si nutre e cucina, o anche solo semplicemente medita. Da questo punto di vista di totalità, perfino l'utilizzo delle latrine era minutamente dettagliato e inserito all'interno della ricerca della purezza e completezza in cui tutto il monastero era coinvolto.²³¹ Dōgen insistette con grande enfasi su questi temi apparentemente banali, parlando della figura del Buddha attivo (*gyōbutsu*), la cui natura è così altamente libera che non è legata nemmeno dalle visioni teoretiche della sua propria predicazione, né è trattenuta dall'evento del *satori*:

"la natura di Buddha e diventare un Buddha avvengono sempre contemporaneamente". Egli affermava anche: "se avete ottenuto l'illuminazione, non dovrete interrompere la pratica della Via pensando che il vostro attuale stato sia definitivo, perché la Via è infinita. Esercitatevi nella Via anche di più, anche dopo l'illuminazione."²³²

La Via è infinita e non termina affatto con l'illuminazione. Realizzare la natura-di-Buddha e divenire Buddha accadono sempre contemporaneamente e, dato che la pratica è interminabile, si diviene costantemente Buddha svelando la *Busshō* in ogni attività e in ogni espressione: non si è limitati alla preghiera o al rito e nemmeno al Buddha o al *Dharma*. Dōgen era perfettamente consapevole dei rischi insiti nel *satori*: esso poteva portare infatti ad un malriposto senso di sicurezza, superiorità e conclusione di un percorso; ad un desiderio di permanenza nella beatitudine che si trasformava nei "demoni del Buddha" e nei "demoni del Dharma".²³³

I "legami di Buddha" vuol dire comprendere l'illuminazione astrattamente e quindi essere vincolati da opinioni intellettuali e dalla comprensione teoretica... È come legarsi da soli senza una corda. La corda, a patto che sia ininterrotta, è come i tralci che intrecciano un albero a morte, è come vivere vanamente nella grotta del Buddha

²³⁰ *Ivi*, p. 196.

²³¹ *Ivi*, p. 222.

²³² *Ivi*, p. 98.

²³³ *Ivi*, p. 102.

concettuale. Gli esseri umani non sanno che il Corpo del *Dharma* è morboso e che il Corpo di fruizione è disturbato [...] Non si accorgono dell'esistenza dei legami della natura di *Dharma*. Nonostante siano pietosi, essi realizzano l'accumulazione dei legami dell'ignoranza, e questa realizzazione agisce da seme per l'aspirazione all'illuminazione. Il Buddha attivo non è mai stato vincolato da tali legami.”²³⁴

Il corpo del *Dharma* e quello del Buddha, se presi come fini in sé stessi, oggetto e ricerca di imitazione e adorazione diventano come febbricitanti e malati, impediti nel loro movimento naturale che è quello fluido e costante della Via. Altri maestri (come il già citato Wumen Huikai)²³⁵ avevano mostrato i rischi molto pericolosi che si incontravano nel seguire una pratica esclusivamente intellettuale o esclusivamente intuitiva: nel primo caso si rimaneva immobili nello Zen della falsa liberazione, che è un quietismo svuotato di attività; nell'altro si rischiava di scadere nell'eresia e in un individualismo sfrenato che si ammantava di devozione. Il punto di svolta è, per Dōgen come per i predecessori cui si richiamava, non tanto in cosa si fa nella pratica, ma nel come. Il come dello Zen è nella dedizione incorruttibile dello sforzo, uno sforzo che non è puntato verso uno scopo come la freccia verso il bersaglio, ma che nel suo procedere diviene un'attività gioiosa di libera auto-realizzazione che non può adagiarsi nella propria convinzione di finalit . Tra l'azione che scopre la Buddhitt , l'azione che dimora in essa e la Buddhitt  stessa non c'  alcun iato; tutte sono le attivitt  gioiose del *samadhi* autorealizzativo e del *samadhi* del gioco:

“Il venerabile modo di comportarsi del Buddha attivo ora   perfettamente libero, e non   altro che essere Buddha in tutto e per tutto. Per essere passato attraverso il sentiero di libert  coperto dal fango e sommerso dall'acqua [cio : la via del *bodhisattva*], non trova ostacoli. Nei paradisi trasforma gli dei; nel mondo umano trasforma gli esseri umani. Avendo il potere in virt  del quale un fiore sboccia, ha anche il potere in virt  del quale sorge un mondo. Non c'  iato tra essi [tra il fiore e il mondo]... Nella grande illuminazione non c'  altro che grande illuminazione; nella grande illusione non c'  altro che grande illusione. Queste attivitt  costituiscono un movimento delle dita del Buddha attivo nei suoi sandali. A volte   il rumore di un peto; altre   l'odore dell'urina. Chi ha narici annusa; chi ha orecchie, corpi, e la volont  di agire, lo ascolta.”²³⁶

Nell'ambito dello Zen e della natura-di-Buddha non vi   nulla, per quanto sordido o disgustoso, che non sia grande illuminazione, cos  come nell'ignoranza non vi   altro che ignoranza. Ma una volta realizzato il *satori* ogni divisione sparisce e il *samadhi* (lo stato di beatitudine) con la sua meditazione,   costante e le sue azioni raggiungono ogni particella della vita, anche l'odore dell'urina e il suono del peto. Il Buddha attivo si muove e agisce perfettamente a suo agio sia nel paradiso pi  alto che nell'inferno pi  oscuro e per lui il sorgere del mondo e lo sbocciare di un fiore non sono differenziati, poich  vede e vive ogni cosa attraverso il *Kensh *, l'osservare con esattezza e

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ Cfr. Nota 29.

²³⁶ *DMR*, cit., p. 104.

accettazione la natura intima e propria di ogni elemento dell'essere. Per questo è particolarmente difficile definire lo Zen *Sōtō* inserendolo nell'alveo della religione o della filosofia speculativa pura; l'attività di questo Zen è onnicomprensiva. La pratica è, come il corpo di Nāgārjuna, invisibile ai discepoli: essa comprende il tutto ed è in esso compresa. Volerlo vedere sarebbe come chiedere di vedere in tutte le direzioni contemporaneamente; ma la teoria di Dōgen è che in effetti è possibile vedere in tutte le direzioni e in tutti i tempi allo stesso momento, poiché l'esistenza è tempo, tutto il tempo è contenuto in questo istante e ogni essere è equidistante dal presente senza allontanarsi né fuggire ma semplicemente scorrendo. Nell'invisibile ma onnipresente e sottile natura-di-Buddha si può raggiungere (o meglio, scoprire) uno stato mentale che trascende le dualità del soggetto e dell'oggetto, del vero e del falso; uno stato in cui la mente è completamente priva di attaccamenti e ancoraggi, lasciando sorgere e abbandonando i pensieri con la stessa rapidità con cui essi si presentano. Nishitani Keiji parla di questo stato mentale citando il maestro Hōgen. In questo testo si parla della "natura perfetta reale", il momento di percezione in cui le dualità vengono abbandonate e eterno e temporaneo si compenetrano totalmente, e la mente riunisce in sé le realizzazioni ontologiche, epistemologiche e cosmologiche di sé stessa e della coscienza universale del *Dharmakaya*. Raggiungendo questo momento si può vedere "attraverso" il tempo e in tutte le direzioni del mondo in una sfera infinita. Si rifiuta l'idealismo e il materialismo allo stesso modo come è evidente nel racconto che Keiji riporta nella seguente citazione, e tale rifiuto, o meglio, abbandono distaccato, è importantissimo per il conseguimento del risveglio:

"Il nostro slogan Zen – "puntare direttamente alla mente umana, vedere la propria natura e divenire Buddha" – può essere vista come unificante la dottrina di "Mente" con il suo carattere epistemologico, ontologico e cosmologico che è trovato, ad esempio, nella teoria della coscienza sola, direttamente nel punto focale dell'essenza e trasformare tale dottrina nel reale contenuto di un'auto investigazione esistenziale . . . Nel decimo secolo, durante il Periodo delle Cinque Dinastie in Cina, Hōgen Bun'eki (Fayan Wenyi), che aveva fondato uno stile peculiare di Zen noto come scuola di Hōgen, scrisse un verso sulla "perfetta natura reale." Dato che abbiamo trattato la teoria della sola coscienza, citiamo questo verso come un esempio di come tale dottrina sia stata assimilata nello Zen e dotata di peso esistenziale:

Esaurita la ragione, sentimenti e deliberazioni sono scordate

Come vi può esserne l'eguale!

Proprio qua questa fredda luna notturna

Serenamente affonda nella vale del fiume di fronte

Frutti maturi pendono pesanti con delle scimmie

Le montagne si incupiscono come a guidarci su errate vie.

Sollevando il capo, vi è ancora luce,

In origine all'ovest della mia dimora.

La "reale natura perfetta" significa che seguendo la via della ricerca del sé, la sua natura di Buddha diviene evidente fuori da esso come un gioiello estratto dalla terra. Al punto in cui la mente discriminante (i "sentimenti e le deliberazioni" del nostro verso) ha scrutato la ragione esaustivamente, si dimentica di sé e dimentica anche la ragione

La nostra natura propria originaria, “la natura del sé come non natura” di Hakuin, splende come qualcosa senza paragone alcuno. “La mia mente è come la luna d’autunno” scrive il poeta cinese Hanshan (Monte Gelido); ma, continua, resiste ad ogni paragone. Questa luna splende pura nella acqua profonda ed azzurra. Nel verso di Hōgen, la luna che cala nella vale fluviale in una notte fredda, le scimmie che vengono a cogliere la frutta, ecc. , tutte rappresentano solo caratteristiche della vita montana di Hōgen. Tutto questo, comunque, non è altro che “natura reale perfetta” dello stato di Zen. È, così com’è, la mente di Hōgen, un uomo dello Zen. Non dobbiamo comprendere le caratteristiche espresse in questo verso come la descrizione di un paesaggio. Al maestro Zen Kassan Zenne (Jiashan Shanhui, chiamato così dalla montagna in cui viveva), fu chiesto, “come sono le cose attorno a Kassan?” Lui rispose “Le scimmie tengono i loro cuccioli tra le braccia e si ritirano dietro il crinale blu, gli uccelli che tengono fiori nel becco si gettano di fronte alla roccia blu” La tradizione ci dice cosa Hōgen espresse su questa frase, “Per trent’anni ho pensato che questa fosse un immagine del mondo attorno a Kassan” Qualsiasi cosa Hōgen volesse dire al tempo, le caratteristiche della vita montana di Hōgen nel verso precedente non sono solo una descrizione del mondo attorno a un silenzioso e riservato luogo di montagna. Alla conclusione del suo Faust Goethe fa cantare al Chorus Mysticus, “Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis” – ogni cosa che cambia è solo l’eguale [delle cose eterne.] L’espressione “l’eguale” nella seconda riga del verso di Hōgen, è l’equivalente senz’altro del Gleichnis. Ma per Goethe le caratteristiche della vita montana appartenerebbero anche esse al mondo del divenire, sarebbero solo un eguale delle cose eterne. Pura la natura propria di Hōgen è qualcosa di totalmente oltre al rassomigliare. Trascende la distinzione tra impermanenza ed eternità; va oltre la relatività di impermanente vs eterno. Se dovessimo parlare dell’impermanente, allora le caratteristiche della vita montana sono totalmente impermanenti, e non sono nemmeno una somiglianza, una metafora o un simbolo di cose eterne. Esse sono, come sono, i veri aspetti della vita montana. O se invece parlassimo dell’eterno, sono totalmente eterne, e non potremmo trovare per loro nemmeno una somiglianza nell’impermanente. Sono, come sono, vacuità, e l’assoluta vacuità è la talità della vita montana – ed è ultimamente la mente stessa di Hōgen. In contrasto, perfino per Goethe possiamo dire che sia caduto nella ragione, nel *logos*. Lo stato di Hōgen rivela la versione esistenzializzata della “natura reale perfetta” della teoria della coscienza sola. Il problema della mente divenne un tema centrale della storia del Buddhismo ... ciò che abbiamo detto prima riguardo a Hōgen e alla teoria della sola coscienza non era nulla di più che un esempio di questo – tranne per il fatto che l’occasione del satori di Hōgen ha una speciale relazione con la teoria della sola coscienza. La storia è la seguente. In pellegrinaggio alla ricerca della Via con due compagni monaci, Hōgen si fermò a riposare in nei tempi di un monaco Zen di nome Jizō (Dicang) in un giorno di pioggia. Dopo che smise di piovere ed erano pronti ad andarsene, Jizō, venuto a salutarli, disse. “è detto che spesso esponete la dottrina che i tre mondi sono la mente sola.” Poi, indicando una roccia nel giardino, chiese “quella è dentro o fuori dalla tua mente?” “Dentro, ovviamente” rispose Hogen, tipica risposta della teoria della sola coscienza. Jizō immediatamente ribattè “non so per quale destino karmico, ma sei un uomo che se ne va in giro con un masso nella testa. Devi sentirti molto pesante” Senza sapere che dire, Hogen alla fine si tolse i sandali e rimase coi suoi compagni, cercando in ogni modo di risolvere la questione. Dopo quasi un mese, il monaco Jizō disse, “secondo il *Dharma* del Buddha, le cose appaiono [come sono].” Si dice che Hōgen fu grandemente illuminato nell’udire ciò. “Tutte le cose appaiono [come sono]” significa che il *Dharma* del Buddha si manifesta precisamente in ciò, che ogni cosa è interamente manifesta così com’è, in modo chiaro e distinto come guardare la propria mano. Questo è il principio base di “tre mondi sola mente” ma trattato dal punto di vista dello Zen. Nel modo dell’investigazione chiamato “puntare direttamente alla mente umana”, ciò significa che “Io” vedo direttamente “me stesso” nell’apparire di ogni singolo ente così come è, come se due specchi si stessero mutualmente riflettendo a vicenda. Al contrario, quando Hōgen rispose all’inizio “nella mia mente” il suo “tre mondi – sola mente” era, per usare un termine moderno, una posizione idealista. Era il punto di vista del vedere la roccia come un’entità mentale. Pure, l’opposto di questo mentalismo di “sola mente”

i.e., un materialismo dei “soli enti,” non andrebbe certo meglio. Finché il materialista è incapace di vedere in una roccia manifesta la realtà del sé che non può assolutamente essere reificato, l’ombra del sé che vede la roccia, per così dire, sul lato nascosto della roccia. Il Materialismo non può sfuggire alla situazione del problema della mente che giace nascosto nell’apparenza di ogni cosa materiale. O possiamo porla in questo modo, se l’idealismo “nella mente” pone la roccia di fronte alla mente, il materialismo “fuori dalla mente” pone la mente sulla roccia. Dal punto di vista dello Zen, sia la mente che le cose sono viste da una prospettiva che trascende completamente questi modi antitetici di vedere.”²³⁷

Osservando il muro durante lo *zazen*, ma anche vivendo nel monastero e all’interno della società dimorando nella “natura reale perfetta” si può raggiungere la prospettiva di cui Keiji e Hōgen parlano: di fronte al muro non c’è nulla su cui il pensiero debba focalizzarsi o aggrapparsi, non vi è la roccia su cui si appoggia la mente e non vi è la mente su cui si pone la roccia – il pensiero non ragiona più e non decostruisce l’esperienza né la disseziona nel tentativo di gerarchizzare i momenti del presente, passato e futuro, ma li vede tutti assieme. Questo stato Dōgen lo chiama “non-pensare” *hishiryo* 非思量, e il non-pensare si accompagna ad uno stato ulteriore, convivente ed intrinseco al dimorare nella natura-di-Buddha. La non-mente (*mushin* 無心) non è il sonno senza sogni, né uno stato confusionale elevato ad esperienza mistica dalla meditazione o dalla preghiera. È invece lo stato mentale privo di contenuto definito, privo di “artigli” con cui aggrapparsi alla separatezza e alla divisione intellettuale. Come ogni elemento della natura mondana e empirica è vacuo, la mente è allo stesso modo – nella sua purezza – priva di contenuti oggettivanti e ossessivi:

“Il Grande Maestro Yakusan Igen aveva appena concluso un periodo di *zazen* quando un monaco chiese: “Sedendo così intensamente e possente come una montagna che cosa pensi?” Il Maestro disse: “Penso il non-pensare.” Il monaco chiese: “Come puoi pensare il non-pensare?” Il Maestro rispose: “Non pensando.” Dobbiamo investigare e correttamente trasmettere questo ‘Sedere intensamente’ attraverso l’esperienza diretta delle parole del Grande Maestro. Questo è il giusto metodo per chiarire il modo buddhistico di sedere intensamente. Anche se questa idea di sedere intensamente è stata espressa da più di una persona, la frase di Yakusan “Penso il non-pensare” è impareggiabile; essa diviene pelle, carne, ossa e midollo del pensare, e pelle, carne, ossa e midollo del non-pensare.”²³⁸

Vediamo quindi come l’esistenza concreta degli enti, la mente in stato meditativo nello *zazen* e il *Busshō* siano in un rapporto sinergico ed espressivo in cui si sostengono e completano a vicenda. La mente non si muove, ma rimane nella paradossale e apparentemente contraddittoria fissità dinamica della montagna che costantemente cambia in modo invisibile, senza accrescersi né diminuire,²³⁹ Inoltre, come abbiamo ricordato, ogni essere partecipa della natura della mente²⁴⁰ e quindi della natura-di-Buddha, anch’essa perfettamente vacua e pura. Ma non per questo si smarrisce in un vacuo:

²³⁷ W. Edelglass, J.L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., pp. 99-101.

²³⁸ *DS*, cap. *Zazenshin*, cit., p. 335

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Cfr. Nota 140.

“Quello che Dōgen cercava di sottolineare, [...] è la vacuità della natura di Buddha, o la natura di Buddha della vacuità (*kū-busshō*), che nello stesso tempo includeva e trascendeva l’esistenza e la non esistenza. Nel suo discorso sulla natura di Buddha, la non esistenza (*mu*) e la vacuità (*kū*) procedevano mano nella mano; la prima era sempre detta nei termini della seconda. Riguardo alla vacuità, Dōgen, come notavo altrove, evidenziava gli aspetti dinamici e creativi piuttosto che quelli trascendenti e statici di questa idea cardine. Egli insisteva anche sulla idea buddhista *Mahāyāna* di originazione dipendente, secondo la quale l’esistenza era mediata, purificata e autenticata dalla vacuità, ed era perciò chiamata esistenza meravigliosa (*shinkū-myōu*). La concezione della vacuità di Dōgen andava rigorosamente in questa direzione. Un solo esempio può bastare. C’è una storia Zen a proposito di due maestri, Shih-kung Hui-tsang e Hsi-t’ang Chih-tsang, entrambi allievi di Ma-tsu Tao-i (709-788). Un giorno Shih-kung chiese a Hsi-t’ang: “Puoi afferrare la vacuità?” Hsi-t’ang replicò: “Sì, penso di poterlo fare”. Shih-kung continuò: “Come puoi afferrare la vacuità?” Allora, usando la sua mano, Hsi-t’ang afferrò uno spazio vuoto. Shih-kung replicò: “Tu non capisci come tenere la vacuità”. “E tu come fai, allora?” chiese Hsi-t’ang. Shih-kung afferrò il naso di Hsi-t’ang e lo tirò. Hsi-t’ang esclamò: “Ohi, ohi! Me lo stacchi!” Shih-kung disse: “Solo così puoi afferrare la vacuità”. Commentando questo kōan, Dōgen osservò che ciò che afferra e ciò che è afferrato sono, dopo tutto, una e la stessa vacuità – la vacuità afferra la vacuità.”

La vibrazione costante della natura-di-Buddha include e trascende l’esistenza e la non-esistenza allo stesso modo, senza discriminazione né tanto meno apponendo caratteri positivi all’uno o negativi all’altra. Ogni particolare dell’esistenza è puro e limpido nella sua appartenenza al vacuo perfetto della natura buddhica del cosmo intero. Per questo nella vacuità invece che perdere di vista i fenomeni dell’essere li si dispiega a partire da sé e ci si dispiega con essi nel perfetto presente della realizzazione, che come abbiamo ricordato non si consuma ma scorre continuamente, dentro e con il tempo:²⁴¹

“[...] Qui Dōgen parla del pensiero dello stare seduti risolutamente in meditazione (*gotsu-gotchi*), che consentirebbe di realizzare il “pensare di non pensare”. La funzione del pensare-senza-pensare non era tanto quella di trascendere sia il pensare che il non-pensare, quanto di realizzarli entrambi, proprio nell’atto assolutamente semplice e singolare dello stare seduti con risolutezza. Alla fine, non c’era altro che l’atto dello stare seduti risolti in meditazione, che era esso stesso pensiero dello stare seduti risolti in meditazione. In altri termini, pensare-senza-pensare era oltre il pensiero e il non-pensiero; ma ciò nonostante era la forma – una forma del tutto speciale di pensare oltre il pensiero e il non-pensiero, vale a dire, pensare di non-pensare. Nella concezione del solo-*zazen* di Dōgen il pensare-senza pensare era quindi impiegato non tanto in un’accezione trascendentale, quanto realizzativa; era senza oggetto, senza soggetto, senza forma, senza scopo e senza intenzione. Ma non era privo di contenuto intellettuale come in un vuoto. Il solo-*zazen* non implicava l’eliminazione della ragione e dell’intelletto, ma la loro realizzazione. Non solo; ciò che la ragione e l’intelletto facevano nel solo-*zazen* era dispiegare, piuttosto che circoscrivere, i misteri dell’esistenza. Dōgen chiamava ciò “Cosa significa pensare”. ”²⁴²

²⁴¹ Cfr. Nota 159.

²⁴² *DMR*, cit., p. 90.

Il sedere risolutamente in meditazione equivale al pensiero di sedere risolutamente in meditazione; essi sono la stessa cosa. Per questo Dōgen parla di “corpo-mente”: l’azione dello *zazen* è attività espressiva della mente, così come è espressione attiva del corpo. Lo *zazen* è la sua propria ragione d’essere esattamente allo stesso modo di ogni cosa esistente nel tempo e nello spazio, nelle otto direzioni e nei regni divini e terreni. È una beatitudine realizzativa e auto-appagante che dimora nella vacuità, di essa si nutre e ad essa si accompagna. Come a Dōgen aveva detto il vecchio capocuoco nella sua gioventù “nulla nell’Universo è mai stato nascosto”²⁴³ poiché l’universo stesso è espressione del *Dharma*, il *Dharma* è la mente-corpo nella sua purezza originaria e la mente-corpo è *Busshō*:

“Il pensare-senza-pensare non dovrebbe essere identificato con la contemplazione o illuminazione mistica. A questo riguardo, esso non è né una contemplazione filosofica di forme eidetiche, né l’esperienza di unione mistica, né un’apprensione panteistica del sé e del mondo. Come Dōgen instancabilmente evidenziava, la Via era realizzata nel corpo e mediante il corpo. Il pensare-senza-pensare è saldamente radicato nella più concreta matrice fisica. In secondo luogo, il pensare-senza-pensare è l’essenza del *samādhi* del L’attività autorealizzativa – la beatitudine dell’illuminazione di cui gode il Buddha stesso (*jijū-hōraku*), che spesso viene definita gioco gioioso (*yuke* o *yuge*). È l’attività dell’*homo ludens* per eccellenza in assoluta libertà interiore, prototipo della verità che tutto ciò che esiste è la propria *raison d’être*. Inoltre, si dice che il pensare e il non-pensare sono realizzati mediante la vacuità, e il pensare-senza-pensare è detto ‘giusto pensiero’ (*shōshiyui* o *shōshiryō*). Negli scritti di Dōgen ‘vacuità’, ‘pensare-senza-pensare’ e ‘giusto pensiero’ erano espressioni utilizzate in modo intercambiabile. Qui invece il giusto pensiero è post-logico: nel momento in cui il pensare-senza-pensare è realizzato – e solo allora – viene stabilita l’autenticità del pensiero. Infine, una caratteristica del pensiero di Dōgen era il suo uso di diverse forme interrogative in lingua colloquiale Sung, impiegate allo scopo di esprimere le sue profonde idee metafisiche come *shimo* o *somo* (cosa, come, perché) ed altre analoghe espressioni. Il “Cosa significa pensare” nella citazione precedente ne è un esempio. Come avremo modo di vedere più ampiamente in seguito, queste interrogative, insieme all’idea di vacuità e di pensare-senza-pensare, sono significative nell’indicare che *zazen* per Dōgen era in ultima analisi l’espressione di un’eterna ricerca del senso dell’esistenza, che, abbastanza paradossalmente, era priva di senso – era vivere il senso dell’estrema assenza di senso. Questo è lo Zen”²⁴⁴

Tale è il grandissimo paradosso dello Zen: il cercare un significato nell’esistenza per scoprire poi che un significato non si dà, non c’è la possibilità di costruire una casa sulla roccia – e proprio questo è il significato più profondo, e il più complesso da raggiungere o riscoprire: che il mondo è semplicemente così com’è. Nel film *Zen* di Banmei Takahashi, del 2009, dedicato proprio alla vita di Dōgen, un dialogo esemplifica questo paradosso: il maestro si reca in visita al reggente dello shogunato di Kamakura, Hojo Tokiyori, tormentato da visioni di morte e dagli spettri delle vittime che ha dovuto uccidere per conquistare e mantenere il potere. Disperato il nobile chiede al monaco come possa ritrovare la pace interiore e come sia possibile attingere all’autentico *Dharma*

²⁴³ Cfr. Nota 114.

²⁴⁴ *DMR*, cit., pp. 90-91.

rimanendo seduti senza far nulla, Dōgen risponde “nobile Tokiyori, è come stare nell’oceano e lamentarsi di non trovare l’acqua” e poi di fronte allo stupore del suo uditorio aggiunge “i fiori in primavera, i cuculi in estate, la luna in autunno e le fresche neviccate d’inverno”. Quando poi il reggente risponde, totalmente spiazzato “Dōgen, sono cose evidenti” il maestro risponde “di certo sono cose evidenti. Le cose così come sono. Vedere le cose così come sono. Questa è l’illuminazione”. Tutti questi momenti sono *satori*, lo sbocciare dei fiori come il crescere delle erbacce: sono entrambi insostanziali e abbracciano la totalità dell’esperienza presente e immediata, che in Dōgen è tutta l’esperienza. La natura-di-Buddha non ha una stagione o un momento privilegiato, essa è presente nel senso più pieno del termine, in quanto la sua eternità non significa un tempo infinitamente lungo in entrambe le direzioni del passato e del futuro.²⁴⁵

“Dato che un singolo momento non ha una propria sostanza, è scambiabile coi grandi eoni. Poiché i grandi eoni non hanno sostanza, abbracciano il singolo momento. Dato che sia il singolo momento che i grandi eoni non hanno sostanza, tutti i segni del lungo e del breve sono fusi in una grande armonia, da ciò tutti gli universi lontani o vicini, tutti i Buddha e esseri senzienti, tutte le cose e gli eventi del passato, presente e futuro appaiono simultaneamente... [dato che il tempo è inseparabile dagli eventi,] se un momento non ostruisce più, tutti i *Dharma* divengono fusi in armonia. Ecco perché tutte le cose e gli eventi dei tre tempi appaiono in un solo istante.”²⁴⁶

Nel capitolo *Jippō* (“Le dieci direzioni”) Dōgen illustra come l’interezza del mondo in tutta la sua varietà spaziale sia contenuta nella singolarità dell’immediatezza:

“Al venerabile Kempō una volta un monaco chiese “una certa scrittura dice ‘gli Onorati del mondo nelle dieci direzioni sono su una e unica strada che conduce al cancello del *Nirvana*’ ma, mi chiedo, dove inizia quella strada?” Kempō prese il suo bastone da viaggio e tracciò un cerchio in terra, dicendo “è qui”²⁴⁷.

Questo è il fondamentale punto della “pratica basata sull’illuminazione” *shōjō no shu*, per cui non si pratica per divenire Buddha ma si pratica per ritornare Buddha, per ritrovare la Via del *Dharma* che viaggia verso e attraverso il *satori*. Le dieci direzioni sono contenute in un cerchio nel terreno e tutto il tempo nel fiorire di un ciliegio o nel crescere delle erbacce – ciò che la pratica conduce a capire è che la non-mente abbraccia questa molteplicità di “vuoti” e non si rallegra eccessivamente per il fiorire né si dispera per l’appassire. La mente comune invece si focalizza sul cambiamento, sul movimento del tempo che essa considera come discreto e spezzettato e si aggrappa disperatamente a qualcosa che invece continuamente fluisce.²⁴⁸ Pure, il fiore una volta sbocciato è completamente fiore e in sé non ha nessun germe di decadenza o morte. Esso è semplicemente e

²⁴⁵ *DMR*, cit., p. 201.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 187.

²⁴⁷ *DS*, cap. *Jippō*, cit., p. 701.

²⁴⁸ *DS*, cit., p. 32.

puramente così come è: la mente avvolta nell'ignoranza proietta la propria "nebbia" sulla pura vacuità dei fenomeni:

“Considerando che Kannon dalle mille braccia ha mille braccia sul suo corpo, se la mente si ferma su quello che tiene l'arco, le altre novecentonovantanove saranno inutili. È poiché la mente non è trattenuta in un solo luogo che tutte le braccia sono utili. Per quanto riguarda Kannon, a che scopo dovrebbe avere mille braccia attaccate ad un solo corpo? Questa forma è fatta con l'intento di indicare agli uomini che se la loro sapienza inamovibile viene lasciata andare, anche se un corpo ha mille braccia, tutte saranno utili. Di fronte ad un singolo albero, se guardate solo una delle sue foglie rosse, non vedrete le altre. Quando l'occhio non è fissato su una sola foglia, e siete di fronte all'albero senza nulla nella mente, ogni numero di foglie è visibile all'occhio senza limite. Ma se una singola foglia trattiene l'occhio, sarà come se le foglie rimanenti non esistessero. Uno che ha compreso ciò non è diverso da Kannon con mille braccia e mille occhi.”²⁴⁹

Così scrive Takuan Sōhō nel *Fudōchi Shinmyōroku*. Kannon è il *Bodhisattva*²⁵⁰ della compassione spesso rappresentato nella sua iconografia con mille braccia. Riesce ad utilizzarle tutte correttamente proprio perché non si focalizza su nessuna di esse in particolare ma la sua coscienza fluisce attraverso il corpo con completa spontaneità, come per l'uomo normale il battito del cuore ed il respiro non sono controllati coscientemente ma accadono con naturalezza. La mente nello Zen di Dōgen e Takuan è spinta ad agire allo stesso modo:

“Il maestro di meditazione Ōan Donge si rivolge una volta a Tokki Daitoki dicendo: ‘se vuoi comprendere questo argomento facilmente, allora durante tutte e 24 le ore di ogni giorno, concentrati sul sorgere della mente e il muoversi dei pensieri. Avvicinandoti ai pensieri in movimento, potresti esperire l'Inafferrabile, Ciò Che è Qui e Ora. Sarà come uno spazio vasto, illimitato, e non vi saranno forme o delimitazioni in tale spazio. Fuori e dentro saranno uno e lo stesso; sé e altro si estingueranno entrambi, e l'incomprensibile e il chiaro spariranno. I tre periodi del tempo – passato, presente, e futuro – saranno eguali.’”²⁵¹

Dōgen però ribatte su queste parole, in linea con la sua visione cosmo-centrica della natura-di-Buddha. La mente è come la montagna,²⁵² immobile nel suo scorrere, come un fiume che sfoci nel mare ma senza perdere la sua identità – l'acqua del fiume è identica a quella dell'oceano: allo stesso modo la mente non entra nello spazio illimitato “dell'inafferrabile” ma lascia cadere la benda che copre il suo sguardo e si ritrova già al suo interno. La Mente non può sorgere nelle ventiquattro ore

²⁴⁹ T. Soho, *The Unfettered Mind*, cit., p. 19.

²⁵⁰ *PDB*, cit., p. 352.

²⁵¹ *DS*, cap. *Shohō Jissō*, cit., p. 602.

²⁵² *DMR*, cit., p. 180 “Questo pensiero era espresso vividamente nelle metafore ‘la montagna blu cammina sempre’ (*seizan jō -umpo*) e ‘la montagna orientale si muove nell'acqua’ (*tōzan suijō-kō*). La montagna – considerata immobile – veniva qui definita come una cosa che si muoveva e camminava, alludendo al fatto che nulla nell'universo era statico e immutabile; l'universo diveniva nel tempo. L'impermanenza della natura di Buddha era quell'aspetto della natura di Buddha che eternamente entrava e usciva dall'essere con l'universo ed ogni esistenza al suo interno. Ad ogni dato momento, pulsava col sorgere e dissolversi dell'universo, in accordo con l'infinitamente complicata originazione dipendente dei suoi costituenti. La natura di Buddha dava origine a una nuova creazione momento per momento e condivideva il suo destino con l'universo.”

del giorno, poiché coincide con esse e viceversa; il pensiero e il tempo sono intimamente collegati e non possono entrare uno nell'altra, né aumentare né diminuire. Dōgen cita il maestro Donge per mostrare come non sia consigliato “concentrarsi sul sorgere della mente” perché sarebbe come cercare di lavare il sangue con il sangue o tagliare una spada con sé stessa.²⁵³ Se l'obbiettivo del *satori* è proprio quello di lasciar cadere corpo-mente, concentrarsi sul sorgere della mente e sul muoversi dei pensieri è controproducente, poiché è appunto cercare di controllarla usando proprio sé stessa:

“Ōan parla del sorgere della mente e del muoversi dei pensieri e pure vi è il principio fondamentale che la Mente non si muove mai, quindi come potrebbe esserci un sorgere della mente nelle 24 ore del giorno? Nessuna mente può venire ed entrare nelle 24 ore del giorno, né le 24 ore del giorno possono entrare nelle 24 ore della Mente. Molto meno ci potrà essere un sorgere della Mente! E cosa, vi prego ditemi, è il muoversi dei pensieri? Si muovono essi oppure no? O sono oltre il muoversi e il non muoversi? Cos'è questo ‘muoversi’? E inoltre, cosa è ‘non muoversi’? Cosa sono ciò che chiama ‘pensieri’? I pensieri accadono nelle 24 ore del giorno? O le 24 ore del giorno accadono dentro i pensieri? Vi può essere tempo al di fuori di questi due?”²⁵⁴

Al di fuori delle ventiquattro ore del giorno e della mente non si dà tempo, poiché come abbiamo detto l'esistenza e il tempo coincidono, quindi per cogliere il sorgere della mente si dovrebbe in un certo senso uscire fuori dal tempo. Ma la mente-corpo è la fonte del tempo e il ricettacolo stesso della natura-di-Buddha. Nella vacuità non c'è alcun luogo in cui recarsi ma si dimora nella pienezza costante e perfetta di ogni momento, esattamente perché la mente non afferra e non si attacca più, nemmeno al pensiero del non-attaccamento. Così scriverà Bankei Yotaku (1622-1693), mostrando come nessun pensiero debba essere trattenuto o respinto, amato o disprezzato:

“Spazzar via i pensieri che sorgono è lo stesso che lavar via il sangue col sangue. Noi restiamo impuri perché ci laviamo col sangue, seppure il sangue che vi era prima se n'è andato, e se noi continuiamo a questo modo l'impurità non scomparirà mai. Questo procede dall'ignoranza della natura non-nata, non evanescente, e non confusa della mente. Se prendiamo il secondo pensiero per effettiva realtà, noi continuiamo a procedere intorno alla ruota di nascita-e-morte. Dovresti capire che tale pensiero è solo una temporanea costruzione mentale e non tentare di trattenerlo o di respingerlo. Lascialo solo così come si presenta e come finisce. Esso è simile a un'immagine riflessa in uno specchio. Lo specchio è terso e riflette qualunque cosa gli capiti innanzi, eppure nessuna immagine rimane appiccicata allo specchio. La mente di Buddha (ossia, la mente reale, non-nata) è diecimila volte più limpida di uno specchio e più ineffabilmente meravigliosa. Nella sua luce tutti i pensieri del genere svaniscono senza traccia. Se tu poni la tua fede in questo modo di comprensione, per quanto veementi quei pensieri possano essere, non faranno del male.”²⁵⁵

²⁵³ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., p. 56.

²⁵⁴ *DS*, cit., p. 603.

²⁵⁵ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., p. 124.

Pensare contro i pensieri, pensare “addosso” ai pensieri è un approccio auto-distruttivo verso la pratica e la realizzazione. È impossibile, ci dice Dōgen, eliminare il pensiero utilizzandolo contro sé stesso; si arriverebbe ad una sorta di suicidio epistemologico e ad una continua frustrazione che, invece di stimolare la ricerca individuale, la bloccherebbe in modo deleterio e angosciante. L'intento di Dōgen non è nichilistico o distruttivo, ma realizzativo: il non-pensare e la non-mente non sono il fine, ma un passaggio propedeutico all'autenticità del pensiero.²⁵⁶ Il pensiero realizzato è, nella sua costante fluidità, una luce in cui pensieri emergono e svaniscono senza traccia e “per quanto veementi possano essere non faranno del male.” Il *mushin* non è la mente svuotata del mistico nella contemplazione o nella unificazione col principio divino (o non solo e non sempre),²⁵⁷ ma è la mente libera dalle distinzioni formali e intellettualistiche: è la mente non più separata in sé stessa, che non aggrega e non spezza:

“Alle sabbie del Gange il Buddha si rivolge in questo modo: queste sabbie sono calpestate dai tutti i Buddha, i *Bodhisattva*, i *Sakrendra* e altri *deva*, ma le sabbie non se ne rallegrano; sono di nuovo calpestate dalle mandrie, dalle pecore, da insetti e formiche, ma non se ne sono adirate; potrebbero nascondere in sé innumerevoli tesori e sostanze profumate, ma non sono avidi; potranno essere sporcate da ogni tipo di immondizia e materiale fetido, ma non li disprezzano. Un'attitudine mentale di questa natura è quella di una che ha realizzato lo stato del *mushin* (“libero dagli attaccamenti della mente”). Quando una mente è libera da ogni forma, vede nel fatto che non vi è distinzione tra i Buddha e esseri senzienti; una volta che questo *mushin* è ottenuto si completa la vita Buddhista. Se i Buddhisti sono incapaci di vedere nella verità del *mushin* senza alcuna mediazione, tutte le discipline di eoni non farebbero loro ottenere l'illuminazione. Sarebbero sempre legati alla nozione di disciplina e merito come sono adorate dai seguaci del triplo veicolo, e non raggiungeranno mai la liberazione.”²⁵⁸

Mushin, *Dharma* e natura-di-Buddha sono i capisaldi dell'intera speculazione di Dōgen e la sua grande originalità fu nell'averli coordinati in modo nuovo e di averli soprattutto ancorati alla matrice fisica della meditazione seduta e della pratica ininterrotta. Inoltre il suo rifiuto convinto dell'antropocentrismo lo spinse in una direzione teorica in cui, a condividere la natura-di-Buddha non erano solo gli esseri umani, ma l'inezistenza dell'universo esistente. Vacuo, partecipante della perfezione limpida del *Dharmakaya* e scaturito dalla mente, questo universo condivide le caratteristiche di limpidezza, vacuità e interconnessione con gli altri fondamentali componenti del tempo e dell'essere che, semplicemente esistendo, non possono realizzare alcuna ostruzione. In questa realizzazione suprema perfino i demoni, i Mara divengono dispensatori di gioia e conoscenza e l'ignoranza si dissolve nell'“ambrosia” della sapienza interrelata.²⁵⁹ Una efficace descrizione di

²⁵⁶ Cfr. Nota 174.

²⁵⁷ *DMR*, cit., p. 121.

²⁵⁸ D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Golden Elixir, Mountain View, 2015, p. 96.

²⁵⁹ Cfr. *The Gods and The Demons Are not Two*, tr. di C. Wilkinson, Christopher Wilkinson, Cambridge, 2015 pp. 28-29, “*Nirmanakāyas* appear by themselves. They are equally present everywhere, Like the sun that rises in the sky. The signs there are for those in the darkness Are pure in their own place. One body encompasses all things, So it is a magnificent body. This pervasive lord has five wisdoms. They are there within us all, As our own portion. This is a

questa epistemologia cosmologica e metafisica si trova nell'opera del maestro Dushun (557-640), il *Huayan Fajie Guan Men* ("approcci meditativi al reame del *Dharma* dello Huayan"). Fenomeni impermanenti e il principio loro sottostante coesistono costantemente all'interno dell'universo, come i gioielli della rete di Indra – molteplicità e singolarità si uniscono l'una con l'altra in perfetta libertà senza alcun ostacolo:

"I Fenomeni, come i principi, sono permeabili, pervasivi e onni-abbracciati senza ostruzione, combinandosi e fondendosi in piena libertà. Questa discussione consiste di dieci approcci. Il Primo Approccio: Il Principio è simile ai fenomeni. Questo vuol dire che dato che i *dharma* fenomenici sono vacui, le loro caratteristiche non possono essere totalmente vuote. Dato che la natura del Principio è davvero reale, la sua essenza non può che essere evidente. Così i fenomeni non sono distinti da altri fenomeni – è interamente il principio che dà da essere ai fenomeni. Per questo nonostante i *Bodhisattva* spesso guardino ai fenomeni, stanno osservando il principio. Ma parlano dei fenomeni come se non fossero lo stesso del principio. Il Secondo Approccio: i Fenomeni sono simili al principio. Questo significa che i *dharma* fenomenici non sono altro che principio. Quindi, i fenomeni si accordano al principio e così sono del tutto pervasivi. Secondo ciò, mentre un singolo granello di polvere comprende l'interezza del *Dharmadhātu*, e il *Dharmadhātu* comprende interamente ogni *dharma*, questo singolo granello di polvere è, come la natura del principio, interamente presente in tutti i *dharma*. Come questo singolo minuscolo granello di polvere, ogni *dharma* fenomenico è tale. Il Terzo Approccio: Ogni fenomeno unisce principio e altri fenomeni. Ciò significa che miriadi di *dharma* fenomenici non sono identici col principio, e che quindi anche se l'individualità originaria del fenomeno è preservata, è ancora capace di accomodare con facilità, come un singolo e minuscolo granello di sabbia è capace di accomodare ed includere l'infinito *Dharmadhātu*. Dato che tutti i *dharma* negli innumerevoli mondi di Buddha non sono mai distanti dal *Dharmadhātu*, per questo essi sono tutti assieme evidenti in un singolo granello di sabbia. Come questo singolo granello, tutti i *dharma* sono tali. In questo modo principio e fenomeni si fondono assieme e si compenetrano e così non sono identici e non sono differenti. Ciò può essere riassunto in quattro affermazioni. La prima è che l'individuale è nell'individuale. La seconda è che l'individuale è nella moltitudine. La terza è che la moltitudine è dentro l'individuale, e la quarta è che la moltitudine è presente nella moltitudine. Ognuna ha la sua ragione. Considerate ciò. Il Quarto approccio: la non ostruzione di universale e specifico. Ciò vuol dire che la non identità di tutti i *dharma* fenomenici col principio equivale alla loro non differenza. Così, anche se un particolare *dharma* fenomenico non si diparte dal suo singolo luogo, interamente comprende ogni singolo granello di polvere nelle dieci direzioni. Poiché la non differenza equivale alla non identità, quindi ogni fenomeno individuale interamente comprende le dieci direzioni senza muoversi.

magnificent self-luminescence. Its blessings do not grow or shrink. The self-luminescence of wisdom Is equally there within us all." Ivi, pp. 111-112 "It is because we will have recognized Maras That they manifest as liquid. This is called: "The true ambrosia." The source from which ambrosia appears Is the sky of the father. The father is the All Good One. The vessel that cradles the ambrosia Is the All Good Mother. Their blessings are the cause for the ambrosia's emergence. The vessel that cradles the ambrosia Is an abode in which its manifestations will appear. Their flashing is the cause for the emergence of the ambrosia. The vessel that cradles the ambrosia Is this pristine flashing. The cause for which the ambrosia emerges Is to flash through the eight communities.[25] The vessel that cradles the ambrosia Is an abrupt penetration of the six communities. The cause for which the ambrosia emerges Is the rage of the five poisons. The vessel that cradles the ambrosia Is self-evident self-liberation. The cause for which the ambrosia emerges Is what we take in and what we hold onto. The vessel that cradles the ambrosia Is the great method of non-duality. The cause for which the ambrosia emerges Is ignorance and lack of understanding. The methods for mixing the ambrosia Are awareness and understanding. The cause for which the ambrosia emerges Is lust and hatred. The method for mixing the ambrosia Is to be without lust or its objects. The cause for which the ambrosia emerges Is the five poisons and the three poisons. The measure to which the ambrosia is to be mixed Is coordinated with our body, speech, and mind. The mightiest ambrosia is made with the five poisons. The virtue of this ambrosia Is that it is made with the five wisdoms."

In una singola posizione, è sia lontano che vicino, comprende e dimora in sé, senza difficoltà o ostruzione. Il Quinto Approccio: la non ostruzione del largo e dello stretto. Ciò significa che la non identità di fenomeni e principio è equivalente alla loro non differenza. Senza alcun impedimento ogni singolo granello di polvere, ognuno è capace di accomodare tutte le Terre del Buddha e i suoi oceani nelle dieci direzioni. Per via dell'equivalenza di non differenza e non identità, ogni fenomeno può accomodare facilmente tutto il *Dharmadhātu* nelle dieci direzioni senza che un granello di polvere diventi grande. Così il più minuscolo fenomeno e sia largo che stretto, grande e piccolo, senza difficoltà o ostruzione. Il Sesto Approccio: la non-ostruzione di pervasività e accomodamento. Ciò significa che quando tutti i granelli di polvere sono visti dalla prospettiva di un singolo granello, la loro totale pervasività è equivalente al loro ampio accomodamento. Quindi quando ogni granello di polvere è compreso da tutto gli altri, di converso li contiene tutti. Ogni *dharma* è interamente presente nell'individuo in sé. Inoltre, dato che il loro ampio accomodamento equivale al loro comprendere, questo singolo granello di polvere è compreso da tutti i distinti *dharma* dentro di esso. Quindi quando questo granello di polvere comprende gli altri gli altri gli lo stanno comprendendo, che è in grado di accomodare ed entrare, simultaneamente comprendendo e contenendo senza difficoltà. Il Settimo Approccio: la non-ostruzione di includere ed entrare. Ciò significa che, quando si vede un solo *dharma* dalla prospettiva di tutti i *dharma*, l'entrare di questo singolo *dharma* in tutti gli altri è equivalente all'includerli. Quindi, quando la moltitudine entra nell'individuale, di converso quell'individuale risiede nella moltitudine che è dentro sé stesso, simultaneamente e senza ostruzione. Considerate inoltre questo, poiché includere altri equivale ad entrare in loro, quando un *dharma* individuale risiede nella moltitudine è anche il caso che la moltitudine sia sempre presente nell'individuale, simultaneamente e senza ostruzione. L'Ottavo Approccio: La non-ostruzione dell'inter-penetrazione. Ciò che quando la moltitudine è vista dal punto di vista di un singolo *dharma*, vi è inclusione ed entrata. Vi sono quattro aspetti per questo: (1) l'individuale include la moltitudine proprio come l'individuale entra in essa; (2) la moltitudine include l'individuale ed entra in esso; (3) l'individuale include l'individuale ed entra nell'individuale; e (4) la moltitudine include la moltitudine mentre la moltitudine entra in sé stessa. Vi è un fondersi simultaneo senza ostruzione. Il Nono Approccio: mutua presenza senza ostacolo. Ciò significa che, quando si vedono la forma individuale dalla prospettiva della moltitudine, di nuovo vi è un entrare e un includere, e di nuovo abbiamo quattro affermazioni. (1) la moltitudine include l'individuale e entra nell'individuale; (2) la moltitudine include la moltitudine e entra nell'individuale; (3) la moltitudine include l'individuale e entra nella moltitudine; e (4) la moltitudine include la moltitudine e entra nella moltitudine, simultaneamente inter-penetrandolo senza ostacolo. Il Decimo Approccio: interfusione universale senza ostruzione. Ciò significa che moltitudine e individuale sono universalmente simultanei. Quando vengono visti l'uno dalla prospettiva dell'altro, ognuno dei due precedenti gruppi di quattro affermazioni si fonde universalmente senza ostacolo.”

La mente che dimora in questa fusione costante e libera di molteplice e individuale, di principio e fenomeni, nella sua autenticità e in purezza è *mushin*, la mente che ha abbandonato la discriminazione, il *mushin* riflette la vacuità eternamente produttiva del cosmo interconnesso del *Dharma* e il *Dharma* è presentificato, attualizzato nel corpo:

“Con *Dharma* si intende Mente, poiché non vi è *Dharma* fuori dalla Mente. La Mente altro non è che il *Dharma*, poiché non vi è Mente distante dal *Dharma*. Questa Mente stessa è la non-mente (*mushin*) e non vi è nemmeno non mente. Quando la non-mente è cercata dalla mente, è creare un oggetto particolare di pensiero. Vi è solo la testimonianza del silenzio, va oltre il pensare. Quindi vien detto che [il *Dharma*] taglia il passaggio alle parole e pone fine a ogni forma di attività mentale. Questa Mente è la Fonte, il Buddha assolutamente puro nella sua natura, ed è

presente in ognuno di noi. Ogni essere senziente per quanto meschino e degradato non è in questo rispetto particolare diverso dai Buddha e dai *Bodhisattva* – sono tutti una sola sostanza. Solo per via della loro immaginazione e false discriminazioni, gli esseri senzienti colgono il *Karma* e raccolgono il suo risultato, mentre, nella loro essenza di Buddha, non vi è nulla che corrisponda: l'Essenza è vuota e permette a tutto di passare, è quieto e in riposo, è illuminante, pacifica e produce la beatitudine.”²⁶⁰

Dōgen è un pensatore complesso proprio perché riunisce in sé e nella sua opera una grandissima quantità di diverse possibilità teoriche e tradizioni differenti: nel suo pensiero fede, pratica, intuizione, impegno personale e lettura dei testi sacri si accompagnano l'un con l'altro in una sinergia costruttiva sconosciuta a molti dei suoi contemporanei e ai suoi successori. Lo *zazen* era per lui l'attività primaria, ma mai l'unica: recitare con reverenza i nomi dei *Bodhisattva* del passato era anche esso incoraggiato.²⁶¹ La lettura dei *sūtra* e la meditazione sui *kōan* erano anche esse importantissime, sempre all'interno della prospettiva olistica che Dōgen cercava di ottenere e trasmettere ai suoi discepoli. La diffidenza dei maestri Zen nei confronti del linguaggio, che più volte abbiamo incontrato,²⁶² non significava per Dōgen abbandonarlo o cadere in un mutismo pre o post-linguistico: significava invece essere in grado di utilizzare il linguaggio e le sue potenzialità espressive invece che esserne schiavizzati e rimanerne coperti come da una benda. Non ci sono gradazioni in quella che Dōgen chiama la grande illusione; e sedere in silenziosa meditazione invece che ascoltare e commentare i *sūtra* non è da considerarsi più meritevole.²⁶³ La mente avvolta dall'ignoranza veniva padroneggiata e colpita dai testi commentati, mentre la mente avvolta nel *satori* padroneggiava e illustrava i *sūtra*.

In alcuni casi, delle frange estremiste delle scuole Zen arrivavano ad eccessi parossistici di iconoclastia, bruciando e distruggendo testi e immagini sacre, difendendosi utilizzando la classica formulazione della loro scuola definita come una “speciale tradizione al di fuori dei *sūtra*” (*kyōge-betsuden*).²⁶⁴

“Harvey sostiene che Nāgārjuna stia dicendo che “la verità ultima, quindi, è che la realtà è inconcepibile e inesprimibile”. Da ciò il dito finale che può essere usato per indicare la luna della realtà è *tathatā*, “coseità” o “talità” indicando tautologicamente che le cose sono così come sono. “La talità di qualcosa, equivalente alla sua vacuità, è la sua propria così-comeità ... senza aggiungerle nulla ne prendendole qualcosa.” Come dice il Risveglio della Fede “ogni cosa è incapace di essere spiegata verbalmente o pensata; da ciò il nome Talità.” Il termine “talità” in sé è “il limite della verbalizzazione in cui una parola è usata per porre una fine alle parole”

Riguardo la vacuità della vacuità, il testo ci dice inoltre che, dato che le persone non illuminate sono alienate dalla talità attraverso il nostro delirante uso di parole e concetti, “la definizione ‘vuoto’ è usata” per liberarli da questi usi; “ma

²⁶⁰ *Ivi*, p. 97.

²⁶¹ *DMR*, cit., p. 100.

²⁶² Cfr. Nota 8.

²⁶³ *DMR*, cit., p. 107.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 109.

quando sono liberi dalle loro menti illuse, troveranno che non vi è nulla da negare.” Realizzando la vacuità delle parole, siamo risvegliati alla talità del reale. Quando vediamo le cose come davvero sono, realizziamo che esse sono “vuote di tutti i concetti [egocentrici e reificanti] con cui le afferriamo e le poniamo nel mondo, vuote di tutto ciò che proiettiamo su esse”. Che questo in ultimo si applichi perfino alle dottrine del Buddhismo stesso è chiarito nel *Sūtra* del Cuore, che non solo proclama la vacuità di ogni *dharma* ma nega anche dottrine fondamentali come quella della Quattro Nobili Verità laddove dice che “non vi è sofferenza, nessuna causa [di sofferenza], e nessuna via [che conduca alla fine della sofferenza]” Dopo tutto. Śākyamuni stesso aveva detto dei suoi insegnamento che sono come una zattera per arrivare all’altra riva, non un insieme di dogmi a cui aggrapparsi.²⁶⁵ Lo Zen si distingue perfino nelle tradizione buddhista nel suo enfaticizzare la vacuità della parola, specialmente quelle poste a indicare la natura ultima. Wumen ammonisce i pii: “non sapete che bisogna lavarsi la bocca per tre giorni dopo aver pronunciato la parola Buddha?” Secondo il motto attribuito a Bodhidharma, lo Zen “non è fondato su parole e lettere” (Ch. *buli wenzi* ; Jp. *furyū monji*), ma invece richiede un “puntare direttamente al cuore-mente e vedere nella propria natura divenendo Buddha” (Ch. *Zhizhi renxin jianxing chengfo* ; Jp. *jikishi ninshin kenshō jōbutsu*). La trasmissione diretta (i.e. linguisticamente non mediata) da mente a mente che forma il cuore dello Zen sarebbe iniziata con il Sermone del Fiore di Śākyamuni Buddha quando Mahākāśyapa sorrise in risposta al Buddha che in silenzio teneva in mano un fiore. Questa “speciale trasmissione fuori dalle scritture” (Ch. *Jiaowai biezhuan* ; Jp. *kyōge betsuden*) si dice sia stata poi tramandata da un patriarca al successivo, come quando Bodhidharma riconobbe il suo successore in Huike (Jp. Eka), che dimostrò la sua comprensione inchinandosi in silenzio. Altri riferimenti canonici alla trascendenza del linguaggio includono il *sūtra* di Vimalakīrti , un *sūtra* molto riverito nella tradizione Zen, il cui culmine è visto nel “silenzio tonante” del laico Vimalakīrti, che è presentato come “l’entrata nella non dualità” ove “non servono sillabe, suoni o idee” E pure, come ci avverte il moderno maestro Zen Shibayama Zenki “il silenzio di Vimalakīrti non andrebbe frainteso come in opposizione al linguaggio”, un punto fatto da molti *kōan* (e.g., i casi 24, 25, 32, e 36 del Cancellino senza Barriera e i casi dal 70 al 73 della Raccolta della Roccia Blu). Victor Sōgen Hori mostra che altrove il *Sūtra* di Vimalakīrti stesso ci viene detto “Non mirate alla liberazione abbandonando il linguaggio!” In più, Dōgen suggerisce che altre risposte oltre a quella di Huike erano appropriate, come quella di Daofu, che disse: “né mi aggrappo né abbandono parole e lettere; Io li uso come mezzi della Via” Mentre Dōgen afferma la potenzialità del discorso e del silenzio come espressioni di una comprensione attorno allo Zen, Wumen ci avvisa degli abissi di entrambe: “se aprite la bocca, ‘lo’ perdetevi. Se la chiudete, ‘lo’ mancate. Anche se non aprite né chiudete la bocca, siete comunque ottocentomila miglia lontani.” Per lo Zen, il silenzio può essere altrettanto problematico del discorso, e il discorso effettivo quanto il silenzio. Ricordando lo svuotarsi della vacuità, potremmo dire, con Ueda, che il punto non è di dimorare nel silenzio come non lo è di rimanere incastrati nel linguaggio. Piuttosto, il punto è di partecipare in un movimento circolatorio tra lo svuotarsi del linguaggio nel silenzio e il risvuotarsi del silenzio nel linguaggio, una dinamica incessante “di uscire dal linguaggio e uscire nel linguaggio.” I filtri del linguaggio, dopo tutto, non solo distorcono la realtà, ma la rendono intelligibile e quindi vivibile. Il punto è vedere nel vacuo delle parole, non di annichilirle; il punto non è di essere liberi dal linguaggio, ma di essere liberi nell’usa che di esso si fa. Dopo tutto Huineng non solo viene rappresentato a strappare i *sūtra*, è anche rappresentato nel dettarne di nuovi. Vi possono essere parole di silenzio, proprio come vi sono forme di vacuità. E vi possono essere parole di silenzio riguardo alle forme della vacuità.”²⁶⁶

²⁶⁵ Cfr. Nagarjuna, *The Fundamental Wisdom of The Middle Way*, cura e tr. di J. L. Garfield, Oxford University, Oxford, 1995, pp. 80-82.

²⁶⁶ S.V. Edelmann (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, cit., pp. 207-208

Per Dōgen e per tutta la tradizione di riflessione Chan (ma non solo) sul *Madhyamaka* il silenzio non è l'unica espressione della natura-di-Buddha, anzi: le espressioni (*dōtoku*) sono possibilità dinamiche in costante movimento non isolabili dalla mente e dalla sua esistenza. A coloro che ricercavano nel silenzio assoluto la verità del Buddha,²⁶⁷ Dōgen rispondeva:

“Per i Buddha e per i patriarchi, l'intero essere di corpo e mente è abbandonato e costituisce sermoni e discorsi, mediante espressioni verbali e il girare della ruota del *Dharma*. Buddha che tiene il fiore in silenzio era il suo “discorso”, o espressione. I *sūtra*, le parole, e il silenzio – perfino i borbottii infantili, i “serpenti” degli alcolizzati, e cose del genere – erano tutte possibilità di espressione, che a loro volta erano attività della vacuità e della natura di Buddha.”²⁶⁸

La parola *dōtoku* è composta dai caratteri *dō* (Via) e *toku* (conseguire, essere in grado). L'espressione – che per Dōgen comprende ogni attività linguistica, mitopoietica, poetica e religiosa – è un conseguire la possibilità della Via. Espressione ed esprimibilità sono una e medesima potenzialità e non sono ridotte affatto al linguaggio verbale. È vero invece il contrario: il linguaggio è considerato, come diversi altri concetti nella speculazione di Dōgen, una totalità onnicomprensiva che vive nelle metafore, nei gesti, nelle attività estetiche e verbali del genere umano, ma anche nel mondo non vivente e non personale:

“Seguendo questo modo di pensare, tutti i fenomeni nell'universo – visibile e invisibile, udibile e inudibile, tangibile e intangibile, conscio e inconscio – erano auto-espressioni (*jidōshu*) della natura di Buddha e della vacuità. Niente era escluso.”²⁶⁹

Fiori e torrenti, dipinti e poesie, parole e silenzio, la canzone del drago²⁷⁰ e un tempo particolare, montagne e acque²⁷¹ sono tutte espressioni della natura-di-Buddha e della vacuità. Grazie ad esse era

²⁶⁷ Cfr. Nota 6.

²⁶⁸ *DMR*, cit., p. 112.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 114.

²⁷⁰ *DS*, cit., Cap. *Ryugin*, pp- 744-745 “I’m not convinced. What verses does the Dragon chant?” is the question that needs answering for all our sakes. The roaring Dragon, quite naturally, is making vocal sounds and taking up the Great Matter whilst in mud; this is Its taking in a breath through Its nostrils. “I do not know what those verses are” means that a Dragon exists within those verses. “Those who do hear It bemoan the fact that others do not” is sad indeed! The roar of the Dragon that has now come forth through such Masters as Kyōgen, Sekisō, and Sōzan creates the clouds and makes the rain. It does not speak of the Way, nor does It speak of Eyes or skulls; it is just the thousands of songs, the myriad songs that the Dragon sings. Its still having delight is found in the croaking of bullfrogs, and Its still having consciousness is found in the mumbling of worms. Therefore, Its bloodline has not been severed; there is one gourd succeeding another. Because Its skull is not completely dry, It is the chief pillar of the temple from whose Womb is born the other pillars of the temple. It is the temple’s main stone lantern which is most conspicuous among all the stone lanterns in the temple.”

²⁷¹ *DS*, cit., Cap. *Keisei Sanshoku*, pp. 66-68 “In Great Sung China there was a lay Buddhist called Tōba. His family name was So, his official name was Shoku, and his name as an adult was Shisen. He must have been a veritable dragon in the sea of letters, for he had trained under dragon elephants in the ocean of Buddhism.4 Swimming in the fathomless waters of Buddhism, he would soar up through the cloud banks to plunge once again into the depths of that ocean. Then there came a time when, whilst on a visit to Mount Ro, he was struck by the sound of the valley stream rippling through the night, and he awoke to the Way. He composed the following poem about the

possibile, utilizzandole come “mezzi abili”, attraversare il fiume della “nascita-morte” e raggiungere l’altra riva, la riva dell’indifferenziato privo di morte e divenire.²⁷² La riflessione e la lettura dei *sūtra* non era un’esercitazione culturale e di rispetto formale, ma uno scoprire attraverso le potenzialità dinamiche del linguaggio poetico l’interezza dell’universo e come tutti gli enti, condividendo la natura-di-Buddha e della vacuità, possedessero la stessa sacralità limpida e vuota dei *sūtra* stessi – in risposta agli iconoclasti Zen, Dōgen affermava con convinzione che non erano affatto le parole ad ingannarci, ma la nostra stessa individualità ancora immersa nella parziale illusione di separazione intellettualistica e frammentazione temporale. La mente ignorante era mossa dalla lettura e dalla preghiera, dall’adorazione e dalla contemplazione delle immagini; la mente illuminata le muoveva, divenendo essa stessa tempio, preghiera e immagine sacra.²⁷³

experience, which he presented to Meditation Master Jōsō: The valley stream’s rippling is indeed the eloquent tongue of Buddha./ The mountain’s contour is not other than that of the body of Buddha./ With the coming of night, I heard the eighty-four thousand songs,/ But with the rising of the sun, how am I ever to offer them to you?// Upon his presenting this poem to Meditation Master Jōsō, the Master said in approval, “Just so!” Master Jōsō is Meditation Master Shōkaku Jōsō, who was the *Dharma* heir of Meditation Master Ōryū Enan, who, in turn, was the *Dharma* heir of Meditation Master Jimyō Soen. [...] What a pity that Its sound and form lie within the landscape, unseen. And how glad we will be for the occasion and conditions when It reveals Itself in the landscape! ‘His giving tongue to’ is never remiss, for how can the contours of His Body be subject to a temporal existence and dissolution? Nevertheless, when It comes into sight, we learn how very near It has always been: when It is lying unseen, how are we to learn how near It really is? Are Its sound and form the whole of It or are they but half of It? In past springs and autumns, Tōba had not seen or heard the Water. Then, on the occasion of a single night, he was just able to see the Mountain and hear the rippling of Its stream. Now you *bodhisattvas** training in the Way, too, should open wide the gate to your training and enter by means of the verse, “That which flows is the Mountain: That which does not flow is the Water.” On the day preceding the night that this layman Tōba awoke to the Way, he had gone to Meditation Master Shōkaku Jōsō to ask him about the *kōan** story concerning the non-sentient giving voice to the *Dharma*. Although he had not yet directly understood what the Master meant when he spoke on that occasion of ‘turning oneself around’, nevertheless, upon his hearing the rippling of the valley stream, it was as though the swirling waters had struck the very heavens. Thus it was that the sound of the stream now startled Tōba. But was it the voice of the stream or was it what had poured forth from his Master Jōsō’s lips? Perhaps Jōsō’s comment that the Non-sentient gives voice to the *Dharma* had not yet ceased to reverberate in Tōba, and, unbeknownst to Tōba, had intermingled with the sound of the stream’s rippling through the night. Who will say, upon discerning It, that It is ‘a whole dipperful’, or who will say, upon flowing into It, that It is ‘a whole oceanful’? In short, was it layman Tōba who awakened to the Way or was it the landscape that awakened to the Way? What person is clear of eye and yet fails to quickly spot His eloquent tongue and His immaculate body?”

²⁷² *Ivi*, p. 115.

²⁷³ B. Porter (ed.), *The Zen Teaching of Bodhidharma*, cit., p.103 “Throughout the sutras the Buddha tells mortals they can achieve enlightenment by performing such meritorious works as building monasteries, casting statues, burning incense, scattering flowers, lighting eternal lamps, practicing all six periods of the day and night, walking around stupas, observing fasts, and worshipping. But if beholding the mind includes all other practices, then such works as these would appear redundant. The sutras of the Buddha contain countless metaphors. Because mortals have shallow minds and don’t understand anything deep, the Buddha used the tangible to represent the sublime. People who seek blessings by concentrating on external works instead of internal cultivation are attempting the impossible. What you call a monastery we call a sangharama, a place of purity. But whoever denies entry to the three poisons and keeps the gates of his senses pure, his body and mind still, inside and outside clean, builds a monastery. Casting statues refers to all practices cultivated by those who seek enlightenment. The Tathagata’s sublime form can’t be represented by metal. Those who seek enlightenment regard their bodies as the furnace, the *Dharma* as the fire, wisdom as the craftsmanship, and the three sets of precepts and six paramitas as the mold. They smelt and refine the true buddha-nature within themselves and pour it into the mold formed by the rules of discipline. Acting in perfect accordance with the Buddha’s teaching, they naturally create a perfect likeness. The eternal, sublime body isn’t subject to conditions or decay. If you seek the Truth but don’t learn how to make a true likeness, what will you use in its place?”

“I *sūtra* nella concezione di Dōgen erano lo stesso universo intero. Dōgen espose questo concetto in diverse occasioni: Quello che vogliamo dire con i *sūtra* è lo stesso universo intero. Non c’è spazio né tempo che non sia i *sūtra*. I *sūtra* usano le parole e le lettere della verità ultima e le parole e le lettere della verità mondana. Adottano i simboli degli esseri dei paradisi come quelli degli esseri umani. Usano le parole e le lettere delle bestie e degli *asura*, come pure quelle delle centinaia di erbe e delle migliaia di alberi. Per questo motivi, il lungo e il corto, il quadrato e il tondo, il blu e il giallo, il rosso e il bianco – schierati solennemente nelle dieci direzioni dell’universo – sono innegabilmente le parole e le lettere e i volti dei *sūtra*. Sono gli strumenti della grande Via e le scritture di un buddhista. Quando vi dedicate allo studio dei *sūtra*, questi vengono fuori veramente. I *sūtra* in questione sono l’intero universo, montagne, fiumi, e la grande terra, piante e alberi; sono il sé e gli altri, il prendere i pasti e l’indossare abiti, confusione e dignità. Seguendoli e studiandoli, vedrete apparire dinanzi a voi un numero infinito di *sūtra* non ascoltati sinora. Inoltre, “illimitate parole e lettere (*koadi no mōnji*) permeano l’universo con abbondanza traboccante”²⁷⁴

I termini che abbiamo richiamato precedentemente, di espressione attiva ed attività espressiva sono, per Dōgen, i *sine qua non* della pratica buddhista. *Dōtoku* e *gyōji*, espressioni e attività sono i pilastri fondamentali dell’insegnamento e della realizzazione, invece che la profondità o l’acume della comprensione teoretica:²⁷⁵ sono esse, nella determinazione dello sforzo personale e dell’attenzione costante, a dare autenticità o inautenticità alla pratica. Sono le attività creative ed espressioni miracolose del Buddha attivo riconoscibili anche nei sogni e nella grande illusione, nella vacuità che tutto permea:

“Il sole, la luna e le stelle esistono in virtù di tali attività creative. La terra e il cielo sereno esistono a causa di attività. Il nostro corpo-mente e il suo ambiente dipendono da attività, e così i quattro elementi e i cinque *skanda*. Anche se non è probabile che le persone mondane se ne curino, l’attività è l’unico vero rifugio di ogni essere umano... bisognerebbe esaminare e comprendere in modo approfondito che l’originazione dipendente (*engi*) è attività, perché l’attività non si origina in modo dipendente. Questa attività che realizza queste attività è la nostra attività, adesso (*wareraga imano gyōji nari*). L’adesso dell’attività (*gyōji no ima*) non è l’essere primordiale del sé, eterno e immutabile, né è qualcosa che entra e esce dal sé. La Via, chiamata adesso, non precede l’attività; come attività è realizzata (*gyōji genjō suru*)[...]. Il continuo movimento dinamico dell’attività era considerato nell’idea di Dōgen di “perpetuazione della Via mediante l’attività” (*gyōji-dōkan*).”²⁷⁶

La Via non precede l’attività ma ne è realizzata in modo immanente e contemporaneo ad essa nell’agire del sé svuotato e liberato dall’egomania. Una cosa che dopo queste citazioni e riflessioni dovrebbe essere chiara è che il pensiero di Dōgen fu non solo innovativo ed eterodosso, ma soprattutto lontano da una semplice glossa alla tradizione buddhista ed alla meditazione seduta. La Via è onnipresente come il soffio del vento, che non si può rintracciare alla sua origine né inseguire fino al suo termine, ma si può solo esperire – esperire il vento non vuol dire certo calcolarne la

²⁷⁴ DMR, cit., p. 107.

²⁷⁵ Ivi, p. 105.

²⁷⁶ Ibidem.

velocità, la resistenza dell'aria e le variabili climatiche, altrimenti solo i meteorologi potrebbero vivere l'esperienza del vento. Esperire il vento vuol dire viverlo, esprimerlo e agirlo, non diversamente da come le montagne e le foglie degli alberi lo esprimono e lo agiscono. Essenzialmente senza scopo e in modo totale, come il tempo, la vacuità e la non-mente: nessuno di questi elementi ha un inizio o un termine, tanto meno ha un fine esteriore a sé. Esperire queste trasformazioni costanti ha bisogno di partire dallo *zazen* ma non rimane fermo in esso. Pur rimanendo all'interno del monastero, nella perenne concentrazione e dimora nella Via, il praticante non cade nell'accidia e nell'insoddisfazione: invece, proprio perché la Via è sempre presente nel e con il suo impegno, ogni giorno è un giorno realizzativo di attività espressiva ed espressione attiva miracolosa della natura-di-Buddha.

“Dunque, non sprecate neppure un giorno, se non avete risolto definitivamente la questione di vita e morte. Un singolo giorno è un grande tesoro che deve essere altamente apprezzato, molto di più di una grande giada o dei gioielli di un drago. I saggi del passato consideravano ogni singolo giorno di gran lunga più che il loro corpo o la loro vita. Dovremmo riflettere quietamente su questo. Scopriremo allora qualcosa di più prezioso che non il gioiello del drago che esaudisce ogni desiderio, o di un grande pezzo di giada. Di cent'anni di vita, neppure un singolo giorno può essere richiamato o sostituito. Esiste forse una qualche azione o metodo che ci consenta di recuperare un solo giorno? Neppure nel passato si è mai registrata una cosa simile. Così, non sprecando stupidamente tempo, giorni e mesi avvolgeranno il nostro corpo come una pelle. Inoltre gli asceti e i saggi del passato stimavano ogni giorno e mese, più della loro vista e del loro paese. Se sprechiamo il tempo, cadremo prigionieri della fama e della ricchezza del mondo fluttuante. Evitando tutto ciò, vivremo nella Via e, se la nostra determinazione è forte, non trascorreremo un solo giorno inutilmente. Addestratevi e proclamate solamente la Via. Dunque, tenete a mente che Buddha e Patriarchi non dedicarono neppure un solo giorno ad azioni prive di valore. Durante i quieti giorni primaverili, sedete accanto ad una finestra luminosa e riflettete su questo. Nelle autunnali notti di amabile pioggia, fermatevi in una semplice capanna di legno e concentratevi sulla prassi.”²⁷⁷

In primavera non rallegratevi e in autunno non siate tristi: sedete e guardate. Questa è la Via, dice Dōgen ai suoi discepoli, e ogni giorno la realizza ed è da essa realizzato. Ciò che Dōgen aveva ricevuto dal suo primo incontro con il capo-cuoco cinese rimane uno sfondo perenne della sua riflessione.²⁷⁸ Proclamare la Via non significa necessariamente divenire dei santi e compiere miracoli o ottenere i 32 segni miracolosi del Buddha o del *Chakravartin*,²⁷⁹ ma è sufficiente praticare con determinazione ogni giorno, senza sprecarlo nella ricerca del “mondo fluttuante” dei fenomeni illusori e della fama sfuggente. In questo modo invece che essere defraudati dal tempo esso ci avvolgerà come i muscoli le ossa e la pelle i muscoli. La metafisica dell'impermanenza di Dōgen era molto diversa dal “sentimento” dominante di cui abbiamo parlato precedentemente e sostenuto dai suoi contemporanei Shinran e Nichiren:

²⁷⁷ DS, cit., Cap. *Gyoji*, pp. 394-395.

²⁷⁸ Cfr. Nota 115.

²⁷⁹ PDB, cit., p. 1224.

“Dōgen, indagando l’*ethos* dell’impermanenza, reso completamente indigeno dalla mentalità medievale giapponese, non indulgeva nel diletterismo e nel sentimentalismo estetico, intesi come una via di fuga dal destino transitorio della vita. Egli esaminava invece risolutamente la natura dell’impermanenza e la sua ultima compagna, la morte, tentando di realizzare la liberazione nell’inesorabile schema delle cose, e per mezzo di esso. Secondo lui, cose, eventi, e relazioni non erano il dato (cioè, enti), ma possibilità, progetti e compiti che potevano essere compiuti, espressi e compresi come auto-espressioni e auto-attività della natura di Buddha. Ciò non implicava un’accezione compiacente della situazione data, ma richiedeva piuttosto strenui sforzi per trasformarla e trasfigurarla. Il pensiero di Dōgen implicava questo elemento di trasformazione, spesso grossolanamente trascurato o scartato dagli studiosi di Dōgen.”²⁸⁰

Il fatalismo imperante dell’era Kamakura non fece presa su Dōgen, anzi la comprensione dell’impermanenza e dell’imminenza costante della morte diede una vitalità enorme al suo pensiero, nella formulazione limpida ed allo stesso tempo di strenua difficoltà per cui, se non siamo nel qui ed ora alla ricerca della Via non sarà mai essa a presentarsi a noi.²⁸¹

La Via, e tutto ciò che le compete e che essa attraversa, al contrario vive in ciò che la tradizione buddhista *Mahayana* e poi Zen chiamò “mente-sola” (*citta-matra* in sanscrito e *Yuishin* in giapponese). Qui è necessario un chiarimento: se fino ad ora non abbiamo fatto altro che parlare della vacuità e della non-mente, come è possibile introdurre un concetto metafisico “ontologico”, quando all’interno della speculazione buddhista non si trova lo spazio per il soggetto autonomamente inteso?

La risposta si trova nella lunghissima tradizione idealista del buddhismo indiano e cinese, che Dōgen rielaborò con grande originalità: la difficoltà incontrata nel parlare della vacuità universale e della non-mente era che si dimostrava poi contraddittorio discutere di coscienza karmica (cioè della possibilità di una reincarnazione dovuta alle azioni del soggetto) e soprattutto di mente illuminata, se il vuoto era la caratteristica fondamentale dell’esistenza intera. Come è possibile illuminare la mente, se la mente non si dà? La scuola *Vijñānavada* e la tradizione *tathāgata-garbha* proposero due diverse vie per aggirare il problema. La prima parlò della coscienza-deposito:

“il deposito psichico in cui le memorie inconse, le accumulazioni karmiche, gli impulsi, le pulsioni, e così via, sono memorizzate sotto forma di semi. Quando le condizioni sono adeguate, questi semi producono “manifestazioni” (*genyō*) che sono interpretate dalle persone ordinarie di questo mondo come fenomeni del mondo esterno indipendenti dalla mente – formando così una concezione dualistica della mente e del mondo (*tenben*).”²⁸²

Una sorta di “surrogato del sé” che però non ha la permanenza ontologica che invece potrebbe avere un sostrato perenne e costante, e in cui i semi psichici depositati dalle attività mentali si manifestano

²⁸⁰ *DMR*, cit., p. 181.

²⁸¹ *Ivi*, p. 40.

²⁸² *Ivi*, p. 147.

nella discriminazione intellettuale del mondo empirico. È importante mettere in luce le complessità conoscitive di questa teoria epistemologica e di come la tradizione Zen (Sōtō e Rinzai) abbia affrontato con il consueto radicalismo una posizione che rischiava di cadere negli opposti estremi del mentalismo e del materialismo:

“Come è noto, la teoria della sola coscienza distingue otto tipi di coscienza. I primi cinque come vedere, sentire e simili; la sesta *manovijnana*, o pensiero-coscienza, unificando le prime cinque, da vita attraverso al giudizio al sapere cognitivo. Pare quasi comparabile al *sensus communis* e all’intelletto giudicante della teoria medievale scolastica della mente in Occidente. Nel settimo, *manas* o auto-coscienza, la funzione unificante della sesta diviene coscienza per-sè; qui, assieme all’auto-attaccamento (*ātma-grahā*), sorge la nozione dell’io egoico e si cade in un modo di essere auto-centrato. Fino ad ora questa teoria è per la maggior parte parallela alla struttura della coscienza come è stata concepita in Occidente fin dall’antichità. Però, una differenza fondamentale dal modo occidentale di vedere coscienza e mente appare quando la dottrina orientale pone, come fondamento, un ottavo tipo di coscienza radice, chiamata *ālaya* o coscienza deposito.²⁸³

La coscienza *ālaya* manifesta chiaramente il carattere della mente precedentemente definita come universale sul piano del mondo intero. Costituendo la base delle nostre menti, è allo stesso tempo della natura di ciò che potremmo chiamare coscienza cosmico, o meglio un inconscio cosmico. Questo inconscio non va ovviamente inteso solo in senso psicologico, ma anche come avente una significanza ontologica come è implicata nel concetto di “vita.” Proprio come la vita delle cose viventi è pensata da una parte come la potenzialità radicale da cui le facoltà di sensazione, emozione, impulso, appetito e infine intelligenza sono generate, dall’altra è intesa come pervadente la nostra carne e vivificante per essa, la coscienza *ālaya* è compresa come includere l’aspetto che chiamiamo “vita” universale sul piano del mondo intero ... tale coscienza giace latente alla base della mente umana e della mente di ogni cosa vivente. E l’attività della mente umana, che agisce nella sfera della coscienza deposito, mette in modo le coscienze fino alla settima come un seme che si apra e dia vita al nostro vedere, udire, percepire e conoscere, alle nostre nozioni egoiste e di attaccamento all’ego. Tutti questi sono atti sintetici delle sette coscienze, la cui influenza raggiunge a sua volta le profondità della mente e lascia tracce nella coscienza *ālaya*. Queste tracce sono depositate come nuovi semi nel deposito e divengono nuove potenzialità per le attività della mente-coscienza. Il nostro modo di essere egoistico, il nostro essere sé egoici, significa il modo di essere di una mente-coscienza che divide soggetto ed oggetto, mondo del sé ed esterno, o che, nei termini della *vijñaptimātratā* o teoria della sola-coscienza, divide la coscienza (*vijñāna*) e il suo mondo circostante di oggetti (*visaya*) e in questo senso è la mente discriminante. È la mente che si afferra come separata dal mondo. Ciò non di meno, uno dei fondamentali insegnamenti della teoria della sola-coscienza consiste nel portare alla luce l’inautenticità della mente discriminante. Il punto focale della discriminazione è che piazzando il sé egoico al centro, riguarda le cose del cosiddetto mondo esterno, e diviene loro attaccato. Ma l’attaccamento alle cose è solo l’altro lato dell’attaccamento al sé. È un processo doppio: attaccandosi a sé stesso, il sé egoico diviene attaccato alle cose, e

²⁸³ J. L. Garfield, *Engaging Buddhist Philosophy*, Oxford University, Oxford, 2015, pp. 329-330 “Yogācāra Buddhism, as noted in the previous chapter, does suggest a way in which a particular level of consciousness could be identified with the self, namely the *alaya-vijñāna*, or foundation consciousness. On certain Yogācāra views, this is the basis of identity over time and the unified ground of all other conscious states. It is the pre-reflective ground of experience. For this reason, in part, Mādhyamika philosophers such as Candrakīrti in India and Tsongkhapa in Tibet criticize this view as a smuggling of the self back into the basement after hard analysis has kicked it out of the front door. Yogācāra philosophers typically reply that the foundation consciousness is not a self in the pernicious sense—it is not an unchanging, substantial ground of experience; it is not that which we imagine ourselves to be in the act of self-grasping or in the narratives we tell about ourselves and the world; it is not even phenomenologically accessible. The self that is the object of negation of Buddhist analysis is a self like that.”

attaccandosi alle cose, è attaccato a sé stesso. Dividendo il sé e le cose, esso è legato alle cose e quindi non può divenire realmente uno con le cose né autenticamente uno con sé stesso. Questo modo di essere è un aspetto essenziale ed intrinseco della coscienza deposito, che forma la base della mente discriminativa, il punto di vista di quest'ultima prova di non avere alcuna fondazione nella realtà, di essere "immaginaria nella natura" (*parikalpita svabhāva*). La conoscenza discriminativa è essenzialmente falsità (*abhūta parikalpa*). Pure allo stesso tempo, considerando la connessione essenziale tra la settima coscienza che è la sede della mente discriminativa, e l'ottava coscienza deposito, possiamo vedere quanto difficile sia scuotersi di dosso tale falsità. Per la coscienza ālaya ciò che diviene il fondamento per indicare la falsità di discriminazione è allo stesso tempo la radice nascosta della discriminazione; le due sono inseparabili come le radici dalla terra. Quindi, in ordine di liberarsi dalla mente discriminante e negare la sua falsità, uno deve irrompere oltre l'ottava coscienza come oltre la settima.

Per spezzare la rigida struttura del sé egoico, la forza che la tiene assieme deve essere sradicata anch'essa. Questa grande forza latente, che determina l'attività apparentemente libera e discriminativa del sé egoico da dentro le sue nascoste profondità, gli impartisce il carattere di necessità chiamato karma. La connessione tra settima e ottava coscienza può in questo senso anche essere designata come "coscienza karmica" del Risveglio della Fede nel *Mahāyāna*. Sfondare la cornice del sé egoico si ottiene solo tagliando le radici della coscienza karmica che raggiunge le sue profondità.²⁸⁴

Della tradizione *tathāgata-garbha* abbiamo già parlato, ed è sufficiente qui aggiungere che la parola *garbha* ha una doppia valenza: può essere interpretata sia come "embrione" sia come "grembo": nel primo caso si riferisce alla possibilità intrinseca che ogni essere umano ha di "dar vita" al Buddha dentro di sé, nel secondo al fatto che l'essere umano in quanto tale, già dimora dentro il grembo del Buddha. Il primo caso è la potenzialità psico-antropologica di raggiungere la buddhità e il secondo è una visione ontologica del nostro reale stato di permanenza all'interno di questa matrice buddhica.²⁸⁵ Per Dōgen, queste due visioni peccavano di una dicotomia fondamentale, che era comunque quella di distinguere in un caso tra le attività discriminatorie della mente cosciente e il suo sostrato in movimento; nell'altro tra la potenzialità buddhica dell'io o del mondo e la situazione offuscata della visione umana. La mente veniva invece da lui interpretata come il principio trascendente la somma totale degli enti e non come una mera coestensione all'esistenza degli stessi, quindi non poteva essere la controparte limpida di un mondo offuscato dall'ignoranza. In questo senso, la mente come possibilità teorica coincideva con i concetti già illustrati della natura-di-Buddha e della vacuità. Essa, come gli altri due, non è un ricettacolo formale o uno spazio atipico, né una forma percettiva alternativa ad altre. Nulla esiste al di fuori di essa o senza di essa – la "mente" intesa come idea platonica è un modello perfetto delle differenti e molteplici sue mimesi concrete, laddove la mente esplorata concettualmente dal buddhismo Zen è la completa e vacua totalità che non è distinta dagli enti, ma nemmeno è a loro identica. Non è corretto dire "la mente e il mondo" ma piuttosto "la mente del mondo" o "la mente col mondo".²⁸⁶ Ogni sfaccettatura

²⁸⁴ S.V. Edelmann (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, cit., pp. 97-98.

²⁸⁵ *Ivi*, pp. 149-150.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 159.

dell'esistenza, dalle sue componenti più illusorie fino alla realizzazione completa, è mente nel senso della sua totalità inostruita e inostruibile: sorgono i pensieri, sorgono i fenomeni e nessuno tra loro va osservato in maniera ossessiva, poiché nessuno di essi ha una presenza stabile che possa costituire un blocco reale.

Il problema fondamentale di Dōgen è quello di insegnare a guardare il mondo nella sua complessa contraddittorietà senza aggrapparsi ad esso e senza proiettarci in maniera angosciata le illusorie componenti della coscienza individuale che, come illustrava la scuola *Vijñānavada*, sono surrogati discriminatori di un sostrato inconsapevole. Comprendere la mente nella sua essenza onnicomprensiva vuol dire non porre più alcuna dicotomia tra mondo e comprensione di esso, tra soggetto ed oggetto:

“Questo è ciò che il maestro Zen Hakuin intende dire con “tagliare attraverso il campo delle otto coscienze”. Tagliare attraverso la mente dell’attaccamento che sorge nella forma del sé egoico è allo stesso tempo andare oltre il mondo (o i cosiddetti tre mondi di desiderio, forma e mancanza di forma.) Questa è la “grande morte” dello Zen, che taglia le radici di vita e morte per la prima volta. Nella teoria della sola-coscienza, è detto che estinguendo *vijñāna* o coscienza, il *visaya* o mondo degli oggetti contro di essa è finalmente estinto. Ciò che si manifesta qui è la conoscenza fondamentale e non-discriminante che nel gergo Buddhista è chiamata *prajñā* . Il suo punto focale è quello che trasceso il mondo “all’altra sponda”, che è andato oltre tutti gli essere possibili nella loro propria essenza, i.e. fintanto che sono pensato come essenti, e in questo senso è chiamata assoluta vacuità (*sūnyatā*.) Questo ovviamente non significa vuoto o vacuo in un senso privativo, vacuità opposta a pienezza. Invece è il punto di vista dell’unità di mente e cose. Qui le cose cessano di essere il mondo degli oggetto posto contro alla mente discriminativa, e manifestano la loro autentica forma nel campo della totale vacuità. Tutte le cose che manifestano la loro reale forma non è altro che la conoscenza non-discriminante. Questo è quindi il punto di vista della grande sapienza dell’unità di cose e mente, la sapienza che è *prajñā*. È qui che la realizzazione del sé come non-sè, la consapevolezza dell’autentico sì di ognuno, accade. Ogni cosa è portata alla luce come originariamente priva di natura propria, senza un sé, come un essere non essenziale. Tutti gli enti sono “natura del non-sè come vacuità.” E ciò vuol dire allo stesso tempo che ciascuna ed ogni cosa diviene manifesta nella sua autentica realtà La teoria della coscienza-sola chiama ciò il campo dell’autorealizzazione o della consapevolezza “*parinispanna svabhāvā*” – natura reale, perfetta.

Prima ho citato la tradizione Zen dicendo “puntando direttamente alla mente umana, vedere la propria natura e divenire Buddha.” Dall’esempio della teoria della coscienza sola appena data possiamo supporre il tipo di sfondo sul quale “la mente umana” è compresa. Basata nelle sue profondità sulla mente universale coestensiva al mondo intera che ha in comune con tutti gli altri animali, la mente umana manda le sue radici fino alla coscienza deposito che potrebbe essere definita come sottostante ai “tre mondi” nella loro interezza. E dove questa base fondamentale è superata, lì il campo della vacuità totale attende. Questo sfondo generale è profondamente interiorizzato nella mente di ogni singolo essere umano e forma la sua natura propria. . . . Ma dentro la propria mente a cui uno ritorna è custodita la fonte della mente di ogni cosa vivente, il che vuol dire, il luogo della *prajñā*-vacuità che è unità con gli enti così come essi sono in realtà. L’investigare la propria mente, quando è un compito seguito radicalmente, arriva a significare il vedere attraverso il nucleo degli esseri senzienti, del mondo e di Buddha . . .”²⁸⁷

²⁸⁷ S.V. Edelmann, (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, cit., pp. 98-99.

La grande morte è in realtà l'opposto della dissoluzione ma è il disciogliersi della coscienza nella stabilità del *nirvana*, presente qui è ora tramite la purificazione della mente attraverso le sue differenti coscienze.²⁸⁸ Il mondo in cui viviamo è la nostra stessa mente e, fintanto che questo mondo non possiede alcun sostrato definitivo e partecipa della natura della vacuità, tale è la mente nella sua purezza incontaminata. Come si ricordava prima,²⁸⁹ cercare di catturare la mente è un'operazione controproducente che costituisce più un ostacolo che altro sulla via della realizzazione – e finché si osservano mente e mondo come due elementi conflittuali e opposti non si farà che perpetuare la dicotomia contro cui Dōgen si impegnò strenuamente:

“Nascita e morte, andare e venire, costituiscono questa mente; anni, mesi, giorni e ore formano questa mente. Sogni, visioni, e i fiori illusori nel cielo sono la mente; bolle e fiamme sono la mente. I fiori primaverili e la luna d'autunno sono la mente, la disordinata vita di tutti i giorni è mente. Nonostante la mente sia queste banalità, la mente non dovrebbe essere abbandonata. Per questi motivi, è la mente nella quale tutte le cose stesse sono realtà ultima (*Shohō-jissō-shin*) – la mente che comunica tra un buddha e un buddha (*yuibutsu-yobutsu-shin*). [...] In questo modo, unito all'idea di originazione dipendente e alla sua idea gemella di vacuità, l'“idealismo” della mente-sola di Dōgen fornisce una visione unica della realtà nella quale la mente-sola è l'unica e sola realtà che è allo stesso tempo soggetto e oggetto (i tre mondi) e il loro fondamento. Ecco perché “i tre mondi sono la mente-sola” equivale a “tutte le cose sono la realtà ultima” (*shohō-jissō*), “il *kōan* realizzato nella vita” (*genjō-kōan*), e così via.”²⁹⁰

Sangai Yuishin o, “i tre mondi sono la mente sola”²⁹¹ corrisponde nella sua intima realtà ai concetti più volte e diversamente espressi da Dōgen come “tutte le cose sono la realtà ultima” e soprattutto il

²⁸⁸ J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 229-231. “l'asceti buddhista si pone un compito preciso: superare e distruggere la morte, realizzare l'*amata* (sanskrito.: *amṛta*), cioè il ‘senza morte’. Abbiamo già detto che Mara, l'eterno antagonista dell'asceta *ariya*, è una forma di apparire dello stesso demone della morte *Mrtyu*. Nel *Dhammapada* si parla dovunque della lotta da combattere contro il demone della morte, contro il ‘finitore’, *antaka*. ‘Che Mara non vi spezzi più e più volte, come il torrente spezza la canna’ [...] Il *nirvana* è detto ‘isola incomparabile, nella quale ogni cosa sparisce e ogni attaccamento cessa, distruzione di decadenza e di morte’ [...] come un alto monte su cui non crescono erbe è immobile e incrollabile, del pari il *nirvana*, in cui la passione e la mania non crescono, è immobile e incrollabile. [...] può solo essere lo stato di una suprema supernaturale calma della così spesso ricordata ‘incomparabile sicurezza, *annutaram yoga-kheman*. È finito il ‘tremare’, è finito l'irrazionale ‘girare. E il termine ‘raffreddato’ deve così poco trarre in errore, quanto l'altro, ‘estinto’: l'ardore, che più non esiste, va inteso come quello di chi è febricitante, di chi è arso dalla sete, di chi è spossato dal fuoco samsarico. È la mancanza di calore propria alla pura fiamma uranica – *flamma non urens* – alle nature sideree: al principio olimpico della pura luce.”

²⁸⁹ Cfr. Nota 192.

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 160-161.

²⁹¹ B. Porter, (ed.) *The Zen Teaching of Bodhidharma*, cit., p. 20 “Everything that appears in the three realms comes from the mind. Hence buddhas of the past and future teach mind to mind without bothering about definitions. But if they don't define it, what do they mean by mind? You ask. That's your mind. I answer. That's my mind. If I had no mind, how could I answer? If you had no mind, how could you ask? That which asks is your mind. Through endless kalpas without beginning, whatever you do, wherever you are, that's your real mind, that's your real buddha. This mind is the buddha says the same thing. Beyond this mind you'll never find another buddha. To search for enlightenment or *nirvana* beyond this mind is impossible. The reality of your own self-nature, the absence of cause and effect, is what's meant by mind. Your mind is *nirvana*. You might think you can find a buddha or enlightenment somewhere beyond the mind, but such a place doesn't exist. Trying to find a buddha or enlightenment is like trying to grab space. Space has a name but no form. It's not something you can pick up or put down. And you certainly can't grab it. Beyond this mind you'll never see a buddha. The buddha is a product of your mind. Why look for a buddha beyond this mind?”

kōan realizzato nella vita stessa. Tale mente non emerge come un principio post-fisico e sciolto dalla mondanità, ma al contrario include in sé le più diverse espressioni della “disordinata vita” e della banalità quotidiana, così come gli eventi naturali e la realtà ultima. Così scrive il maestro Tiantai Zhiyi (538-597), illustrando questo preciso concetto, che ebbe enorme importanza nella religiosità giapponese Zen, anche per la sua concisione e tagliente laconicità:

“Solo un istante di attività mentale include i dieci reami del *dharma*; e ogni reame del *dharma*, di nuovo, include i dieci reami, il che ci porta a un reame del *dharma* cento volte grande. Ogni reame include i trenta mondi, ciò significa che il *dharma* cento volte grande attraversa tremila mondi. Questi tremila mondi si danno dentro un solo istante di attività mentale. Se non vi è alcuna attività della mente, tutto il resto cessa; non appena vi è anche un effimera attività mentale, i tremila mondi ne sono istantaneamente coinvolti. Non può essere detto che un istante di attività mentale precede e tutto il resto segue, né che tutte le cose vengono prima e un istante della mente viene dopo.”²⁹²

Va però ricordato che tale “espressività universale” della mente non implica una presa di posizione panteista da parte di Dōgen, che temperava i diversi fondamenti della sua visione metafisica l’uno con l’altro, sempre nel tentativo di non radicalizzare una posizione a scapito di altre. La mente e la natura-di-Buddha non erano più, nella visione di Dōgen, un possesso degli esseri o una presenza localizzabile in forma embrionale nell’anima. Esse sono una relazione continua e in perenne movimento, un dinamismo creativo che nel piano mondano, da vita a tutte le possibilità dell’esperienza – dall’illusione alla realizzazione – degli esseri umani, mentre nel piano buddhico esse sostengono la vita stessa degli uomini, che sono da loro agiti ed espressi e a loro volta agiscono ed esprimono le loro potenzialità. La prospettiva pratica e soteriologica di Dōgen sono unite in questa teorizzazione delle vacuità fondamentali, che non vanno solo spiegate, ma vanno agite ed esperite. In tal modo agendo la vacuità nella pratica e nella Via, si realizza la prospettiva salvifica²⁹³ dell’inclusione:

“L’illimitata inclusività della natura di Buddha non voleva dire che la natura di Buddha era immanente in tutte le esistenze, ma che tutte le esistenze vibravano con la natura di Buddha. [...] il modo in cui Dōgen (e quindi il Buddhismo) esprimeva la non dualità degli esseri dell’essere stesso, [era] in termini di “né identico né differente”, o “né uno né molti” (*fuitsu-fui o fusoku-furi*), o il principio della scuola Hua-yen della “reciproca identità e reciproca penetrazione” (*sōsoku-sōnyū*). Se mettiamo il pensiero di Dōgen sullo stesso piano del panteismo, facciamo quindi un

²⁹² W. Edelglass, J.L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., p.340.

²⁹³ DMR, cit., p. 168 “ Più specificatamente, Dōgen si riferiva all’affermazione di Ts’ao-shan “[Il mare] comprende ogni esistenza” (*hōgan-ban’u*), e commentava così: “Lo ‘*hōgan-ban’u*’ del Maestro [Ts’ao-shan] significa il mare. La sua importanza non vuol dire che una persona o una cosa abbraccia ogni esistenza, ma che l’inclusione (*hōgan*) di per sé è ogni esistenza (*ban’u*). Non vuol dire che il grande mare contiene ogni esistenza; il grande mare rappresenta solo l’inclusione-stessa-è-ogni-esistenza... inclusione-stessa-è-ogni-esistenza vuol dire che l’inclusione include l’inclusione-stessa-è-ogni-esistenza (*hōgan-u-hōgan-ban’u*)”. Ibidem., “*Kaiin-zanmai*”. Ne risultava che l’inclusione includeva l’inclusione – una questione teoretica era trasformata in una realizzazione soteriologica senza perdere la sua valenza teoretica.”

grande errore, dal momento che la natura di Buddha è qualcosa di più della sommatoria de facto di tutti gli esseri, e di più della semplice identità di Assoluto e relativo, o di necessario e contingente.”²⁹⁴

Non possedendo un’essenza duratura, la natura-di-Buddha è l’inclusività stessa grazie alla sua indeterminatezza epistemologica e alla sua vacuità: in questo la lezione impregnata di taoismo originario del Chan è fedelmente tramandata e raccolta dalla visione Zen.²⁹⁵ proprio perché invisibile, inafferrabile e “aperta”, la Via agisce non-agendo e si muove nell’immobilità. Trionfa nei paradossi, attraversa gioia e dolore, l’inverno e l’estate senza rimanerne incatenata. Rimane a mani vuote in un vagabondaggio costante e sempre sulla Via di sé stessa: è la Via stessa che include, esplica e vive la Via. Non può essere espressa logicamente, ma deve essere espressa in altri modi perché possa essere condivisa o colta; diversissime forme linguistiche e comunicative possono contenere la dottrina nella sua interezza, siano esse corporee o rituali, realizzando la natura-di-Buddha che, come il corpo mistico di Nāgārjuna e la vacuità è illimitata e trasparente.²⁹⁶ In ogni suo momento e in ogni suo istante di scorrimento temporale, incorrotto e ininterrotto, ogni singolo *Dharma* degli enti è perfettamente concluso in sé stesso, non si sposta in altri luoghi o altre nature, non si trasforma in *Dharma* differenti:

“Proprio come la legna non torna più ad essere di nuovo legna una volta divenuta cenere, così la morte non si trasforma in vita dopo che l’individuo è morto. Così, non pensate che la vita diventi morte; questo è un insegnamento autorevole del Buddhaddharma. Chiamatelo non-vita (*fushō*). L’autentico discorso di Buddha proclama che la morte non si trasforma in vita; di conseguenza, chiamatela non-morte (*fumetsu*). La vita è una posizione di tempo totale, e anche la morte. Sono come inverno e primavera. Non pensiamo che l’inverno diventi primavera, o che la primavera diventi estate. Legna e cenere, vita e morte, inverno e primavera, hanno le loro posizioni del *Dharma* assolutamente distinte e discontinue. Hanno tutte il loro prima e dopo, ma sono separate dalle precedenti e seguenti posizioni del *Dharma*.”²⁹⁷

L’idea della gente comune, dice Dōgen, è che il tempo “passi” come l’acqua che venga travasata da un vaso ad un altro, cambiando posizione e forma. In realtà il tempo, e con esso il *Dharma* e la natura-di-Buddha passa sempre e solo all’interno di sé e non va da nessuna parte, poiché è già presente all’interno e tutto intorno agli enti come tali, senza che essi abbiano bisogno di una qualche speciale essenzialità ulteriore:

“Non dovrete costruire il passare del tempo (*kyōryaku*) come qualcosa simile a una tempesta che passa da est a ovest. Il mondo non è né immobile e immutabile, né senza avanzamento e ritirata; è passare del tempo. Passare, allora, è come la primavera. Miriadi di eventi avvengono in primavera e sono chiamati passare. Si dovrebbe notare che [la primavera] passa senza niente al di fuori di sé, [come l’inverno o l’estate]. Ad esempio, il passare della primavera passa sempre

²⁹⁴ *Ivi*, pp. 165-166.

²⁹⁵ Cfr. Nota 69.

²⁹⁶ *DMR*, cit., p. 177.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 191.

attraverso la stessa primavera. [Non c'è nient'altro che il dinamismo della primavera]. Anche se il passare del tempo non è solo limitato alla sola primavera, è realizzato ora in questo particolare tempo della primavera, perché è il dinamismo della primavera.”²⁹⁸

Ogni tempo realizza tutto il tempo ed ogni ente realizza tutto l'essere. Il problema di Dōgen e di gran parte della sua pratica è proprio quello di evitare di cadere in un dualismo costituito dai momenti “precedenti” alla realizzazione e quelli “successivi” ad essa. Certo non sostiene che prima del *satori* il tempo e la natura-di-Buddha siano esistenti in un certo modo e dopo di esso cambino essenza. Come abbiamo ricordato, non esiste una stagione specifica per la natura-di-Buddha o per la scoperta della non-mente, ma ogni *Dharma* è collegato eternamente a tutti gli altri, ogni momento vive con e attraverso tutti gli altri senza trasformarsi in essi, ma diventandoli senza gradazione discreta e frammentata:

“Un seme di un frutto, anche se non visto, produce radici e gambi, e anche se non portati da qualche altra parte, fiorisce con uno spesso tronco e grandi rami. Tutto ciò non ha nulla a che vedere con qualcosa di interno o di esterno, e, ancora, è vero in tutti i tempi. Per questa ragione, anche se prendiamo [per buono] l'approccio di una persona ordinaria, le radici, gli steli, i rami e le foglie tutti vivono la stessa vita e tutti muoiono della stessa morte; sono ugualmente la stessa natura di Buddha di ogni esistenza. La natura di Buddha non è qualcosa che sarà realizzato in futuro, se e quando arriverà la giusta stagione, come nel caso del seme che cresce sino a diventare una pianta e porta frutti. La natura di Buddha non è una potenzialità da attualizzare in qualche tempo futuro, ma è un'attualità nel presente e del presente.”²⁹⁹

Metafisiche temporali puramente teoretiche non interessano a Dōgen, come nessun tipo di speculazione priva di approcci pratici all'esperienza e al cambiamento della realtà quotidiana: la Via è attraversata ed messa in moto con esercizi creativi di rielaborazione costanti e continui, come le miriadi di eventi che attraversano la primavera e la rendono quella che è.³⁰⁰ La perpetuazione della Via (*dōkan*) è la realizzazione delle potenzialità insite nella vacuità ed è un esercizio perenne, “un'attualità nel presente e del presente”: per questo il tempo di Dōgen non è cronologico, ma aionico poiché la sua completezza non arriva alla fine di un percorso ma è attualizzata ogni giorno, a differenza di una concezione lineare ed escatologica. In una tale prospettiva, come ad esempio quella cristiana, la vita autentica è realizzata allo sparire di quella fenomenica e la verità si scopre nella contemplazione finale del suo fondamento, che è il Dio monoteista delle religioni abramitiche,

²⁹⁸ *Ivi*, p. 203.

²⁹⁹ *Ivi*, cit., p. 201.

³⁰⁰ *Ivi*, cit., pp. 204-205. “Il motivo più profondo nella metafisica del tempo in Dōgen era un interesse pratico, non teoretico, che consisteva nell'attività filosofica, che per Dōgen non era altro che la pratica della Via (*bendō*). Così, non siamo né schiavi del tempo, né dobbiamo “ammazzare il tempo”; usiamo invece il tempo in modo libero e creativo. [...] 'adesso realizzato consiste non in un'assenza statica di tempo che ci consente di accettare la realtà data così com'è, ma piuttosto in un'attività dinamica che ci coinvolge intimamente nel tempo, e quindi trasforma le nostre azioni, discorsi e pensiero. La realizzazione dell'attività (*gyōji-genjō*) segnala questo elemento di trasformazione. Ma questo elemento è a sua volta inseparabilmente collegato alla perpetuazione della Via (*dōkan*), paragonabile alla rotazione in avanti della ruota del *Dharma*.”

che è tutto fuorché vacuo e onnicomprensivo. La Via, viceversa, e la vita autentica nella prospettiva di Dōgen sono e divengono in modo eguale nel presente illimitato delle posizioni del *Dharma*, nell'esercizio totale (*gūjin*) di ogni momento sia esso di vita o di morte, di nascita o decadenza. La natura dell'impermanenza e della vacuità è tale per cui esse non possono diminuire con la crescita e aumentare con l'invecchiamento, ma sono presenti senza ostruzione nel corso di tutta l'esistenza, dal principio alla fine, nella vita come nell'estinzione:

“Nell'esercizio della vita non siete ostruiti dalla vita; nell'esercizio della morte non siete ostruiti dalla morte. Non dovrete aggrapparvi alla vita senza scopo, o essere irragionevolmente spaventati dalla morte, [Il corpo dei cinque *skanda*] è già il luogo della natura di Buddha, e sia la perturbazione [da parte della vita] sia l'abominio [della morte] sono non buddhisti. Quando comprendete che [il corpo dei cinque *skanda*] è formato da diverse condizioni disponibili, siete capaci di esercitarlo senza ostruzioni. Questo è il Buddha supremo. La dimora di questo stesso Buddha supremo è la meravigliosa Terra Pura. La logica dell'esercitare (*shitoku suru*) nascita-e-morte è tale che, quando la vita è esercitata totalmente, nell'intero universo non c'è nient'altro che vita.”³⁰¹

Dōgen parla della funzione dinamica della natura-di-Buddha che mette in moto la ruota del *Dharma* e la spinge costantemente in una rotazione che non ha né inizio né fine, non ha zenit e nemmeno nadir. La costanza di tale rotazione però non significa essenzialità ontologica o stabilità cosmica – significa invece un movimento e un divenire così diversificato e capillare che assume le caratteristiche dell'essere senza però irrigidirsi in una staticità asfittica. La vita respira e la vita è nel suo divenire, come la montagna che cammina sulle acque.³⁰²

“Questa funzione dinamica (*kikan*) rende la vita e la morte ciò che esse sono. Proprio nel momento in cui questa funzione dinamica è realizzata, non è necessariamente grande, e non è necessariamente piccola; non è né infinita né finita; né lontana né vicina. La vita adesso è in questa funzione dinamica, e questa funzione dinamica è nella vita adesso. La vita non viene, la vita non va. La vita non è manifestazione, la vita non è formazione. Tuttavia la vita è la presenza della realizzazione totale, la morte è la presenza della realizzazione totale [...] Riflettete con calma su questo: Questa vita presente e tutte le cose ad essa coesistenti, condividono un destino comune, oppure no? Non esiste un solo momento, una sola mente, che non sia con la vita.”³⁰³

Un'altra potentissima metafora che Dōgen utilizza per illustrare questa completa interconnessione tra tempo, vita, *Dharma*, mente e natura-di-Buddha è quella della barca in navigazione sul mare. Ovunque la barca sia nel corso della sua navigazione, il nostro tempo è il suo e la nostra esistenza è la sua: senza barca non potremmo muoverci ma la barca stessa senza la nostra presenza sarebbe inerte e incapace. Allo stesso tempo il mare accompagna la barca in qualsiasi momento, la circonda e allo stesso tempo ne è modificato e agito, così come esso agisce su di lei, sostenendola nel suo

³⁰¹ *Ivi*, p. 212.

³⁰² Cfr. Nota 193.

³⁰³ *Ivi*, p. 213.

attraversamento. Al di fuori della barca non c'è tempo mentre stiamo navigando, e noi la rendiamo esattamente ciò che essa è, non potendocene separare pena la distruzione e la perdita di senso. Non si può navigare senza barca e non si può vivere al di fuori della vita, e senza vita non c'è mente come senza mente non c'è vita:

“La vita è, ad esempio, come navigare in barca. Anche se noi spieghiamo le vele, seguiamo una rotta, e spingiamo la barca con la pertica, la barca ci porta e noi non esistiamo separati dalla barca. Navigando in barca, rendiamo la barca ciò che essa è. Studiate assiduamente [questo esempio di] questo preciso momento. In quel tempo, non c'è altro che il mondo della barca. I paradisi, l'acqua, e la sponda – tutto diventa il tempo della barca; non sono la stessa cosa del tempo che non è la barca. Quindi, io rendo la vita quello che essa è; la vita mi rende quello che io sono. In barca, la propria mente e corpo, e il sé e il mondo, sono insieme la funzione dinamica della barca. L'intera terra e l'intero cielo vuoto sono in compagnia dell'esercizio vigoroso della barca. Tale è l'io che è vita, la vita che è io.”³⁰⁴

Rimane però ancora un problema irrisolto. Abbiamo iniziato parlando della vacuità fin dalle prime pagine ed esponendo le diverse posizioni dottrinali e visioni filosofiche abbiamo invece incontrato una grande quantità di posizioni che hanno trasformato questo vuoto in un regno espressivo ed attivo della natura-di-Buddha costantemente in divenire e in azione in ogni aspetto della vita umana e naturale. Qual'è la posizione e il ruolo della vacuità, del *kū*, all'interno di questa metafisica in movimento in cui mente, *Dharma*, esistenza-tempo e natura-di-Buddha si compenetrano, si avvolgono e si completano a vicenda?³⁰⁵ Abbiamo visto come Dōgen rifiutasse con grande energia l'idea di assimilare o intrappolare l'interezza della pratica Zen all'interno di un solo sistema concettuale, per quanto profondo o riverito esso potesse essere. L'operazione filosofica del buddhismo secondo Dōgen era composta da una quantità immensa di difficoltà, sentieri interrotti, antinomie, contraddizioni e paradossi che non andavano eliminati dalla vita del praticante, poiché ciò lo avrebbe lasciato in un limbo di falsa illuminazione e sicurezza;³⁰⁶ viceversa queste molteplici difficoltà del pensiero andavano esplorate in ogni loro intreccio e scontro. La metafora usata dal maestro è quella dei tralci intrecciati tra di loro (*kattō*). Per lui è impossibile tagliare l'intreccio, poiché non si fa che “recidere tralci intrecciati con tralci intrecciati”,³⁰⁷ che è molto simile all'idea controproducente di “catturare la mente con la mente”:

“Grosso modo, molti saggi si preoccupano comunemente dello studio di come recidere le radici dei tralci intrecciati, ma non realizzano che “recidere” (*saidan*) consiste nel recidere tralci intrecciati con tralci intrecciati. E neanche capiscono

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ Cfr. *DMR*, cit., p. 166. “La relazione dinamica tra natura di Buddha e ogni esistenza era espressa in un contesto leggermente differente, come segue: “Anche se non identici, non sono differenti; anche se differenti, non sono uno, anche se non sono uno, non sono molti”. Questo era il modo in cui Dōgen (e quindi il Buddhismo) esprimeva la non dualità degli esseri dell'essere stesso, in termini di “né identico né differente”, o “né uno né molti” (*fuitsu-fui o fusoku-furi*), o il principio della scuola Hua-yen della “reciproca identità e reciproca penetrazione” (*sōsoku-sōnyū*).”

³⁰⁶ Cfr. Nota 29.

³⁰⁷ *DMR*, cit., p. 131.

l'intrecciare i tralci intrecciati con tralci intrecciati, figurarsi l'ereditare il *Dharma* nei tralci intrecciati e per mezzo di essi. È difficile che essi sappiano che l'ereditare il *Dharma* risieda precisamente nei tralci intrecciati. Non c'è ancora nessuno che ne senta parlare, nessuno che lo capisca. Può esserci qualcuno che lo realizzi? Ogni tralcio intrecciato cresce per sua necessità interiore, senza nullificare gli altri: Dovreste inoltre investigare con attenzione che, a causa del potere di trascendere se stesso, un seme di tralcio cresce e diventa rami, foglie, e frutti che si intrecciano armoniosamente l'uno con l'altro, senza perdere le loro rispettive particolarità. Per questo motivo, il Buddha e i patriarchi si sono realizzati, e il *kōan* viene realizzato nella vita. [...] Questi tralci intrecciati e intrecciati costituivano la trama vivente dell'immagine mitopoietica di Dōgen di un'unità che progrediva infinitamente "oltre il midollo", senza un fine, anche se non senza una ragione (*dōri*). Questo era ciò che Dōgen chiamava la "ragione della pelle, carne, ossa e midollo che si intrecciano tra loro come tralci" (*hiniku-koto-suizui no kattō suru dōri*).³⁰⁸

La ragione della pelle, carne, ossa e midollo che si intrecciano come tralci è ricavata da una delle più antiche narrative Chan. Dōgen si riferisce all'ultimo dialogo tra Bodhidharma e i suoi quattro discepoli, Tao-fu, Tsung-chih, Tao-yü, e Huik'o che avrebbero ricevuto rispettivamente la pelle, la carne, le ossa e il midollo del suo insegnamento. L'esegesi tradizionale interpretava questa divisione "anatomica" come il riconoscimento del fatto che Huik'o avesse la comprensione più profonda dell'insegnamento del maestro. Dōgen non è d'accordo con questa interpretazione, poiché come le diverse posizioni e sforzi filosofici costruiscono una calotta di tralci ed intrecci, allo stesso modo le comprensioni differenti di tali sforzi non hanno una gerarchia verticale di esattezza o ignoranza. I discepoli hanno tutti compreso una parte essenziale del corpo del maestro – pelle, carne, ossa e midollo sono intrecciate tra loro esattamente come i diversi rami e foglie dei tralci di edera. Togliere la pelle denuderebbe la carne, e la carne senza ossa crollerebbe. Le ossa prive di carne sarebbero uno scheletro, e senza midollo sarebbero vuote. Ma il midollo, per quanto profondo sia all'interno del corpo e della comprensione dell'insegnamento, non può darsi senza gli altri:

"In relazione alla sua discussione a proposito dei tralci intrecciati, Dōgen si riferiva all'ultima conversazione di Bodhidharma con i suoi quattro discepoli, Tao-fu, Tsung-chih, Tao-yü, e Huik'o, che si diceva avessero conseguito, per riconoscimento stesso di Bodhidharma, il suo "pelle, carne, ossa e midollo" (*hi-niku-kotsu-zui*), rispettivamente [...] Dovreste comprendere che le parole dei patriarchi "pelle, carne, ossa e midollo" non riguardano la superficialità o profondità [della comprensione dei discepoli]. [...] nonostante le differenti interpretazioni e risposte dei discepoli come "pelle, carne, ossa e midollo", era pur vero che ciascuno di loro, a suo modo, aveva afferrato l'intero essere del maestro. Da ciò: "Pelle, carne, ossa e midollo partecipano in ugual misura del corpo-mente del primo patriarca. Il midollo non è più profondo, e la pelle non è la più superficiale."³⁰⁹

La vacuità funge da connettivo tra tutti questi elementi, eliminando le ostruzioni piazzate ad arte dalla mente ancora divisiva e ossessionata dal fenomenico, sia esso visto come realtà ultima, che come illusione dannosa. Dimorare nella e con la vacuità, pur mantenendo chiare e distinte le diverse

³⁰⁸ *Ibidem.*

³⁰⁹ *Ivi*, pp. 128-129.

implicazioni teoriche che abbiamo fino ad ora incontrato ed illustrato, significa fare un discorso su un sogno dentro ad un sogno (*muchū-setsumu*) e tale era l'esistenza all'interno della vacuità: incontaminata, libera, naturale e soprattutto illusoria.³¹⁰

“Infine, tutti i fenomeni dipendono per le loro identità ad un'imputazione concettuale. Il dollaro è solo un dollaro invece che un segnalibro, poiché il Tesoro degli Stati Uniti li designa in questo modo Esistere, secondo la metafisica Buddista, semplicemente significa esistere in modo dipendente proprio in questo senso e quindi essere esistente in modo meramente convenzionale. Esistere dipendentemente è, in modo molto importante, essere privi di essenza. Per un *Madhyamaka* come Nāgārjuna, questa vacuità di essenza è la modalità finale di ogni fenomeno, la sua verità ultima. Poiché avere un'essenza è esistere indipendentemente, avere un'identità ed esistere non in virtù di relazioni estrinseche, ma semplicemente in virtù di proprietà intrinseche. Come la verità convenzionale sui fenomeni è fatta dalla loro interdipendenza, la loro suprema verità è la vacuità. Queste sono le due verità che Nāgārjuna adombra nel suo intero *corpus*. Ne segue immediatamente che la vacuità di ogni fenomeno che Nāgārjuna difende non è la non esistenza: essere privi di essenza non è essere privi di esistenza. Invece, esistere vuol dire essere vuoti. Ne segue anche che la vacuità non è una verità più profonda nascosta dietro ad un velo di illusione. La vacuità di ogni fenomeno dipende dall'esistenza di tale fenomeno, e su quella dipendenza, che è ciò in cui consiste l'inessenzialità. La vacuità è a sua volta dipendente, e quindi vuota. Questa dottrina della vacuità della vacuità, e dell'identità di interdipendenza, o verità convenzionale, e vacuità, o verità suprema. È il risultato filosofico più profondo di Nāgārjuna. Le due verità sono diverse l'una dall'altra nel senso che la suprema è l'oggetto della conoscenza illuminata ed è liberante, mentre la convenzionale è appresa dalle persona ordinarie attraverso processi cognitivi mondani. Nonostante ciò, essi sono in un senso profondo identiche. Essere privi di essenza significa solo esistere in modo convenzionale. Le condizioni dell'esistenza convenzionale sono interdipendenza ed impermanenza, che, come ritiene Nāgārjuna, comprende l'inessenzialità. Questa comprensione delle due verità è, a sua volta, profondamente connessa alla dottrina di Nāgārjuna della vacuità della vacuità. Questa dottrina gli permette di difendere la sua interpretazione del vuoto di ogni fenomeno dall'accusa di nichilismo – di negare che qualsiasi cosa esista – spesso rivolta, sia nell'India antica che in moderni commenti occidentali, contro il *Madhyamaka*. Potrebbe apparire che la distinzione tra realtà suprema e convenzionale è equivalente alla distinzione tra apparenza e realtà, e che Nāgārjuna ritenga che la verità convenzionale sia solo illusione, in virtù della sua vacuità, mentre la verità ultima – la vacuità – è ciò che è reale. Ma Nāgārjuna discute che la vacuità è anch'essa vuota, che è inessenziale, ed esiste solo convenzionalmente. La verità convenzionale è quindi non meno reale della suprema, la verità suprema non è più vera di quella convenzionale.”³¹¹

L'esistenza del sogno dentro al sogno è già illuminazione, dato che questa visione di sogno è precedente a tutti i sogni ordinari del sonno e del delirio. È il fondamento dell'esistenza e della

³¹⁰ T. Soho, *The Unfettered Mind*, cit., pp. 55-56. “When we see things in the middle of a dream, although we do not see and hear them with the eyes and ears given to us at birth, we distinctly meet people, say things, hear things, see colors, and even have sexual relations. We wrestle with the things that concern us daily, and, just as we think we are going to resolve our desires, wake up. It is upon awakening that we realize it was a dream. In the dream itself we never think, “This is a dream” or “This is not real.” During a dream, this body is still alive and bound and cannot go to the places it would like. But with the strength of its own thoughts, it is able to see those places by drawing them to itself. When one truly dies and leaves his own body, he goes where he wants to go like a cat released from a string. Although one's thoughts are the same as the thoughts in a dream, it is now as though he can go freely wherever he likes.”

³¹¹ W. Ederglass, J.L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., pp.26-27.

vacuità: non è possibile per Dōgen riferirsi all'illuminazione come qualcosa o un qualche dove diverso rispetto alla vita quotidiana e alla pratica costante – altrimenti, il desiderio del *nirvana* e del *samadhi* diverrebbe esso stesso un elemento del dolore e della drammatica residenza dell'umanità nell'impermanenza, per sempre bloccata da attraversare la sponda e giungere alla luce “reale” della realizzazione.³¹² La vacuità e le forme interminabili dell'ente coincidono perfettamente, la prima le partorisce e le seconde si muovono in essa: la forma non differisce dal vuoto e il vuoto è identico alla forma, o meglio, sono la stessa cosa. Così come la mente illuminata è la non-mente, la natura-di-Buddha è coestensiva all'universo e i tre mondi si riuniscono nella sola mente. Un testo del maestro coreano Pojo Chinul (1158-1210, il *Susim kyo* ʼl (“i segreti sul coltivare la mente”) parla di questa riunificazione del mondo, della natura-di-Buddha e della mente purificata in termini altamente poetici, nominandolo come “La Cosa eternamente numinosa” che è il gioiello perfetto della realizzazione che comprende in sé i diversi elementi del cosmo e della comprensione mentale di esso in una consapevolezza costante, anch'essa definita numinosa:

“Il triplice mondo brucia nella contaminazione come fosse una casa i fiamme. Come potete sopportare di indugiare qui e soffrire a lungo in modo compiacente? Se volete evitare di vagare nel *samsara* non vi è modo migliore che cercare la Buddhità. Se volete divenire Buddha, comprendete che Buddha è la mente. Come potete cercare la mente lontano? Non è fuori dal corpo. Il corpo fisico è un fantasma, soggetto a nascita e morte; la mente autentica è come lo spazio, poiché non finisce né cambia. Per questo è detto, “queste cento ossa si sgretoleranno e torneranno al fuoco e al vento. Ma Una Cosa è eternamente numinosa e copre cielo e terra.” [...] Dato che tutti i *dharma* sono come sogni o fantasmi, i pensieri illusi sono originariamente calmi e le sfere dei sensi sono in origine vuote. Ai punti in cui i *dharma* sono vacui, la consapevolezza numinosa non è oscurata. Questo significa, questa mente di vuota e calma, numinosa consapevolezza è il vostro volto originario.

³¹² Cfr. A. Watts, *La via dello Zen*, cit., pp. 64-65. “Ma l'equazione “*Nirvana* è *Samsara*” è vera anche in un altro senso, ossia: quanto ci appare come *samsara* è in realtà *nirvana*, e quello che appare come il mondo della forma (*rupa*) è in realtà il vuoto (*sunya*). Di qui la famosa massima: La forma non differisce dal vuoto; il vuoto non differisce dalla forma. Forma è precisamente vuoto; vuoto è precisamente forma.” Cfr. *Atiyoga. The Eighteen Tantras*, tr di C. Wilkinson, Christopher Wilkinson, Portland 2018, pp. 303-313 “The Dharma of noble people Does not exist anywhere else But the river of our own minds [...] these things have their own samadhi. This river of the mind Does not have even the slightest position, So it does not depend on any One. Because I have no position on these things The infinite fields are my own body. As for my body, It brilliantly appears to be An infinite field, And the body of a human [...] A nonentity does not arise out of a nonentity. There is no cause and effect. We crave for real things And our own mind are the teachers of cause and result. There appear to be causes and conditions, but these do not exist, So there is no birth or ending. There is no birth or death, So there is no self or other. There is no death or transfer, So there is no permanence or cessation. [...] The totality of everything Is present in a balance. We do not move away from the state of thusness. The great path of Purity Is that the mind itself is a vajra. [...] This gives birth to all things, Without our visualizing anything at all. In the way of the heart-essence of total clear-light, We open our limbs. The thusness that has been present from the beginning Is the complete purity of self-awareness. The sky is the mother of the primordial itself. It stays that way without changing, So it is called ‘the mind’ [...] The primordially present essence that no one has contrived And is presented in this way, Is great enlightenment. The perfection of everyone who is here Is the heart-essence of the natural Dharma, And is its view, practice and perfection. [...] The Buddha travels, And so he penetrates all of the pathways Of those who are searching. This is primordial Buddhahood. [...] We brilliantly reject praying. Even the meditation on the three liberations, Is the work of Mara. Form itself is emptiness. We give up the three paths of *samsara* And meditate on the path of *Nirvana*. This is not peaceful by its nature. The natural rejection of a search Does not abide anywhere. We dwell in the land of all the noble ones And our path is as those who have gone before. It is nowhere else”

È anche il sigillo del *dharma* trasmesso senza fallo da tutti i Buddha dei tre tempi, le successive generazioni dei patriarchi e i saggi consiglieri di questo mondo. Se vi svegliate a questa mente, allora ciò è definito come non seguire i gradini della scala: salite direttamente allo stadio della Buddhità, e ogni passo trascende il triplice mondo. Tornando alla vostra dimora, i vostri dubbi verranno istantaneamente risolti e diventerete il maestro di uomini e dei. Dotati di compassione e sapienza e completi nel duplice beneficio, sarete degni di ricevere i doni di uomini e dei. Giorno dopo giorno potrete spendere diecimila lingotti d'oro senza indebitarvi. Se potete farlo, sarete davvero grandi uomini che hanno realmente completato i compiti di questa vita.

Domanda: nel nostro caso, cos'è questa mente di vuota e calma, numinosa consapevolezza?

Chinul: Ciò che mi ha appena fatto questa domanda è precisamente la vostra mente di vuota e calma, numinosa consapevolezza. Perché non rintracciare questa luminosità invece che cercarla al di fuori? Per il tuo bene indicherò la tua mente originaria così che tu possa ad essa risvegliarti. Sgombra la mente e ascolta le mie parole. [...] Dovreste sapere che ciò che è capace di vedere, udire, muoversi e agire è la vostra mente originaria; non è il vostro corpo fisico. Inoltre i quattro elementi che compongono il corpo carnale sono per natura vuoti; essi sono come immagini in uno specchio o il riflesso della luna nell'acqua. Come possono essere chiari e costantemente consapevoli, sempre limpidi e mai oscurati – e dopo la loro attivazione, essere in grado di operare sublimi funzioni numerosi come le sabbie del Gange? Per questa ragione viene detto “attingere l'acqua e portare la legna per il fuoco sono poteri spirituali e funzioni sublimi”

Vi sono molti punti in cui entrare nel noumeno. Indicherò un approccio che vi permetterà di tornare alla sorgente.

Chinul: Senti i suoni del gracchiare del corvo e il richiamo della gazza?

Studente: Sì.

Chinul: Rintracciali e ascolta la tua natura udente. Senti qualche suono?

Studente: In quel luogo, suono e discriminazioni non si danno.

Chinul: Meraviglioso! Meraviglioso” Questo è il metodo di Avalokitesvara per entrare nel noumeno. Lascia che ti chieda di nuovo. Dici che suono e discriminazioni non si ottengono in quel luogo. Ma dato che non si ottengono, la natura dell'udire non è solo vuoto spazio in tal tempo?

Studente: Originalmente non è vuota. Sempre luminosa e mai oscurata.

Chinul: Cos'è quest'essenza che non è vuota?

Studente: Dato che non ha forma precedente, le parole non possono descriverla.

Questa è la forza vitale di tutti i Buddha e i patriarchi – non abbiate altri dubbi su questo. Dato che non ha forma precedente, come può essere grande o piccola? Dato che non è grande o piccola, come può avere limitazioni? Non avendo limitazioni, non ha un dentro o un fuori. Senza dentro o fuori, non vi è lontano o vicino. Privo di lontano o vicino, non vi è qui o là. Non essendo qui o là, non c'è venire od andare. Dato che non si dà venire o andare, non vi è nascita e morte. Senza nascita e morte, non c'è passato o presente. Scevro di passato e presente, non vi è illusione e neanche risveglio. Manchevole di illusione e risveglio, non vi è uomo ordinario né santo. Non essendoci uomini ordinari o santi, non si trova purità o impurità. Non dandosi purità o impurità, non c'è giusto o sbagliato.

Dato che non vi è giusto o sbagliato, nomi e parole non si applicano ad esso. Dato che nessuno di questi concetti si applica, ogni base e oggetti di senso, tutti i pensieri illusi, anche le forme e le figure e i nomi e le parole sono inapplicabili. Quindi come può essere altro che originalmente vuota e calma e originalmente nulla?

Nonostante ciò, a quel punto in cui tutti i *dharma* sono vuoti, la consapevolezza numinosa non è oscurata. Non è lo stesso dell'insenzienza, poiché la sua natura è spiritualmente abile. Questa è la vostra essenza di mente pura di vuote e calma, numinosa consapevolezza. Questa pura, vuota e calma mente è quella mente di incredibile purezza e brillantezza di tutti i Buddha dei tre tempi; è la natura illuminata che è la sorgente originale degli esseri senzienti. Chi si risveglia ad

essa e rimane in guardia su questo risveglio dimorerà nell'unitario, nel "tale" e nella liberazione immobile. Chi è illuso e le volta le spalle, passa attraverso i sei destini, vagando nel *samsara* per grandi numeri di *kalpa*. Come è stato detto, "chi è confuso sulla mente unica e passa attraverso i sei destini, va e agisce. Ma chi si risveglia al *Dharmadhātu* e ritorna alla sola mente, arriva ed è immobile". Anche se vi è distinzione tra illusione e risveglio, nella loro sorgente fondamentale sono uno. Come viene detto, "La parola 'dharma' significa la mente dell'essere senziente." Ma come non vi è più di questo vuoto e questa mente calma nel santo, né ve ne è di meno nell'uomo ordinario, si dice anche, "Nella sapienza del santo non è più luminosa; nascosta nella mente dell'uomo ordinario non è più oscura." Dato che non ve ne è di più nel santo né meno nell'uomo e ordinario come sono diversi i Buddha e i patriarchi da altri uomini? La sola cosa che li rende diversi è che essi possono proteggere la mente e i pensieri – nulla di più."³¹³

Questa visione della vacuità – onnipervadente nella dimensione individuale, come in quella dei *Dharma* e della molteplicità – deve molto alla dottrina di Nāgārjuna il maestro indiano già citato e molto ammirato da Dōgen che fece del concetto di *Sunyata* la profonda essenzialità dell'esistenza tutta e della dottrina buddhista. In essa vacuità non c'è un essere stabile né un divenire disordinato, un cessare o un nascere, un andare o un venire: solo il vuoto puro e illimitato del mondo così come esso è, delle cose così come sono:³¹⁴

"Dato che la ruota del *Dharma* ha miriadi di direzioni e miriadi di aspetti, i grandi oceani, il Monte Sumeru, le nazioni e le terre, e i Buddha sono realizzati; questo è un discorso su un sogno dentro un sogno (*muchū-setsumu*) precedente a tutti i sogni [ordinari]. Ogni vivida particolarità dell'intero universo (*henkai no miro*) è un sogno; questo sogno non è altro che tutte le cose che sono chiare e distinte... quando noi studiamo le cose – radici e gemme, foglie e rami, fiori e frutti, luci e colori – vediamo che tutto ciò è un grande sogno. Non confondete mai ciò con uno stato di sogno della mente. [...] Anche se essi dicono che le illusioni sono moltiplicate in mezzo alle illusioni, dovrete di certo investigare il sentiero della liberazione (*tsūshō no ro*) nel quale percepite le illusioni che superano le illusioni (*madoi no ue no madoi*)."³¹⁵

Realizzare la vacuità non significa recidere i tralci e tanto meno eliminare completamente le illusioni: esse sono costitutive dell'esistenza umana esattamente come l'impermanenza dei costrutti che rendono il nostro corpo ciò che è e come l'eterno *Dharma* della natura buddhica del mondo. Significa realizzare e percepire l'illusione che supera tutte le altre: l'illusione del *satori*. Nella veglia della pratica, come nella percezione delle immagini e nel sogno non vi è differenza nella vacuità perfetta: anche i sogni sono mezzi utili per raggiungere l'illusione che ci rende consapevole di tutte le altre illusioni – la liberazione stessa è il perfetto discorso di un sogno dentro ad un sogno e le

³¹³ W. Ederglass, J.L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., pp. 351-355.

³¹⁴ J. Westerhoff, *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford University, Oxford, 2018, p. 238. "Therefore, Śāriputra, in emptiness there is no matter, no feeling, no notion, no formations, no consciousness; no eye, no ear, no nose, no tongue, no body, no mind, no form, no sound, no smell, no flavour, nothing to be touched, no *dharmas*; there is no eye-sphere up to no mind-sphere, no sphere of *dharmas*, no sphere of mental consciousness, no knowledge, no ignorance, no destruction, up to no destruction of old age and death no suffering, no arising, no cessation, no path, no cognition, no attainment, and no non-attainment either."

³¹⁵ *DMR*, cit., pp. 220-221

immagini, i miti, i racconti miracolosi, le abilità sovranaturali, le visioni, le attività e le espressioni giocano e si muovono liberamente nella vacuità:

"Il filosofo Zen contemporaneo Ueda Shizuteru scrive di questo duplice svuotarsi della vacuità, o assoluta auto negazione del nulla, come segue: Ora l'assoluto nulla, il nulla che dissolve il pensiero sulla sostanza, non va usato come nulla. Non deve essere inteso come sostanza, o anche come il nihili di un "senza sostanza" L'importante è la dinamica de-sostanzializzante del nulla, il nulla del nulla. Posto in termini filosofici, si riferisce alla negazione della negazione, che include un puro movimento in due direzioni: (1) la negazione della negazione nel senso di un ulteriore negare della negazione che non ritorna all'affermazione ma si apre in un'infinita e aperta nullità; e (2) la negazione della negazione nel senso di un ritorno dell'affermazione senza alcuna traccia di mediazione. Il nulla assoluto, che prima di tutto funziona come negazione radicale, è mantenuto come questa dinamica coincidenza di negazione infinita e affermazione lineare. Ueda avverte che non dobbiamo confondere la prima direzione con una teologia negativa che vorrebbe impiegare la via del nulla in ordine di avvicinarsi all'ineffabile "essere" di un Dio totalmente trascendente. "Vacuità" o "nulla" non sono un dito teologico che punta a una luna ultraterrena. Inoltre, la seconda direzione è definita in modo da distinguere l'orientamento mondano dello Zen da un misticismo che lascerebbe il mondo quotidiano della pluralità dietro ad una unio mystica con un divino trascendente. La vacuità costantemente si svuota nella forma; la nullità assoluta incessantemente si delimita negli esseri relativi. Mentre Ueda distingue lo Zen dalla teologia e dal misticismo negativo, altri pensatori della scuola di Kyoto hanno tracciato paralleli tra la seconda direzione dell'auto-negazione del nulla assoluto (o lo svuotarsi della vacuità) e un'interpretazione radicale – o una radicalizzazione – della nozione cristiana di *Kenosis* come "L'auto-svuotarsi" di Dio nel mondo. Il seguente *mondō* dal Libro dell'Equanimità (Cin. *Congronglu* ; Gp. *Shōyōroku*) può essere compreso come trasmettente entrambi i sensi o direzioni dello svuotarsi della vacuità. Yanyang (Gp. *Gonyō*) chiese a Zhaozhou (Gp. *Jōshū*): Cosa succede quando qualcuno arriva senza portare nulla? Zhaozhou rispose: gettala via! E il monaco allora chiese: dato che non c'è nulla da portare, cosa dovrei gettare via? Zhaozhou gli disse: in quel caso prendila e va! Chang commenta "gettarla a terra" vuol dire "lascia andare la tua cosiddetta vacuità" Altrove Wumen ribadisce il concetto: "Anche se la vasta vacuità non è in accordo col mio insegnamento principale. Perché non gettare via completamente anche la vacuità?" la frase di Zhaozhou "in quel caso, prendila e va!" è generalmente compresa come un rimprovero ironico a Yanyang che indica il suo attaccamento contraddittorio alla vacuità; egli è catturato dal suo senso di liberazione. Pure Chang suggerisce che ciò può essere compreso come implicante il fatto che "liberandosi dall'attaccamento alla morta vacuità, si può partecipare ad ogni attività della vita senza perdere la visione di *sūnyatā*. Solo a mani vuote, dopo tutto, è possibile raccogliere qualcosa. Nishitani scrive che la "negatività assoluta" della vacuità non include un annichilimento nichilistico degli esseri, ma è invece la "forza" o il "luogo" che le lascia essere nella loro inter-relazione. È ultimamente una forza non solo di nullificazione (Gp. *Muka*) ma di "beatificazione" (Gp. *Uka*). I filosofi Zen della scuola di Kyoto hanno compreso l'auto-svuotarsi della vacuità nei termini di ciò che potremmo chiamare una kenologia topologica o anche un panenteismo kenotico. Altri filosofi dello Zen preferiscono restringere la loro comprensione dello svuotarsi della vacuità ad una decostruzione di ogni visione ipostatizzante come un'entità o uno stato di essere auto-sufficiente. Come pone Candrakīrti, l'insegnamento della vacuità della vacuità è "lo scopo di controvertere ogni comprensione della vacuità come un [riferimento ontologico] all'essere. Candrakīrti sta riecheggiando il suo predecessore *Madhyamaka* Nāgārjuna, per cui la "vacuità della vacuità" significa che non dovremmo reificare la vacuità, trasformando i mezzi della nostra liberazione dagli oggetti concettualizzati dell'attaccamento in un altro oggetto concettualizzato di attaccamento. Da una parte, se fraintendessimo la vacuità come una realtà suprema oltre il logorio di questo mondo di cambiamento e

pluralità, Nāgārjuna direbbe che cadremmo di nuovo nell'estremo dell'eternalismo. Dall'altra parte, se fraintendessimo invece la vacuità come mera non-esistenza o vuoto nichilistico, cadremo nell'estremo opposto dell'annichilazionismo. Invece la "via di mezzo" di Nāgārjuna comprende la vacuità nel senso che, come la negazione del proprio essere, non ha in sé alcun essere proprio. E così Nāgārjuna scrive, “la Vacuità è proclamata dai vittoriosi (i Buddha) come la refutazione di tutte le opinioni; ma coloro che ritengono la 'vacuità' come un'opinione sono chiamati incurabili. In altre parole, l'insegnamento della vacuità non esiste di per sé, ma si origina in relazione – i.e., come una negazione di – la falsa idea dell'essere proprio – Una volta che abbiamo visto la falsità dell'idea dell'essere proprio, dovremmo anche abbandonare l'idea di vacuità, come una spina che viene usata per rimuoverne un'altra.”³¹⁶

Questa vacuità che rimuove sé stessa e si svuota di sé stessa riversandosi nelle forme, come una spina che ne rimuove un'altra, comprende sia la veglia che il sonno, la visione chiara ed il sogno, che nel vuoto sono unificate nel *Dharma* della natura-di-Buddha come realtà ultime. Nell'illusione vi è il desiderio, la pratica e il *satori* e nella realizzazione vi sono desiderio, pratica e *satori* che non terminano mai, nemmeno una volta raggiunta l'illusione suprema che include e toglie tutte le altre, in una vacuità che è apertura e beatificazione costante:

“Visto che il meraviglioso *Dharma* dei Buddha è comunicato solo tra un Buddha e un Buddha (*yuibutsu-jobutsu*), tutti i fenomeni nello stato di sogno, come pure nello stato di veglia sono allo stesso modo realtà ultime. Nello stato di veglia ci sono il desiderio dell'illuminazione, la pratica, l'illuminazione, e il nirvāna; nello stato di sogno ci sono il desiderio dell'illuminazione, la pratica, l'illuminazione, e il nirvāna. Sogno e realtà – ognuno è realtà ultima. Né grandezza né piccolezza, né superiorità né inferiorità rimangono... Sia la vita del sogno che la vita della realtà sono originariamente una cosa sola come realtà ultima. Il *Buddhadharma*, anche nelle figure retoriche, è realtà ultima. [...] Nonostante sia vero che gli sforzi di Buddha per liberare [gli esseri senzienti] continuino incessantemente nella vita della veglia, la verità della realizzazione dei Buddha e dei patriarchi consiste immancabilmente in ciò che un sogno fa dentro un sogno (*musa-muchū*).”³¹⁷

Ciò che Dōgen mostra con questa straordinaria metafisica del sogno e dell'illusione è che il suo scopo non è eliminarla a favore di una non meglio precisata realtà – d'altronde dove potrebbe essere un piano ontologico reale, distanziato dalla vacuità, se essa stessa abbraccia ogni espressione attiva dell'universo? - quanto piuttosto dimostrare che l'illusione è la realizzazione, l'illusione appartiene in modo immanente alla nostra realtà quotidiana, è la totalità dell'esperienza della pratica monacale e della vita dei laici. È l'osservare lo scorrere dell'acqua ed assistere alle stagioni con le loro miriadi di fenomeni. È praticare e predicare la Via ogni giorno con eguale impegno ed è lasciar cadere mente-corpo nello *zazen*. Tutti questi fenomeni sono chiamati da Dōgen col nome altamente evocativo di *Kūge* “fiori del cielo” o “fiori della vacuità”, che scientificamente sono le miodesopsie, i fenomeni entoptici dovuti a un'imperfetta trasparenza dell'occhio umano. Insomma, sono in breve

³¹⁶ S.V. Edelmann (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, cit. pp. 205-207.

³¹⁷ *Ivi*, pp. 121-122

gli “spettri” che appaiono nella visione periferica e che non riescono mai ad essere osservati direttamente. Zhiyi, per illustrare questa inafferrabile realtà, parla del “reame inconcepibile” contenuto nel singolo istante di attività mentale e costruisce il regno dell’intera esperienza, in cui non vi è né unicità né totalità, ma la contemplazione del mondo che segue le possibilità dell’impermanenza provvisoria, della vacuità ultima e della visione di mezzo. Nessuna di queste è definitiva, nessuna di queste è totalmente indipendente né può essere osservata direttamente, ma tutte costituiscono, assieme ai loro diversi punti di vista, la spettralità dell’esperienza quotidiana, che per Dōgen è composta appunto dai fiori della vacuità. Appunto questi fiori non sono la realtà assoluta, ma fanno parte del costante mutare della realtà inafferrabile e onirica, ma non per questo intesa in modo negativo o falsato:

“Se proviamo ad appropriarcene nel modo più opportuno, dovremmo dire che l’ignoranza riguardo la natura-di-Buddha crea tutte le cose; analogamente tutte le cose sognate accadono per via del *dharma* del sonno che segue l’attività mentale. Dato che l’attività mentale e le condizioni si conformano l’una all’altra, i trenta mondi, le tremila nature e segni sorgono dall’attività mentale. Anche se la natura del *dharma* singolo appare minima, pure non è il nulla; anche se l’ignoranza diversificata appare molteplice, pure non c’è nulla. Poiché, puntare al singolo si trasforma nella diversità; puntare alla diversità si trasforma nel singolo; comunque, tale diversità non è reale; puntare alla diversità ritorna al singolo; comunque questo singolo non è piccolo. Per questa ragione, l’attività mentale è chiamata il “reame inconcepibile.” Se realizziamo che un solo istante di attività mentale si diversifica nell’attività mentale di ogni tipo, ogni attività mentale è solo un singolo istante di attività mentale, non vi è né uno né il tutto, se realizziamo che un essere senziente si diversifica in tutti, tutti gli esseri sono un unico, non vi è né l’uno né il tutto, [...] capiamo che tutto considerato in tal modo è “Il reame inconcepibile.” Sul livello del convenzionale, tutti i *dharma*, aggregati, tutti gli elementi e le entrate accadono tutte per via della conformità tra la natura del *dharma* e l’ignoranza. Al livello dell’ultima realtà, tutti gli elementi e le entrate sono solo il singolo reame del *dharma*. Seguendo la realtà primaria della via di mezzo non vi è né l’uno né il tutto. Tutti i *dharma* contemplati in questo modo altro non sono che “L’inconcepibile triplice verità.” Un *dharma* diversificato in tutti i *dharma* si riferisce ai “*dharma* basati sul co-sorgere condizionato” che sono gli enti provvisoriamente designati come cose; ciò corrisponde alla contemplazione del provvisorio. “Tutti i *dharma* visti come un singolo *dharma*” si riferisce alla frase “dico che questo è vacuità” che corrisponde alla contemplazione della vacuità. Né uno né tutti si riferisce alla contemplazione della via di mezzo. Se un tipo di vacuità si conforma a tutti i tipi di vacuità, e se non vi è alcun provvisorio e nessun medio che non sia vacuità questa è allora la contemplazione della completa vacuità. Se un tipo di provvisorio si conforma a tutti i provvisori, e se non vi è vacuità né mezzo che non sia provvisorio, allora è la contemplazione del provvisorio completo.”³¹⁸

Come Zhiyi mostrava la compresenza di diversi punti di vista ineliminabili nell’esperienza, Dōgen non credeva che tali fuori del cielo potessero essere distrutti semplicemente curando una percepita debolezza dello sguardo umano, anzi: essi erano intrinseci alla vista stessa e se la vista è debole o deficiente in modo costitutivo, allora deboli sono anche i *Dharma* della liberazione e dell’ignoranza, e quindi ogni singola cosa esistente partecipa della spettralità di questi fantasmi

³¹⁸ W. Edelglass, J.L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., pp. 345-346.

dell'occhio. Ciò che dobbiamo comprendere è che ogni cosa che ci appare, anche nel momento della più alta lucidità e concentrazione non è altro che un fiore della vacuità:

“Se non raggiungete il livello dei Patriarchi, non capirete che quando un fiore sboccia arriva la primavera e che essa copre il mondo intero. Quando il fiore sboccia, non sboccia un solo petalo ma il fiore intero; e quando un fiore sboccia, innumerevoli fiori sbocciano simultaneamente. Comprendendo questo principio, potrete capire com'è che viene l'autunno. In ogni caso, dobbiamo non solo chiarire il significato di primavera e autunno e dei loro fiori e frutti, ma dobbiamo anche studiare i nostri propri fiori e frutti. Fiori e frutti hanno un loro proprio unico momento di tempo e, viceversa, ogni momento di tempo ha i suoi propri frutti e fiori. Ogni tipo d'erba ha un suo proprio fiore, ogni albero ha i suoi particolari fiori e frutti. Se consideriamo gli esseri umani come alberi, ogni albero ha il suo fiore particolare. Tutto ciò è *kūge*. Osservando questo fiore attraverso la vostra percezione, poiché la vostra percezione riguarda solo la forma esteriore e non l'essenza della vacuità del fiore, non potrete mai percepirne il vero colore. Questa è una visione molto limitata. [...] Una volta visto il vero significato di *kūge*, il fiore nel cielo scompare. I seguaci dell'*Hīnayāna* pensano che quando il fiore scompare non esista più nulla nel cielo. Che cosa esiste se *kūge* non può essere visto? Essi pensano che *kūge* dovrebbe essere abbandonato; non riescono a comprenderne il profondo significato. Così come i Buddha piantano tra la gente il seme della Via del Buddha, e poi il risveglio unito alla prassi lo porta a fruttificare, così *kūge* pianta il seme della vacuità universale. Tuttavia, la maggior parte degli studenti pensa che dove vi è spazio vi è solo cielo e considera *kūge* come una nuvola vagante nel cielo limpido, spinta ad est e ad ovest, su e giù dal vento. Essi non capiscono che i quattro elementi, la terra, le montagne e i fiumi e, di fatto tutto nel mondo, è *kūge*. Sfortunatamente, la più parte degli studenti non sa guardare dietro il mondo fenomenico. Dal loro punto di vista *kūge* esiste a causa di un difetto nella vista, e non comprendono che invece è l'opposto. Nel vero *Dharma* “Uno che ha un difetto alla vista” è una persona risvegliata, dalla perfetta illuminazione: è un Buddha, uno che è andato al di là del risveglio. Alcuni pensano che vi siano altre forme di verità accanto a questa. Ciò non è corretto. Tuttavia, vi sono occasioni in cui qualcuno vede un fiore a causa di un difetto di vista. Ciò avviene quando si cerca effettivamente il risveglio senza capire che il difetto stesso è la radice del risveglio.”³¹⁹

Il risveglio, il *satori* e la quieta chiarezza del *samadhi*, che sono nomi diversi per una stessa ed identica esperienza, nascono proprio dal “difetto” originario della debolezza della vista ed emergono mediati e purificati dalla comprensione della vacuità. Il sé pulito dalla polvere si scopre come non sé, la mente che non si aggrappa si scopre come non-mente e ogni forma trova la sua vera posizione, il suo vero *Dharma*, all'interno del senza forma. La negazione non nega, ma realizza tutte le possibilità che, inserite in una visione dicotomica di io e non-io, di soggetto ed oggetto, erano viste come legami e demoni distruttivi. Il fiore del cielo getta il seme della vacuità universale in tutti gli angoli dell'universo e una volta che ci rendiamo conto del “loto blu che fiorisce nel mezzo del fuoco”,³²⁰ cioè della purezza ineliminabile della nostra natura interconnessa ad ogni

³¹⁹ *DS*, cit., pp. 555-556

³²⁰ *Ivi*, p. 553. “Thus it is that the blue lotus invariably blossoms forth in the midst of the fire. If you wish to know where ‘being in the midst of the fire’ is, it is the very place where the blue lotus blossoms forth. Do not neglect investigating ‘being in the midst of the fire’ through adopting the views of either ordinary people or those in lofty positions. Should you harbor any doubts, you might also doubt that the lotus arises within the water, and you might doubt that branches and twigs have any blossoms as well. Further, should you harbor such doubts, you might well doubt the existence of the outer, objective world. But this you do not doubt. If someone is not an Ancestor of the

aspetto del *Dharma* nel caos molteplice dei fenomeni, siamo svegli e sogniamo ad occhi aperti nel senso più profondo del termine. Siamo coscienti di star sognando di sognare, e questa nostra illusione da vita all'interminabile catena della vita e dell'ente, come un perfetto fiore di loto che fiorisce in mezzo alle fiamme, ma non brucia e non viene coperto di cenere. Esso si risveglia e sboccia nello "Spazio senza limiti":

"Lo Zen è una pratica del risveglio? Come ci si risveglia? A cosa ci si risveglia? La risposta a entrambe queste domande è, in una parola, "vacuità". Ci si risveglia come il proprio "vero sé" (*shin no jiko*), e pure il vero sé è senza sé, non solo nel senso di compassionevole, ma anche nel senso di vuoto di un ego determinato e sostanziale. Il vero sé è quindi un "non-sé" (Sanscr. *anātman*; Gp. *muga*) che si risveglia nell'assenza di forma (*mūso*), è "la natura propria che è non-natura" (*Jisho sunawachi mūso*) come la descrive Hakuin nella sua Lode dello *Zazen*. Allo stesso tempo, ci si risveglia alla natura della realtà – cioè si diventa capaci di "vedere le cose come sono realmente (Sanscr. *Yathābūtadarsana*). Come sono le cose? Sono "vuote dell'essere proprio" (Sanscr. *Svabhāva-sūnya*) – cioè, non possiedono il loro essere proprio ma esistono al contrario come eventi impermanenti di co-originazione dipendente (*pratitya-samutpāda*, Gp. *engi*). Ci si risveglia quindi come "Il sé senza forma" che sottostà alle formazioni dell'ego, e ci si risveglia alla vacuità di ogni forma fenomenica che si incontra nel mondo. E queste non sono questioni separate dato che, secondo lo Zen, ci si risveglia anche alla non-dualità di sé e mondo."³²¹

Se eliminassimo i *Kūge* intesi in modo banale, il cielo rimarrebbe vuoto e non vi sarebbe più nulla da osservare o da realizzare. Tolta l'illusione non ci rimarrebbe nemmeno la possibilità di riconoscerla ed esplorarla come tale nella comprensione della sua universalità e dell'impossibilità di trascenderla. La vacuità non va superata ma esperita, sia nell'ignoranza che nel *satori*, dato che sia *samsara* che *nirvana* sono i fiori della vacuità. Il vuoto si realizza nello sguardo imparziale del praticante, che vede le cose come esse sono nella loro intima ed illusoria realtà, abbracciando l'intero universo.³²²

Buddha, such a person does not know that with the opening of the blossom, the whole world arises. 'The opening of the blossom' means 'three and three before that, as well as three and three after that'. In order to make the number of these more extensive, they have accumulated a luxurious growth, soaring ever higher. Letting this principle of blossoming come of its own accord, we need to consider whether it is spring or autumn. Blossoms and fruit do not only appear in spring and in autumn. There will invariably be other times when blossoms and fruit emerge. Every flowering and fruiting has endured while they have waited for their opportunity, and every opportunity has endured while it has waited for a flowering and a fruiting. Thus, all the hundreds of things that sprout up have their time of flowering and their fruiting, just as all manner of trees have their time of flowering and their fruiting. All manner of trees—such as those of gold, silver, copper, iron, coral, or crystal—have their flowering and their fruiting. Trees of earth, water, fire, wind, and boundless space have their flowering and fruiting. Human trees have their blossoming, human flowers have their blossoming, and withered trees have their blossoming. It is within this context that the World-honored One spoke of the flowerings within Unbounded Space."

³²¹ S. V. Emmanuel, (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, cit., p. 190.

³²² B. Porter (traduzione e cura di), *The Lankavatara Sutra*, Counterpoint, Berkeley, 2012 pp. 237-239 "The Bhagavan then repeated the meaning of this in verse: 1. "To refute the doctrine of arising to establish the truth of non-arising I explain this teaching189 / fools can't understand 2. Although things don't arise / they don't exist as nothing as gandharvan cities, illusions, or dreams they exist but without a cause 3. Why don't things arise or exist by themselves why are they empty because apart from combinations nothing appears to wisdom thus I teach what is empty / what doesn't arise and is not self-existent191 4. When this and that combine / something appears but doesn't exist analysis finds no combination despite what other schools claim 5. As dreams, illusions, or strands of hair mirages or gandharvan cities such are the things of the world / they appear but without a cause 6. To refute

“La maggiore preoccupazione di Dōgen non era quella di eliminare l’illusione a favore della realtà, quanto quella di vedere l’illusione come la realizzazione totale – non come un’illusione tra le altre, ma come la illusione, con nient’altro che illusione da un capo all’altro dell’universo, fino a quando non avremo trovato finalmente alcuna illusione. Solo se e quando realizzeremo la nondualità di illusione e realtà nella vacuità potremo affrontarle con saggezza e compassione.”³²³

Questo affrontare la vita in tutte le sue assurde e contraddittorie apparizioni fenomeniche è un compito che per Dōgen fu filosofico, religioso ed umano. Invece che adagiarsi, come abbiamo ricordato, in un sentimentalismo pessimista e tragico adornato di fideismo, Dōgen scelse la strada più lunga e più dura, quella della riflessione e dell’insegnamento, Improntato alla “parola amorevole” (*aigo*) il suo magistero fu fondamentale per dare al buddhismo Zen una forza morale e speculativa che non avrebbe più abbandonato la spiritualità giapponese, se non nei momenti più tragici della sua storia. Nonostante ciò, l’insegnamento di Dōgen rimase per generazioni di praticanti e fedeli un faro irrinunciabile:

“Egli (Dōgen) concordava con John Wisdom, che scrisse: I filosofi dovrebbero continuamente cercare di dire ciò che non può non essere detto”. Le imprese filosofiche e religiose consistono nella fedeltà all’inesprimibile e nella ricerca dell’esprimibilità; fondamentalmente parlando, era un compito impossibile, che tuttavia doveva essere svolto, perché era una modalità della compassione che Dōgen eloquentemente interpretò come “parola amorevole” (*aigo*).³²⁴

Come Kūkai, Dōgen osservava l’universo alla stregua di una totalità auto-esprimentesi e presente a noi in ogni momento nell’esercizio totale di sé stesso. Ma la chiave per raggiungere questo universo nella realizzazione non era esoterica o mistica. Come Shinran, il suo dubbio e la sua lotta per cogliere il senso lo portò a valorizzare l’abbandono della mente-corpo e alla concentrazione in questa vita per divenire Buddha nel corpo, ma l’abbandonare mente-corpo non era racchiudibile in una sola preghiera rituale. Raggiunto il discorso amoroso della compassione saggia e della saggezza

doctrines of causation / I proclaim the truth of non-arising because I proclaim non-arising the *Dharma* continues unbroken but the radiance of no causation frightens the followers of other paths.” Mahamati then asked in verse: 7. “How and caused by what and why do things arise and how do they come together / according to this doctrine of no causation?” The Bhagavan then replied in verse: 8. “When created things are examined / as neither having nor not having a cause the doctrine of arising and cessation is undone by what one sees.” Mahamati then asked in verse: 9. “Does non-arising mean nonexistence or does it wait upon a cause a name should not mean nothing / could you please explain?” The Bhagavan then replied in verse: 10. “Non-arising isn’t due to nonexistence / nor does it wait upon a cause nor does a name mean something exists nor does a name have no meaning 11. Beyond the reach of other paths pratyeka-buddhas and shravakas beyond the seven stages / this is the realm of non-arising 12. Beyond causes and conditions / likewise beyond all actions resting on nothing but mind this I say is non-arising 13. Things not arising from causes neither existing nor not existing beyond perceiver and perceived / this I say is non-arising 14. The mind without an object / beyond the two modes of reality / transforming one’s very ground/ this I say is non-arising 15. No external existence or nonexistence no grasping by the mind putting an end to every view / this I say is non-arising 16. When something is thus distinguished / as empty and without self-existence it isn’t empty because it’s empty it’s empty because it doesn’t arise.”

³²³ *DMR*, cit., p. 123.

³²⁴ *DMR*, cit., p. 126.

compassionevole, cosa dovremmo trovare sotto la coltre dell'illusione? Niente, poiché nulla nell'universo è mai stato nascosto e i segreti della pratica sono “uno, due, tre, quattro, cinque” e, per citare di nuovo il film di Banmei Takahashi alla domanda su che cosa sia l'illuminazione potremmo rispondere, nella comprensione dell'illusione calma e limpida del mondo, che non ha una dimensione trascendentale verso la quale sforzarsi dolorosamente, che essa è “i fiori in primavera, i cuculi in estate, la luna in autunno e le fresche neviccate d'inverno.”

CAPITOLO IV:

MONTAGNA-ACQUA

L'esperienza estetica dello Zen nel Giappone medievale

L'estetica sino-giapponese è senza dubbio un'estetica della percezione in movimento, più che della percezione immobilizzata come potremmo invece definire, anche se in modo riduttivo, quella occidentale dall'arte greca in poi. Per comprendere almeno in parte la differenza epistemologica e ontologica della rappresentazione tra il mondo europeo e quello estremo orientale, basti ricordare che la parola utilizzata come corrispondente al nostro "paesaggio" o *landscape*, *paysage* e *Landschaft* è in cinese *shānsui* 山水, (pronunciato in giapponese *sansui*) che letteralmente si traduce con "montagna-acqua" e in giapponese si usa anche il composto *fūkei* 風景, che alla lettera si traduce invece come "vento-scena" o "vento-vista". Possiamo subito vedere come la visione artistica figurativa dell'Occidente sia incentrata su un livello metaforico "terreno" nel senso della staticità terrestre, della prospettiva fondante e costruttiva di un luogo perfetto, mentre la ricerca orientale di un senso espressivo si sviluppa in una direzione più atmosferica, in un certo senso nebulosa e suggestiva. Il paesaggio non deve essere ricreato nella perfezione di uno sguardo demiurgico, ma deve poter respirare; in Occidente la lunga e pur straordinaria tradizione del paesaggismo barocco e neoclassico apparirebbe ad un calligrafo e pittore orientale non certo come banalmente "brutta" o inferiore ma piuttosto come una rappresentazione asfittica e, tristemente, immobile. L'arte e le estetiche orientali sono "climatologiche", l'ambiente rappresentato non è un semplice sfondo o un'Arcadia idealizzata su cui si stagliano figure prospettiche e matematicamente simmetriche: l'ambiente è uno spazio vivo carico di tensioni desiderative, possibilità di espressione e creatività diffusa sia nel soggetto che osserva che nell'oggetto osservato.³²⁵ Ciò non significa certo assegnare ad una tradizione un valore artistico o tecnico superiore all'altra, ma sottolineare semplicemente una differenza prospettica che divide e, in un certo senso, mette una contro l'altra in un rapporto costruttivo e dialettico, due tradizioni rappresentative (e vorrei dire anche epistemologiche) diametralmente opposte. Scrive Nishitani Keiji, parlando dell'arte squisitamente etnica dell'*ikebana* in Giappone:

³²⁵ C. M. Johnson, *Watsuji Tetsuro and The Subject of Aesthetics*, University of Hawai'i, Honolulu, 2012, pp. 145-146.

“La bellezza espressa nell’*Ikebana* è creata fin dall’inizio solo per quel momento. Tale arte cambia con le stagioni e rivela la sua bellezza solo per quei pochi giorni dopo che i fiori e i rami sono stati tagliati. Per la sua propria natura è qualcosa di temporaneo e improvvisato. La sua beltà essenziale è proprio nel suo essere transitorio e immerso nel tempo. È una bellezza che abbraccia il tempo, una bellezza che si manifesta nell’impermanenza stessa del tempo. Coloro che decorano coi fiori capiscono che il piacere che nasce dal creare tale bellezza potrebbe essere proporzionale al suo carattere temporale [...] è certo che ogni arte ha in qualche modo un’aspettativa di vita. Anche la cattedrale di Colonia e la basilica di San Pietro, come ogni cosa del mondo, un giorno periranno. E pure edifici, scultura, pittura e così via, sono fatte in modo da resistere a questa cosa che chiamiamo tempo. Ignorando i cambiamenti portati dal tempo e desiderando di persistere a qualsiasi costo, queste opere artistiche esprimono una volontà di perdurare. Forse questo desiderio o volontà di perdurare è nascosto nell’urgenza dell’artista di creare, che viene riflessa nella sua opera. L’*Ikebana* e la mente dell’artista in essa riflessa sono completamente diversi. Invece che provare a negare in tempo dal bel mezzo della temporalità, l’*Ikebana* si muove assieme ad essa senza il minimo iato. È come la leggenda di Qiannu malata a letto e allo stesso tempo ben lontana, o come respirare naturalmente durante lo *zazen*: ispirare ed espirare diventano uno, così che ci si identifica totalmente con la propria esistenza temporale.”³²⁶

A differenza delle sue controparti occidentali, che ricercano con strenuo impegno la perenne costanza della pietra e dell’immagine ideale dell’ente, l’arte orientale impiega la sua concentrazione verso un’altra direttiva espressiva: quella del flusso e del respiro, della temporalità immediatamente esperita nel suo scorrere e dell’intimo collegamento, quasi carnale, tra mente, cuore e azione corporea. La profonda spiritualità dell’impermanenza nell’epoca Kamakura fece da nutrice a diversi concetti, o meglio, possibilità estetiche che avrebbero avuto una grandissima influenza su tutto il resto della tradizione artistica del Giappone: innanzitutto la percezione profonda e intima dello scorrere inarrestabile delle cose e la loro bellezza rapidissima esemplificata nel fiorire del *Sakura*, del ciliegio ed espressa coll’idea di *mono no aware*, una sorta di sensibilità accentuata ed interiore nei confronti dell’inezienza della natura e del mondo umano, colta nella sua dimensione di transitorietà:

“Il senso della qualità affettiva della vita e del mondo (*mono no aware*) e il senso dell’impermanenza (*mujō*). Nonostante la pomposità esteriore, lo stile di vita aristocratico era permeato dalla consapevolezza del bello, oscurato dal senso del dolore, dovuto al carattere effimero inerente a tale bellezza. Gli esponenti della nobiltà di corte erano alla ricerca di qualcosa di religioso nel bello, e viceversa. La bellezza ispirava loro un sentimento religioso, un senso del limite estremo della vita, dell’impermanenza e della morte. Allo stesso modo, la religione li attirava per ragioni più estetiche che etiche.”³²⁷

Altri ideali artistici di cui parleremo più diffusamente ma che iniziamo ad introdurre ora sono fondamentali per avvicinarsi all’arte nipponica. Questi modelli estetici prendono vari nomi. Innanzitutto il *wabi-sabi*, 侘寂: la preferenza puramente percettiva per il valore dell’oggetto semplice,

³²⁶ JPS, cit., pp.1198-1199.

³²⁷ DMR, cit., p. 31.

dell'imperfetto e dell'incompleto, ma a un livello più elevato di comprensione etica e visione del mondo, indica la quieta ma malinconica contemplazione dell'impermanenza, del dolore legato ad essa e del vuoto intrinseco all'esistenza. La cerimonia del tè e la forma poetica dell'*haiku* sono intrise di questi valori. Assenza di sfarzo e decorazione, semplice imperfezione e incompiutezza esposte senza vanto o affettazione rendono queste esperienze estetiche una traduzione fedele e commossa degli ideali Zen di cui abbiamo diffusamente parlato. Thomas P. Kasulis parla della dialettica intensa e corrispondente tra *wabi* e *sabi*, portando ad esempio due opere architettoniche degli shogun dell'epoca Ashikaga, il padiglione dorato e il padiglione d'argento dei due potenti dominatori del Giappone del tempo Yoshimitsu e Yoshimasa. Il padiglione dorato era l'espressione estetica di un'indifferenza nobile e di un distanziamento elevato di un potente nei confronti delle dimensioni popolari dell'esistenza; opulento e possente.³²⁸ Viceversa, il progetto e il reale sviluppo del padiglione d'argento, che avrebbe appunto venir dovuto ricoperto in lamine dell'omonimo metallo, rimanendo invece disadorno e quieto nell'ombra della foresta montana, rimanda ad una dimensione molto diversa di contemplazione estetica, appunto il "dibattito" costante dello *wabi-sabi*.³²⁹

³²⁸ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., p. 250 "Yoshimitsu retired to his grand retreat today known as the Golden Pavilion, Kinkaku-ji, nestled in Kyoto's Kitayama (Northern Hills) district, thereby leading historians to name the span from the beginning of Yoshimitsu's rule in 1369 until his death in 1408 as the "Kitayama epoch." Those decades are famous for a renewed, Chinese-influenced sense of elegance called *fūryū*, "stylistic refinement." Although Chinese in origin, by this time in Japan the term was used more broadly to signify a cultivated appreciation of landscape art, gardens, architecture, calligraphy, and nature poetry. The design of the Golden Pavilion discloses Yoshimitsu's self-evaluation of his accomplishments as shogun. The tiers integrate different architectural motifs: the lowest is in the palace style of the court; the upper two, gilt in gold leaf, are in the architectural manner of samurai estates and Zen Buddhist temples, respectively. The surrounding ornamental pond evokes Amida's Pure Land and a Chinese-style phoenix sits atop the roof. Hence, Yoshimitsu's pavilion symbolizes the cultural and political elements he had tried to integrate. It serves as a trophy for his victories."

³²⁹ *Ivi*, pp. 252-253 "Withdrawal from—"wabi." Yoshimasa's retreat into the Eastern Hills was a withdrawal from the court: both its remnants of Chinese-style grandeur and its political machinations. As the Golden Pavilion oozes opulence, the Silver Pavilion exemplifies plainness and simplicity, what is known as *wabi*. The term derives from words meaning "to pine away for" or "to be without material comforts." The word's earlier provenance was Japanese poetry, but *wabi* became especially popular in such areas as the aesthetic of tea ceremony with its love of nature, calligraphy, poetry, and landscape—interests shared by the aesthetics of *fūryū* but *wabi* stressed naturalness rather than elegance. [...] "*sabi*." The second key aesthetic term, one often associated with *wabi*, is *sabi*, a word whose derivation means lonely. *Sabi* is not merely a subjective state, but pertains more to a field of ideas and value containing both persons and objects. The English word lonely can have this sense as well when we speak of a "lonely place," for example. A lonely place is not only isolated, but is also internally related with the loneliness in anyone who happens to be there. One's personal loneliness and the place's loneliness resonate as a field of loneliness where subject and surroundings blur into, and reinforce, each other. The Japanese often refer to such a field of affect, idea, and meaning as *kokoro*, a notion I will explain more fully in Chapter 10's engagement with the philosopher Motoori Norinaga. *Sabi* is a quality that may at times pervade *kokoro*. The *sabi* aesthetic has nuances not only of loneliness, but also of being left alone, of being allowed to grow old. A tarnished silver implement may have lost its luster, but the aesthete should also be able to appreciate the beauty in its patina. The same can be said of a tombstone partially hidden in moss. In modern times, the meanings of *sabi* and *wabi* have developed such that the two terms have become nearly interchangeable. If pressed to make a distinction based on the words' classical use, however, I would venture the following. As it stands, unadorned and without its intended silver coating, the Silver Pavilion suggests *wabi*. It is rustic, plain, and simple. If the original plan had been carried out, however, and if the silver were then left to tarnish to a patina, the Silver Pavilion would become *sabi*, an artifice left alone and benignly neglected so that it begins to fade into its natural surroundings. *Wabi* is more an aloneness resulting from choice; *sabi* more one resulting from accepting, or even being enthralled by, natural decay."

“Dunque, cos’è allora il *wabi*? *Wabi* è la situazione di mancanza di cose, cioè quando quello che ci succede non è secondo le nostre aspettative e gli eventi non scorrono fluidi, e si continua a restare in una situazione penosa [...] il significato e l’interpretazione di *wabi* è che sebbene si sia in una situazione di dipendenza non si lascia sorgere il pensiero di essere in una situazione di dipendenza, e che sebbene si sia in ristrettezze non si pensa di esserlo. Se le cose non vanno bene, non si pensa che non vadano bene: si deve prendere coscienza di ciò se si pratica il *wabi*.”³³⁰

Yūgen, 幽玄 i cui due ideogrammi significano rispettivamente “nascosto, profondo, oscuro” e “misterioso, occulto” (sono quasi sinonimi) è una concezione complementare a quella del *wabi-sabi* per cui indica la profonda partecipazione e inquietudine emotiva ai limiti dell’ineffabile che si riscontra nei più semplici e disadorni paesaggi, componimenti od opere. Scrive ad esempio Kamo no Chōmei:

“Quando viene la sera,
il vento autunnale dei campi
mi penetra dentro
e allora non posso sopportare il grido
che lanciano i cervi.”³³¹

Oppure, una poesia di Saigyō:

“Era forse un sogno
la primavera di Naniwa
nella provincia di Tsu?
Sulle foglie secche delle canne
il vento passa.”³³²

Se *wabi-sabi* indica una permanenza quieta e malinconica nel silenzio e nel calmo curarsi di forme disadorne, come nella cerimonia del tè e in qualcosa che assomiglia al raccoglimento della meditazione, lo *yūgen* appartiene a una dimensione fortemente più carica di emotività e partecipazione, che può anche sconfortare e turbare con la sua bellezza misteriosa e disorientante.³³³ *Yūgen* è il corrispondente giapponese del cinese *youxuan*, utilizzato ad esempio nel *Daodejing* per esprimere l’imperscrutabilità del Tao e nel buddhismo Chan per spiegare l’infinità e la profondità della legge del *Dharma*.³³⁴ Queste importanti costruzione emotive e visioni estetiche nascono e sono

³³⁰ A. Tollini, *L’ideale della via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 209.

³³¹ *Ivi*, p. 146.

³³² M. Muccioli, *La letteratura giapponese*, Asino d’oro, Roma, 2015, p. 177.

³³³ *JPS*, cit., pp. 1181-1182.

³³⁴ *Ivi*, p. 175. Cfr. A. Andreini, *Daodejing*, cit., pp. 42-46. “la natura autentica e, dunque, ineffabile e doppiamente arcana (xuan 玄, v. 9) del Dao. In ciò, probabilmente, risiede il vero prodigio: è nell’unità in cui si riconciliano opposti così stridenti (wu e you) che si consuma il mistero più grande, un mistero che non pertiene solo al Dao, poiché, di riflesso, esso pervade anche il mondo fenomenico. Xuan 玄, termine chiave nella parte conclusiva della stanza, secondo il più antico dizionario etimologico a noi giunto – lo Shuowen jiezi, circa I secolo – allude a

diritte al *kokoro*, il concetto cardine che corrisponde allo *shin*, il cuore-mente di Dōgen di cui abbiamo già parlato. Il *kokoro*, nella prosecuzione estetica della Via, è il soggetto interiore che va intonato e purificato per accogliere la vibrazione estetica e la comprensione profonda del gesto artistico, sia in senso attivo che passivo. Un *kokoro* furioso o delirante, confuso o avvolto dalle passioni non potrà mai accedere al livello della pura creazione artistica, e in questo siamo lontani anni luce dagli “eroici furori” di molti artisti occidentali.³³⁵ Solo dedicandosi con abnegazione alla Via senza alcun riferimento al proprio Ego e soprattutto rinunciando ai frutti dell’azione, l’artista raggiunge e ritrova il suo “cuore-mente” originario il *magokoro* o *shinjin*: cristallino e trasparente come il *samadhi* mai oscurato e mai confuso. Il cuore turbato, che è impedito sia nella realizzazione che nel raggiungimento dell’apice della capacità artistica, va forgiato nel crogiolo della prassi assidua e della ricerca instancabile dell’imperturbabilità. Ciò non vuol dire rinunciare all’espressione artistica come fonte di attaccamento, ma lasciarsi invece “cancellare” da essa, quale essa sia: seguendo l’ideale del saggio taoista e Zen che fugge nelle montagne, il poeta scompare nei propri versi e il pittore nei propri paesaggi. Nessun residuo di individualità rimane nelle opere più pregnanti e profonde della tradizione giapponese. Nei componimenti che abbiamo citato prima, l’atmosfera inquieta e dolorosa è assolutamente chiara, eppure l’io del poeta è inserito in modo armonico all’interno degli elementi *yūgen* che lo sgomentano tanto, non vi si erge al di sopra. Il vento autunnale e il grido dei cervi hanno una presenza molto più forte del compositore, di cui non sappiamo dove sia, cosa stia facendo o come sia finito in tale situazione. Vi è solo lo *yūgen*, in tutta la sua misteriosa ambiguità e, all’interno dello *yūgen*, il cuore-mente nella sua incontaminata naturalezza.³³⁶ La Via artistica corrisponde in modo significativo alla Via della meditazione nel momento in cui la passione vitale e “fumante” che occlude lo sguardo viene spenta come versando

qualcosa di nascosto, recondito, occultato alla vista: evoca una tonalità cupa, nera con riflessi e venature rosse. Il termine significa «scuro», da cui deriva il senso di «oscuro, misterioso, segreto», anche se l’accezione forse più appropriata rispetto al contesto della stanza 1 è «verità arcana, profonda, sublime», poiché incarna il mistero dell’origine (yuan 元)

³³⁵ A. Tollini, *L’ideale della via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 107.

³³⁶ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., pp. 255-256 “Chōmei’s description of *yūgen* is primarily a form of aesthetic sensitivity, but his elder contemporary, the founder of *waka* aesthetics Fujiwara no Shunzei (aka Fujiwara no Toshinari), claimed that the engagement with *yūgen* should arise out of a state of mind disciplined through meditation, the attitude achieved in the aforementioned Tendai Buddhist seated meditation called *shikan*, “calming and contemplation.” He described the consequent awareness of profundity as follows: Now, if we pay attention to this [clarity and tranquility of calming and contemplation] at the outset, a dimension of infinite depth as well as profound meaning will be discovered. It will be like listening to something sublime and exalted while trying to understand the poetic sensibility—its fine points, weak points, and its depths. This is to say that things that otherwise are incapable of being expressed in words will be understood precisely when they are likened to calming and contemplation. In his art of Nō (Noh) drama, Zeami (1363–1443) considered *yūgen* to be the “foremost” art of the performer, claiming we encounter it when an actor achieves a depth regardless of the role being portrayed, whether demon or *bodhisattva*. In 1424 he discussed its rarity: In a sense, [*yūgen*] is something you can see, and members of the audience take particular delight in it, but an actor with *yūgen* is not all that easy to find. This is because few truly know the savor of *yūgen*. When that is the case, no actor crosses into its realm. As Chōmei had referred to *yūgen* as a “dimension,” Zeami called it a “realm” in which the actor and the character portrayed become one. Zeami associated this plummeting of profound meaning and performance with the Zen Buddhist ideal of “no-mind,” seeing in it a link between the actor’s art and the meditative aspect that carries over into the everyday.”

cenere sul fuoco, secondo la concezione dello *hiesabi*,³³⁷ il freddo e inaridito stato del sé dal quale può poi sorgere la creazione artistica. Uscire dall'ego e dimenticarlo significa entrare nel cuore pulsante delle cose, abbandonando ogni traccia di egoismo ed eseguendo l'azione perfetta senza intenzione né residui karmici – l'azione non-intenzionale:³³⁸

“Il *xin* (l'equivalente cinese di *kokoro/shin*) è il punto di raccordo tra il Cielo e l'uomo, poiché riunisce in sé sia la natura celeste sia quella umana, e a livello umano controlla sia la natura sia i sentimenti che necessitano di essere messi a freno. Il *xin* è considerato come uno specchio e può appannarsi, ossia essere offuscato dalle passioni, quindi deve essere reso pulito e puro, anche attraverso tecniche meditative, ma soprattutto mediante lo sforzo di dominare il proprio egoismo dilagante.”³³⁹

L'obbiettivo fondamentale è farsi canale tra cielo e terra, tra universalità e individuo. Il Neocconfucianesimo (che come abbiamo ricordato fece proprie diverse istanze del buddhismo e del taoismo) elaborò una vera e propria metafisica dello *xin*, che arrivò anche in Giappone nel corso dell'epoca Muromachi (1336-1573) e poi Edo (1603-1867): un pensatore come Wang Yangming pose al centro dell'intera speculazione confuciana una sorta di innatismo della saggezza secondo cui nel cuore-mente stesso dell'uomo risiedono in nuce i principi morali e la saggezza stessa che va solo liberata,³⁴⁰ dice Wang con il *jíngzuò*, il “sedere tranquilli”.³⁴¹ La purificazione del cuore confuciana, benché rivolta al raggiungimento di principi metafisici che lo Zen non condivideva del tutto, è molto simile al *satori* giapponese.³⁴² La purificazione del sé, una volta raggiunta, calma e

³³⁷ A. Tollini, *L'Ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 107.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ivi*, p. 109.

³⁴⁰ *JPS*, cit., pp. 298-299 “if you have any plans of your own in mind, no higher wisdom will emerge. We may compare this to a mirror. Things are dust. If the inside of the mirror is clean and bright, a speck of dust can be wiped away immediately so that you can see clearly. The clarity and brightness in this mirror is called the void. Within it there is spirit or what we may also call supreme goodness. The Doctrine of the Mean speaks of it as an equilibrium before the stirring of feelings (i.4) and the Analects as an “all-pervading unity” (iv.15). Where there is clean and limpid lucidity within the mirror, there also are void and spirit. If one devises ways to dispose of things, those devices themselves become things. It only takes a single speck of darkness or murkiness in the mind for all kinds of thoughts to appear. Without these thoughts, clear knowledge would be born naturally as void and spirit, and as a result one would in all things “hit what is right without effort” (Mean xx.18). Thinking about not having thoughts entails having thoughts. It is not that thoughts are to be despised, only that thoughts should come to the fore naturally. This is what is called the great working of the whole. To teach substance without function, or function without substance, is heterodox learning.... Moreover, those who think the aim is to make the mind an empty void and regard this empty void as simply a state of being without thoughts or concepts, are blind fools. The void does not mean that one cannot tell north from south or east from west. That would be no different from hammering a piece of iron into a flat disk and looking into it like a mirror. In form it might be the same as a mirror, but it would lack the brightness to reflect things.”

³⁴¹ A. Cheng, *Storia del pensiero cinese: dall'introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, cit., pp. 562-563 “Il grande uomo è colui che concepisce il Cielo-Terra e i diecimila essere come un solo corpo. [...] anche davanti ai frantumi di tegole e pietre, si sentirà stringere il cuore, poiché la sua umanità farà corpo con tali detriti. A tutti questi sentimenti, anche il cuore dell'uomo più meschino non può sottrarsi. [...] questa progressione evoca innegabilmente una ‘natura-di-Buddha’ universale, presente fin nel più infimo granello di sabbia. [...] al termine di un doloroso percorso spirituale, disseminato di ‘cento morti e mille prove’, egli perviene infine all'illuminazione ritrovando l'antica intuizione di Mencio: è lo spirito ad esser primario in quanto è unità;”

³⁴² *Ibidem*.

raggiunge anche i propri simili e il mondo naturale che viene accolto in questo Ego che è deserto, ma non secco o inaridito, vacuo ma non vuoto.³⁴³

La pratica – che anche nelle arti figurative e poi nel *bushidō* – è drammaticamente difficoltosa e lunga ed è il processo con il quale la coscienza viene depurata e portata alla sua fioritura. Scrive Zeami Motokiyo, il più importante esponente del teatro Nō: “Il “fiore” è il *kokoro*, e il seme è la pratica.”³⁴⁴ Non è la performance finale a contare nell’opera artistica, ma è il perfezionamento del cuore che nell’esercizio pratico riceve il suo nutrimento spirituale per fiorire anche al di fuori della concreta attività dell’artista. Dipingere, recitare e poetare non sono tratti dal cuore-mente per purificare l’esperienza esterna ma, al contrario, questa è distillata e mondata e ritorna (senza passione distruttiva) a fecondare il *kokoro* nella sua ritrovata calma.³⁴⁵ La realizzazione apparente altro non è che lo specchio della trasparenza del cuore-mente. Ciò non vale solo per grandi esperienze artistiche, ma per qualsiasi attività si voglia o si cerchi di intraprendere. Per citare nuovamente Dōgen e le sue istruzioni ai cuochi monastici:

“La pulizia del riso e preparazione delle verdure fatela con le vostre mani, stando molto attenti a quello che fate, operando con cuore sincero e sforzandovi di fare del vostro meglio. Non siate disturbati neppure da un solo pensiero che vi renda indolenti, ma [d’altra parte] occupandovi di una sola cosa, non restate completamente concentrati solo su quella. [...] Anche quando si tratti di un lavoro semplice come prendere in mano un piccolo vegetale, fate in modo che in questo si manifesti la Via del Buddha. E anche nel caso della più insignificante delle attività, fate in modo che essa diventi l’insegnamento della Grande Legge del Buddha.”³⁴⁶

Cucinare, poetare e dipingere purificandosi e purificarsi cucinando, poetando e dipingendo – le attività concrete, esercitate nella concentrazione pura e precisa dell’abbandono dell’Io, diventano un esercizio spirituale di completa sincerità verso il mondo e verso sé stessi – come lasciar cadere dei pesi sostenuti fino ad ora sulle spalle. In questo senso è chiaro che le operazioni artistiche non hanno mai solo un significato di puro *divertissement* o di ornamento raffinato di un’educazione nobile: esse sono invece fondamentali per la costruzione di un *kokoro* ordinato, puro e realmente nobile, non solo nel sangue:

“La Via, in qualsiasi forma e ambiente si manifesti, prende sempre spunto dalla Via buddhista della coltivazione di sé stessi. Anche la poesia, quindi, diventa una forma (o una pratica) per la propria autocoltivazione: soprattutto perché nella poesia è il *kokoro*, la parte più sensibile e più difficilmente domabile, la sorgente dell’ispirazione. Ed è proprio dal problema del cuore, della sua dolorosa instabilità, della sua volubilità sconcertante, che le Vie trovano la loro necessità di stabilirsi: tutte le Vie scaturiscono dalla purezza del cuore. In *Maigetsushō* si dice: «[Piuttosto], purificando profondamente il proprio cuore, e portando la coscienza a un alto livello di concentrazione su questo stile [lo stile

³⁴³ *Ibidem.*

³⁴⁴ A. Tollini, *L’Ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 112.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ivi*, p. 114.

ushin], allora qualche volta si riesce a comporre [vera] poesia». E per comporre vera poesia, «è buona regola prima purificare il cuore». Quando il cuore si annebbia o non vi è chiarezza, allora la poesia non sgorga limpida.”³⁴⁷

Coltivare la propria individualità in una disciplina del sé è il nucleo fondamentale dell’ideale della Via e ogni arte possiede una propria Via peculiare: l’arte del tè, dei giardini e dell’*ikebana*; l’arte della spada, della poesia e del teatro *Nō*. A partire dal *kokoro* obnubilato del soggetto, l’arte permette di trasformare questo centro emotivo e volubile dell’ego in uno stato permanente e in continuo sviluppo di auto-perfezionamento. La Via della poesia (*kadō* 歌道) ad esempio, è tra le più importanti realizzazioni etiche ed estetiche della cultura giapponese e la prima di cui tratteremo, soprattutto per la sua stretta connessione con la pratica buddhista. I più importanti maestri dell’epoca Kamakura furono anche poeti e l’espressione in versi fu a lungo una delle predilette modalità di insegnamento e condivisione delle differenti scuole, sia Zen che della Terra Pura:

“[...] Kamo no Chōmei, nell’antologia poetica *Hosshin wakashū* («Raccolta di poesie per risvegliare la fede») scritta nel 1012, opera di carattere prettamente buddhista, sostiene che la pratica della composizione poetica sia assimilabile alla pratica buddhista: Poiché Śākyamuni Buddha nel Veicolo Unico nel Sūtra del Loto ha cantato in versi le lodi di tutti i *Tathagata*, abbiamo compreso l’alto merito che possiede la poesia nella pratica buddhista. [...] Ho chiamato questo testo *Hosshin wakashū* affinché attraverso di esso [la gente] possa entrare nella Terra Pura delle Dieci Direzioni e possa far nascere dentro di sé il desiderio della rinascita rinascendo in uno dei Nove Fiori di Loto.”³⁴⁸

Con il crollo del potere aristocratico e l’ascesa della classe dei Samurai, la pratica poetica non divenne più una prerogativa nobiliare e un’espressione di una determinata classe sociale, ma cominciò a diffondersi e ad essere elaborata in diverse scuole da una classe di letterati intrisi di neo-confucianesimo e buddhismo, sia amidista che Zen. Un esempio molto chiaro di questo cambiamento si trova nello *Shin Kokinshū*, un’antologia poetica del 1205 in cui si trovano intere sezioni esplicitamente dedicate a poesie di ispirazione shintoista e buddhista.³⁴⁹ Anche il *Bushi*, il guerriero, viene incoraggiato a praticare una Via, per non degenerare e divenire un semplice strumento di comando e morte nella mano del suo signore. Molti Samurai furono anche grandi poeti e “teorici” del *kokoro* e veniva loro richiesto in modo per essere autentici artisti del sé e guerrieri onorevoli, di “saper calmare il proprio *kokoro* e riuscire a valutare il *kokoro* degli altri.”³⁵⁰ Questa corrispondenza tra sé e l’alterità, tra il sé e il mondo naturale poteva sgorgare solo da un cuore-mente che avesse raggiunto un grado superiore di comprensione:

³⁴⁷ *Ivi*, p. 127.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 125.

³⁴⁹ S. Kato, *A History of Japanese Literature: The First Thousand Years*, cit., p. 242.

³⁵⁰ A. Tollini, *L’ideale della via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 153.

“L’*haiku* è il dominio del *fuga*, un’altra categoria in traducibile con la quale si denomina il gusto dell’eleganza, la grazia e l’attrazione. Ogni creatura acquista un significato trascendente, e accenna a qualcos’altro, il nulla assoluto. Non nelle modalità di una negazione, però, bensì attraverso un’affermazione che ha oltrepassato le polarità. Ecco perché nel mondo dell’*haiku* non esistono protagonisti né comprimari, e ogni soggetto possiede la stessa dignità poetica di un altro.”³⁵¹

La poesia era spesso il modo principale con cui diversi maestri zen rappresentavano il loro momento dell’illuminazione, o la loro comprensione finale appena prima della morte o con cui i *Bushi* dicevano addio alla vita prima di commettere il suicidio rituale: momenti liminari di una intera vita che veniva condensata in pochi versi, in una limpidezza come l’aria d’alta montagna. Quelle poche righe sono il risultato di un’esistenza intera, distillata come un procedimento alchemico di esperienza e pratica, per significare nella loro ineluttabile e cristallina finalità, il viaggio finale del *kokoro*:

“Questa strada
nessuno la percorre –
crepuscolo autunnale

kono michi ya / yuku hito nashi ni / aki no kure

Hito no nashi è «nessuno»: il soggetto inesistente dell’*haiku*. Esso recalcitra a lasciarsi cogliere e relegare al ruolo di primo attore; diversamente, non potrebbe dimorare nell’arcano. Lo *yūgen* è dato dall’assenza, all’imbrunire della stagione più triste, che però è anche la più affascinante. L’autunno si accoppia con questo nessuno, eppure la strada se ne sta lì, in cerca di un viandante. Basho magnifica entrambe le dimensioni: l’assenza e la presenza delle foglie cadute – sottile evocazione dell’autunno –, così stupende che nessuno le vede, al pari del sentiero. Neppure lui ha il coraggio di citarle. Un giorno le si scoprirà, certo, ma ciò ne dissiperà il mistero? Non è, quello di Basho, il sentiero del tao, senza inizio né fine?³⁵² Non è strano che la strada sia deserta, o che vi inceda il signor Nessuno. Perché equiparare il vuoto al nulla? Non è meglio gettare un’occhiata un po’ più che furtiva al mistero più intimo, lo *yūgen*, a una domanda che puntualmente torna, evanescente come l’esistenza di colui che la formula: “Ma, insomma, c’è qualcuno per la via?”. Solo l’imbrunire dell’autunno potrebbe replicare, ma il suo binomio di luce e tenebra è troppo simile a Nessuno.”³⁵³

³⁵¹ L. V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 143.

³⁵² P. Qiu, *Basho and the Dao*, University of Hawai’i, Honolulu, 2005, p. 141 “Primal breath” is only an approximate translation of the term *ki* (C. *qi*), which has been translated variously as “breath,” “spirit,” and “energy” in English. In the Daoist epistemology it refers to a kind of fluid substratum of the cosmos and all phenomena. The phrase “Let an innocent child compose haikai,” according to Shida Yaba (1662–1740), another disciple of Bashō, indicates a preference for a pure mental state valued by the Zhuangzi: “Master Bashō said: ‘Make haikai composition a child’s play.’ That is to say, the poet’s mind should be like that of Zhuangzi. He emphasized: ‘In order to compose haikai, one should read the Zhuangzi carefully, and make the poem like the Zhuangzi.’” The image of an innocent child or a newborn baby is a metaphor used frequently in Daoist classics. It originally appeared in the Laozi to describe a mental state of purity and simplicity. The Laozi uses both “newborn baby” and “primal breath” to describe the natural state of mind that springs from apprehending the Dao: “Concentrating your primal breath and attaining suppleness, can you be like a newborn baby? Purifying your mind and observing in darkness, can you leave no blemish?”

³⁵³ *Ivi*, pp. 145-146.

Diversi poeti di Haiku come Basho stesso, ma anche Kobayashi Issa (1763-1828) e Yosa Buson (1716-1784) vissero sulla loro pelle questa dimensione di non appartenenza, perdendosi nel vagare tra le campagne giapponesi o nella vita di un mistico laico, come monaci itineranti senza una chiesa. La via vuota, percorsa da nessuno e il quieto tramonto autunnale sono il momento perfetto dello *yūgen*, l'inquietudine silenziosa che coglie il *kokoro* di fronte all'ineffabile infinito della vita e della morte e del loro perenne intrecciarsi nelle miriadi di trasformazioni naturali. La visione del poeta è interrelata all'esistenza stessa della natura in cui viaggia, di cui condivide i dolori e le gioie, le nascite come le morti – tra Buddha illuminato e le erbacce del campo non si trova differenza essenziale. Tutto viene percepito e accettato, se non con imparzialità, con commossa partecipazione e gratitudine. L'haiku è poesia, esperienza, imitazione della pittura ed immagine verbale della percezione purificata dallo sforzo e dal vagabondare della non-mente. Rappresentare il minimo come l'immenso e viceversa, il sacro e il profano che si incontrano e si fondono in una perfetta coestensione è il compito supremo e la raggiunta perfezione del *kokoro* del poeta che, ritornato ad uno stato puro ed infantile osserva e gioca con la totalità senza pregiudizi e discriminazioni dettate dalla mente discriminante dell'uomo ricoperto dalle incrostazioni dell'Ego falso e separatore:

“Cervo nella pioggia –
tre grida,
poi più nulla.

Rondini,
nelle gronde dei castelli
e dei tuguri.

Bianco loto –
il monaco
ritira il suo remo.” (Yosa Buson)³⁵⁴

Legge di Buddha,
splendente
nella rugiada della foglia.

Ascolta,
ogni cosa rabbrivisce –
la campana della caducità.

Non piangete, insetti –
gli amanti, persino le stelle

³⁵⁴ L. Stryk, T. Ikemoto (a cura di), *Poesie Zen*, Newton Compton, Roma, 2008, p. 95.

devono separarsi..” (Kobayashi Issa)³⁵⁵

Come è possibile osservare in questi componimenti lapidari, ogni elemento ed ente della natura ha una sua propria “ontologia somma” che non è gerarchizzabile ma, per via della sua intrinseca vacuità può essere esperito allo stesso modo di ogni altro: stelle, insetti, rugiada, Buddha e il cervo nella pioggia condividono la stessa medesima potenza semantica e presenza spirituale: la comprensione improvvisa di questa connessione e inter-penetrazione del cosmo in e con sé stesso provoca la commozione possente nel poeta e le parole scarse, minimali e immediate del suo stato d’animo rivelano la propria forza estetica, nell’estasi diffusiva dello *Yūgen*. *Yūgen* possiede nella sua concettualità estetica la stessa complessità trasformativa e in evoluzione del mondo che prova a rappresentarsi e a concepire a livello artistico:

“Per cominciare la nozione di *yūgen*, anche nella sua spiegazione più generalizzata, rimana nascosta o coperta, mancandola una chiarezza apparente, come se vi fosse qualcosa in esso di rinchiuso su di sé. Questo importante elemento è indubbiamente suggerito già dai caratteri utilizzato per trascrivere la parola. Come “la sottile copertura delle nubi sulla luna” e la nebbia di montagna sulle foglie d’autunno di cui scrive Shōtetsu, vi è il senso di qualche cosa che delicatamente blocca la via della percezione diretta. Da qui, un secondo significato emerge, ovviamente, di una sorta di oscurità, foschia e vaghezza. Fraintendere qui significa pensare le cose come sotto “un cielo luminoso e senza nubi, il tutto di fronte alla gioia.” Ma questi tratti dello *yūgen* superano esteticamente questi effetti per creare un significato speciale. E il senso di angoscia e disagio verso ciò che è nascosto nell’oscurità è completamente assente. Invece, l’attenzione è tratta verso una sorta di gentilezza e dolcezza che è opposta a ciò che è evidente, immediato e chiaramente definito. Allo stesso tempo, sorge qui il sentire la presenza di un paesaggio indistinto, come “rugiada che indugia sui fiori in primavera” o come le parole che Teika scelse per valutare la gara di poesie di Miyagawa, “leggermente, il cuore del tema” – un senso di eleganza e grandezza che non sforza la ragione con la sua eccessiva chiarezza. Un terzo e strettissimo elemento di significato è il senso di quiete che accompagna ciò che è oscuramente nascosto nella nozione generale di *yūgen*. Ma assieme a questo sentire vi è l’indicazione di uno stato mentale che raggiunge sentimenti di bellezza, come quando si è assorbiti nei commossi sentimenti di abbandono al cielo muto e senza colore di una sera autunnale, di cui parla Kamo no Chōmei, oppure di “una solitaria capanna nella pioggia di tarda estate” che Shunzei lodava per il suo spirito poetico nello *yūgen*, o ancora nella sfuggente visioni dei beccaccini che volano lontano dalla palude in un crepuscolo d’autunno. Il quarto senso dello *yūgen* è ciò che viene definito profondità, una sensazione di “Profondità e distanza.” Questo elemento è, senz’altro, legato al precedente, ma anche nelle nozioni generali di *yūgen* non ha a che fare con la mera distanza temporale o spaziale. Vi è un significato spirituale particolare qui, come nella profonda ed astrusa idea del “profondo e misterioso *buddha-dharma*” (Rinzairoku 1.18). [...] Al quinto posto, e direttamente relativo al significato precedente, indicherei un aspetto di completezza. I contenuti di ciò che è *yūgen* non sono solo nascosti, vaghi e difficili da comprendere. Hanno una concentrazione di qualcosa di infinitamente grande, una coagulazione di una *inhaltsschwere Fülle*. Credo che qui, in virtù di ciò e delle caratteristiche precedentemente enumerata, giungiamo all’essenza. Come ha scritto Konparu Zenchiku nel suo *Essenziali elementi per raggiungere la Via* “per la maggior parte, lo *yūgen* è frainteso. Vi sono quelli che lo comprendono come abbellimento, affettazione o debole irrisolutezza ma non è questo il caso” [...] Questo è un esempio di ciò che Tameie

³⁵⁵ Ivi, pp. 100-109

ha scritto riguardo all'arte poetica: 'Anche se si usano poche parole, se il significato è profondo, vi si possono udire molte cose; e la poesia è ottima anche per il canto.' Pure dal punto di vista del significato estetico, ciò che abbiamo chiamato l'aspetto della completezza dovrebbe essere associato, senza dubbio, con qualcosa di grande, immenso e potente, con l'elevato e il sublime.³⁵⁶

Di nuovo, questa complessa totalità di significati non può essere colta da un solo tipo di sguardo, sia esso puramente estetico o scientifico, ma si fa in modo di perdersi in essa, di diventare l'*hito no nashi* dell'*haiku*, il soggetto inesistente che, proprio perché si elimina, comprende tutto allo stesso modo del "lasciar cadere corpo-e-mente" di Dōgen. Il risultato estetico dello *Shinjin Datsuraku* della meditazione seduta, ottenuto da poeti come Basho nel vagabondaggio e nell'osservazione continua e partecipata della natura, viene definito dall'artista stesso come *Fūga*, 'perfezionamento dell'esistenza' ma non nel senso materiale, di salute o economico, ma nel raffinamento della propria percezione estetica e spirituale, un ardente desiderio di perdersi sempre di più all'interno degli enti molteplici e sfuggenti del mondo circostante. Un uomo che si muove con questa visione interna come bussola artistica ed esistenziale è come il vento che porta atmosfere e possibilità diverse sempre con sé stesso e non si ferma mai. Bashō e la sua scuola poetica esperivano e trasmettevano sia nella loro poesie che nella loro vita non solo la non-mente dello Zen, ma anche la libertà intrinseca del Tao e il suo viaggiare attraverso le possibilità delle esistenze, vivificandole e trasformandole nel suo scorrere perpetuo:

“Secondo Basho, ciò che ho qui indicato come lo spirito della Solitudine Eterna è lo spirito di *fūga* (o *fūryū*, come direbbero alcuni). *Fūga* significa 'perfezionamento dell'esistenza' ma non nel senso moderno di miglioramento delle condizioni di vita. Riguarda piuttosto il puro godimento della vita e della natura. il desiderio ardente di *sabi* o *wabi*, e non la ricerca di agi materiali o di continui stimoli. Una vita di *fūga* inizia quando si identifica il proprio sé con lo spirito creativo e artistico della natura. Un uomo di *fūga*. Quindi, trova i suoi migliori amici nei fiori e negli uccelli, nelle rocce e nelle acque, nelle piogge e nella luna. Nei brani che seguono, tratti dalla prefazione a uno dei suoi diari, Basho rivendica la sua appartenenza a un gruppo di artisti che comprende Saigyō (1118-1190), Sōgi (1421-1502), Sesshū (1421-1506) e Rikyū (1521-1591): tutti *fūrabō* « folli », nel loro amore per la natura.³⁵⁷ Ecco la prefazione di Basho: « C'è qualcosa in questo corpo formato da cento membra e nove orifizi, che si può chiamare per il momento un *fūrabō*. Ci si riferisce forse a brandelli di tessuto sottile che fluttuano al vento? Colui che scrive è da parecchio tempo un fervente compositore di *kyōku*, perché ha ritenuto che fosse questa la sua missione nella vita. A volte, però, se ne stanca e vorrebbe liberarsene; altre volte, nutrendo l'ambizione esplicita di superare ogni rivale, la sua mente viene sviata oltremodo da questioni mondane e per questo motivo si sente a disagio. In effetti, spesso aspira a ottenere una buona posizione in società, ma [la sua inclinazione per lo *haiku*] lo porta a reprimere questo pensiero. In fondo, egli è solo un ignorante che non ha realizzato niente di buono, a parte attenersi fermamente a una sola linea, che è in verità

³⁵⁶ JPS, cit., pp. 1216-1219.

³⁵⁷ P. Qiu, *Bashō and the Dao*, cit., pp. 81-82 “In the waka of Saigyō, the renga of Sōgi, the paintings of Sesshū, and the tea ceremony of Rikyū, the fundamental principle is the same. Those who pursue art follow *zōka* and have the four seasons as their companion. Nothing they see is not a flower and nothing they imagine is not the moon. If one sees no flower, he is the same as a barbarian; if one has no moon in mind, he is no different from the birds and the beasts. Go beyond the barbarians and depart from animals; follow *zōka* and return to *zōka*.”

quella seguita da Saigyō nei suoi *waka*, da Sōgi nei suoi *renga*, da Sesshū nei suoi disegni e da Rikyū nella sua arte del tè. Un unico spirito è attivo in tutte le loro opere, lo spirito di *fūga*.³⁵⁸ Chi lo serba nel cuore accetta la natura e diviene amico delle quattro stagioni. Tutti gli oggetti che vede rimandano ai fiori; tutti i pensieri che concepisce sono legati alla luna. Quando gli oggetti non rimandano ai fiori, si è dei bruti; quando i pensieri non sono legati alla luna, si è simili agli animali. Pertanto io dichiaro: superate la bestialità, distaccatevi dagli animali e accettate la natura, tornate alla natura'. Definendosi *fūrabō*, 'un uomo la cui vita è come un pezzo di tessuto leggero portato dal vento', Bashō crea un'interessante catena di associazioni, poiché sin dai tempi più remoti il vento è carico di significati misteriosi. Non si sa da dove proviene né dove soffia, ma, mentre viaggia, produce fenomeni strani e imprevedibili. Chuangtzu ce ne dà una bella descrizione parlando di « musica terrena ». Cristo paragona il vento allo spirito: « Il vento soffia dove vuole e voi ne sentite il suono ma non sapete da dove viene né dove va; lo stesso accade a chiunque sia nato dallo Spirito »³⁵⁹

La visione poetica dell'*haiku* ha una particolare affinità con la tradizione ermetica ed iconoclasta dello Zen e con la sua visione olistica della pratica e della realizzazione:

««Si mantenga pure la mente alle altezze dello stadio dell'illuminazione, ma si torni nel mondo terreno della concretezza.» Così Bashō, secondo la testimonianza di un discepolo. Si stabilisce la totale corrispondenza tra sofferenza e liberazione, senza indulgere al manicheismo delle interpretazioni buddhiste non *Mahayana*. Il valore delle cose prossime sarebbe inconcepibile senza certe premesse. Tutto ciò che è vicino viene celebrato, benché la regola non

³⁵⁸ P. Qiu, *Bashō and the Dao*, cit., p. 97 "Like *fūga*, *fūryū* is one of many Chinese-origin words Bashō uses frequently in his work. In "Sansei zu san" (Eulogy on the painting of the Three Sages), a short haibun piece written in his later years, he writes: "A person who puts his whole heart into *fūryū* and harmonizes himself with the four seasons would find the things worthy of verse as inexhaustible as the grains of sand on the beach." In this passage, *fūryū* seems to refer to poetry in general and is almost interchangeable with *fūga*. More often, however, Bashō uses *fūryū* to describe a quality or taste that is closely associated with the life and spirit of a recluse/wayfarer. In *Oku no hosonagabito*, for example, Bashō writes about his visit to a painter at Sendai. He tells us that when the time came for him to leave, the painter gave him some drawings and two pairs of straw sandals with their laces dyed deep blue. Bashō comments on the sandals: "It was with the last gifts that he demonstrated most clearly his character as a connoisseur of *fūryū*." It is noteworthy here that the poet does not pay much attention to the beautiful drawings of famous landscapes, but rather stresses the artist's taste of *fūryū* as demonstrated in the sandals he gave to the traveler, objects that are often associated with rusticity and a wayfarer's life."

³⁵⁹ D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, tr. it. di G. Scatista, Adelphi, Milano, 2014, pp. 215-216. Cfr. P. Qiu, *Bashō and the Dao*, cit., pp. 129-133 "The stormy wind from Pine Mountain in Iyo has blown upon the withered leaves of the Plantain Tree Hollow. Its sound sings poems. "Ye-e!" The sounds of the tossing and trembling wind are like the jiggling of jade and the whistling of metals, sometimes strong and sometimes soft, bringing people to tears and touching man's heart. The meaning of each verse is distinct, as if ten thousand hollows are howling while each has a different sound—only such can be called an author of the piping of Heaven (*tenrai*) and spontaneity (*ji'nen*). The plantain leaves are torn, floating along the wind. [...] Regarding the passage about "the piping of Heaven," for instance, Lin has the following commentary: This paragraph is the best among the best writings. It is of paramount quality in the text. Not only in the text of the *Zhuangzi*; one cannot find this kind of writing in any other writer's works, ancient or present alike. When we say that "poetry is a painting that has sounds," we mean poetry can depict what is hard to portray. But who has ever seen a poet who can portray so vividly that it is as if there are real sounds coming out of the picture? Lin's praise of the *Zhuangzi* makes the text a model of literary writing that inspires Bashō to employ a number of sound images about the wind in his eulogy. More significant, Lin Xiyi in the same interpretation associates the term "piping of Heaven" with the notion of *zaohua* and *ziran*. He writes: While this paragraph talks about "the piping of earth," its spontaneous (*ziran*) sounds are nothing else but "the piping of Heaven." In this meaning, "the wind" cannot but come from *zaohua*.... "Blowing on the ten thousand things" explains why the ten thousand things have their own sounds. That the ten thousand things have their own sounds is because the agent of *zaohua* (*zaohuawu*) blows on them. The one who does the blowing is the agent of *zaohua* (*zaowu*), but it makes each sound by itself. "Blow" and "make" are the force of *zaohua*. "Take [what they want] for themselves" is to take by and from themselves. "All take what they want for themselves" means that the ten thousand things all think they are taking what they want by themselves, but don't know exactly who causes the move of *qi*."

sembri valere per gli stati d'animo. [...] Resta vero che nel suo mondo la compresenza della forma e del vuoto esorta a una singolare bivalenza: A=A, A=non A. Non c'è contraddizione, nei dettami della logica *sokuhi*: «È così, perché non è così». *L'haiku* merita una menzione speciale in un'opera sul pensiero giapponese.³⁶⁰

Un praticante delle differenti Vie artistiche non necessariamente deve isolarsi dal mondo come i seguaci dello Zen monastico, ma ciò non significa che viva in modo meno autentico o più peccaminoso, anzi: se, come ricordava Dōgen, *samsara* e *nirvana* sono equivalenti nell'essere fiori del vuoto non c'è una differenza valoriale nella via buddhista o in quella della poesia, in quella dello Shinto o del *Bushi*, vi è una differenza di metodi e di approccio ma non di scopo e finalità: «Benché ci siano molte Vie, lo Shintoismo, la Via della poesia e la Via di Confucio, mostrano tutte la chiarezza della mente.»³⁶¹ La chiarezza della mente conduce al fondamentale principio del buddhismo *Mahayana* e Zen: l'equivalenza tra vuoto e forme, come esemplificate nel “*Sūtra del Cuore*” che permette di dimorare all'interno del *mu*, del nulla e del *kū*, il vuoto, senza innalzarsi al di sopra dei fenomeni del mondo naturale ma circolando con essi senza alcun attaccamento, ma con emozione pura, non annebbiata dall'egotismo e rifiutando ogni forma di dualismo, tra permanenza e fuga, tra stabilità e movimento.³⁶² La intensa sacralità della parola poetica, inoltre, la rendeva sorella di quella rituale e di preghiera, come già citato nell'importante caso di Kūkai: “La «parola vera» è un simbolo e nel medesimo tempo è la realtà simboleggiata. Lo *shingon* di una divinità è la divinità stessa sotto forma di suono”³⁶³ Il mistero della voce di *Dainichi* produce vibrazioni aurorali e proto-semantiche che, incarnandosi nel mondo concreto del linguaggio ordinario, subiscono un processo di semplificazione ma non di separazione dal principio originario. La parola mantiene una inviolabilità primordiale che, agli occhi del non iniziato, è invisibile o insensata: il praticante della via riconosce nei semi (*shuji* 種子) delle sillabe sacre il fondamento di ogni linguaggio umano, che risuona per simpatia con il mondo naturale attraverso il corpo di *Dainichi*.³⁶⁴ La parola possiede un potere esoterico e magico, (*kotodama* 言霊), legato all'essenza della divinità che potevano soggiogare o invitare all'apparizione. Pronunciata in riti olistici ed estatici come quelli della scuola Shingon, potevano scatenare forze incontrollabili e portare l'adepto-recitante-poeta ad un più elevato stato di coscienza:

“Ora, normalmente definiamo la poesia come «espressioni inconsuete e parole artificiose» e ci riferiamo alla poesia come qualcosa che contamina lo spirito, ci spinge al sentimentalismo, e stimola in noi una sensualità negativa, poiché usa parole ornamentali vuote. [Tuttavia], esse esprimono anche il principio del santo insegnamento [buddhista], e ci conducono alla concezione dell'impermanenza, indebolendo i nostri legami con il mondo e i pensieri volgari, attenuando il nostro desiderio di fama e di profitto. Vedendo le foglie sparpagliate dal vento, giungiamo a percepire la

³⁶⁰ *Ivi*, p. 144.

³⁶¹ *Ivi*, p. 110.

³⁶² *Ivi*, p. 141. Cfr. D.S. Lopez Jr., *The Heart Sutra Explained*, cit., pp. 171-172.

³⁶³ M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 249. *Shingon* è la traduzione giapponese del sanscrito *mantra*.

³⁶⁴ *Ibidem*.

vanità del mondo, e componendo [una poesia] sulla luna velata dalle nubi riconosciamo la purezza che sta dentro i nostri cuori. [La poesia] è strumentale nel farci entrare nella Via del Buddha e ci fa realizzare l'insegnamento. Quindi, le persone dell'antichità praticavano il Buddhismo, però senza rigettare questa Via [della poesia]. [...] Se consideriamo la poesia *waka* in quanto Via buddhista, smettiamo di avere una mente dispersiva che continuamente si distrae, poiché essa ha la virtù di acquietare e tranquillizzare. Con poche parole, si manifesta il sentimento. [Queste parole] hanno il valore di *dhāraṇī*. Gli dei del nostro paese sono manifestazioni di Buddha e *bodhisattva*, il loro corpo della trasformazione. Il dio Susanoo iniziò la pratica di comporre poesia di trentuno sillabe con la poesia delle «Otto nuvole di Izumo». Queste parole della poesia non differiscono dalle parole del Buddha. Anche i *dhāraṇī* dell'India non sono altro che le parole di quel paese e il Buddha con queste parole ne ha fatto dei *dhāraṇī*. Per questa ragione, il maestro Zen Ichigyō nel Commentario al *sūtra* di Dainichi dice: «Tutte le parole di ogni regione sono *dhāraṇī*». Se il Buddha fosse apparso nel nostro paese avrebbe usato le parole giapponesi per fare *dhāraṇī*.»³⁶⁵

I *dhāraṇī* sono le preghiere, gli incantamenti, condici mnemonici e recitazioni sacre della tradizione buddhista e per lo Zen ogni parola di queste preghiere contiene in sé il seme spirituale della sacralità estatica e speculativa: “con poche parole si manifesta il sentimento” e nel processo sintetico di trasformazione dell'esperienza del *kokoro* in brevissime righe poetiche si compie un processo mistico di fusione con il mondo attraverso la purificazione e diffusione dell'Io. Non stupisce quindi che i più importanti poeti dell'epoca Kamakura furono monaci dell'esoterismo buddhista della scuola di Kūkai.³⁶⁶ La poesia è quindi un'accompagnatrice costante sia della pratica buddhista che una preghiera laica recitata e praticata quotidianamente dagli adepti del *kadō*, nel tentativo di purificare il proprio cuore mente con una pratica differente ed alternativa a quella puramente religiosa e culturale: poesie nello stile *renga*,³⁶⁷ *tanka* e *haiku* furono decodificate, organizzate in molteplici antologie e “disciplinate” in differenti scuole non troppo dissimili a quelle del buddhismo di importazione cinese e successivamente dello zen autoctono – con i propri fondatori, successioni di discepoli e tradizioni di pensiero conservate e tramandate con cura. È importante però notare come, per uno dei più importanti poeti della storia giapponese, il già citato Bashō, il rispetto e l'attenzione alla storia della propria tradizione fossero importanti ma non fondamentali e soprattutto come si dovesse evitare di rimanere incatenati dalle “scorie degli antichi” e cercare la naturalezza spontanea che contiene il flusso immediato dell'istante e l'eternità della perfezione estatica.³⁶⁸

L'ideale del *suki*, della ricerca di una perfezione estetica fine a sé stessa senza attenzione all'erudizione o al nozionismo poetico, né al mero orpello decorativo della parola gradevole, si ritrovò ben presto intriso di spiritualità buddhista tanto che la Via della poesia venne definita di una tale altezza e purezza che: “Anche nell'era della Fine della Legge se ci si affida [alla poesia],

³⁶⁵ A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., pp.129-130.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 254.

³⁶⁷ M. Muccioli, *La letteratura giapponese*, cit., p. 240.

³⁶⁸ *Ivi*, pp. 183-188. Cfr. P. Qiun, *Bashō and the Dao*, cit., pp. 136-137.

anch'essa diventa una pratica del Grande Veicolo.”³⁶⁹ Fu proprio grazie all'influenza delle differenti scuole buddhiste in Giappone (in primis Tendai e Shingon) che il *kokoro* subì la trasformazione definitiva che lo avrebbe portato dall'essere un canone estetico ad un simbolo spirituale di altissima levatura, e non solo più la fonte emotiva dell'ispirazione dell'artista:

“Questa trasformazione della nozione di *kokoro* seguì l'impatto che la filosofia del buddhismo Tendai, specialmente il concetto di “esperienza dell'auto-illuminazione” ebbe sulla costruzione del soggetto nel Giappone medievale. Così, *kokoro* divenne uno stato mentale. Ponendo l'enfasi sullo stato mentale non individuato che egli chiamava “non-mente” Teika affermò che i prodotti del *kokoro* si originano spontaneamente senza essere controllati da alcun comportamento cosciente. Di conseguenza, Teika considerava il capolavoro poetico come il risultato di un processo di spontaneità in cui omoi spontaneamente sorge dal *kokoro* e scorre spontaneamente in parola (*kotoba*).”³⁷⁰

Shin e *kokoro*, come abbiamo visto, possono essere tradotti sia con “cuore” che con “mente” e proprio per questo il processo creativo è inscindibile dall'emotività e dall'analisi, che a loro volta non sono localizzate in zone “differenti” dell'interiorità psicofisica dell'individuo ma sono unificate. L'artista giapponese pensa col cuore e sente con la mente (che possono appunto essere *kokoro* e *shin*). Per questo anche discipline come la pittura e la calligrafia, o la recitazione del teatro Nō che appaiono altamente corporee e rituali, sono comunque collegate al soggetto e alla sua esperienza con un addestramento altamente complesso ed analitico, il cui scopo finale è, però, di cancellarsi completamente nella performance e ritornare incorrotto e purificato nel *kokoro* stesso, nell'individualità di chi produce e testimonia come osservatore. Ciò era particolarmente chiaro in un'arte come quella del teatro Nō che nella sua ieratica fisicità può apparire molto lontano da un'attività autorealizzativa ma che invece, come le altre esperienze estetiche che abbiamo nominato e che in Occidente sono sempre state molto lontane – se non proprio osteggiate – dalla religiosità, era intriso di un misticismo della corporeità e del suono molto vicino alle più elevate forme di pensiero Zen:

“Nel suo testo *Kakyō*, Zeami usa una parola peculiare dello Zen, *mushin*, o «assenza di attività mentale». *Mushin* significa «assenza di *kokoro*», quindi l'abbandono dei propri sentimenti ed emozioni e allo stesso tempo delle perturbazioni mentali. Insomma, l'abbandono della nostra parte più intima. Questa dimensione interiore è quella in cui

³⁶⁹ A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 130.

³⁷⁰ *JPS*, cit., p. 1169. Cfr. “The act of *omou* takes place in the heart (*kokoro*), which is the driving force behind the externalization of the feelings pent up in the process of “thinking.” In this sense, *kokoro* appears originally to have referred to the disclosure of one's inner thoughts and feelings. In other words, the Japanese translation of “I think, therefore I am” actually means that my existence can only be explained by my *omou*, that is to say, my yearning for something or somebody, my hopes that something will happen, my distress over a secret anxiety, my realization that something is taking place at the bottom of my heart. The element of pathos in the verb *omou* allows Japanese to speak of “thinking inside the heart,” something that would be a contradiction in terms for those who identify thought with the mind and feeling with the heart [...] “Since people fill this world with many actions, they express with words what they think in their hearts according to what they see and what they hear.” Thus when it comes to Japanese discussions of knowledge and perception, it may be more accurate to begin from the motto, *sentio, ergo sum* (I feel, therefore I am).”

l'artista può esprimere al massimo la sua arte, poiché essa non è più impedita da remore e contrasti dentro il proprio io, ma può fluire libera e senza restrizioni. Zeami dice: «Lo stile che giunge allo stadio del *mushin* e del non-stile, è quello che si avvicina al luogo del meraviglioso», e poco più avanti: «[La grande abilità, l'abilità suprema] è il *Nō* che proviene dal cuore, cioè è il *Nō* del *mushin*, che è anche detto il *Nō* del senza orpelli». Mentre in Occidente nelle arti performative l'insistenza è sulla capacità di mostrare e trasmettere sentimenti ed emozioni (e questa è l'azione), qui invece l'attore deve abbandonare entrambi, anzi, di più, deve abbandonare se stesso approdando a uno stadio interiore di «vuoto» (e questa è l'assenza dell'azione). Si concretizza così l'ideale massimo del Buddhismo, secondo cui «i fenomeni sono il vuoto, il vuoto è i fenomeni».³⁷¹

Mushin è una parola che abbiamo incontrato con regolarità e perfino l'attore di *Nō* deve raggiungere questo stato di abbandono, di aprire le mani e lasciar cadere tutto ciò che può stringersi. A differenza appunto dell'attività propositiva del teatro occidentale e la sua ricerca di trasmissione emotiva, il *Nō* taglia e recide, elimina e sfronda trasformandosi in una sorta di *tableaux vivant* di suoni cantati e corpi in movimento sacralizzati dall'esperienza del *mushin* e dell'impermanenza. L'attore alla ricerca della perfetta performance deve avvicinarsi allo *yūgen*, a quell'ineffabile non del sublime, ma del minimo e dell'impercettibile che si trova nei silenzi e nei suoni ovattati dello spettacolo teatrale. In quello spazio liminare tra lo svanire e il morire, tra il crepuscolo e il buio della percezione e dell'esperienza spirituale del corpo-mente, l'estetica del *Nō* trova il suo spazio di permanenza e il suo punto di fuga; il *mushin* del corpo e del canto:

“Il *Nō* si impone alla vista. Comporta la dimensione apollinea, cara alla tragedia greca nella sublime ricostruzione nietzschiana. L'attore concede all'uditorio pause di respiro, per lasciar riposare la vista, sovraccaricata dal lavoro sensoriale. Ma questo genere teatrale si impone anche all'udito, il momento dionisiaco, che prelude a un silenzio più assordante del suono. Infine, travalicando qualsiasi possibilità di comprensione occidentale, persino nietzschiana, Zeami si dischiude al *Nō* del mentale, che si apre un varco alla non coscienza, il *Nō* privo di ogni riferimento all'essere. L'essere, qui, è il non essere. I nodi vengono al pettine, mentre l'attore e lo spettatore sono uniti. Mi piace pensarlo: entrambi si dimenticano del risultato espressivo, o che uno è sulla scena mentre l'altro vi assiste. I ruoli sono ridimensionati, solo perché è una dimensione completamente vuota a imporsi: tutto è relativo, lo spazio, il tempo e la causalità. Si esce dall'individuazione, nonché dal mondo. Con le parole di Zeami: «Dimenticando il risultato, vedete il *Nō*; dimenticando il *Nō*, vedete l'attore; dimenticando l'attore, vedete la mente; dimenticando la mente, comprendete il *Nō*.»³⁷²

³⁷¹ A. Tollini, *L'ideale della via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., pp. 215-216. Cfr. D. S. Lopez Jr., *The Heart Sutra Explained*, cit., p. 58 “Form” is a word that conventionally designates the form that is seen and conceived by those with mistaken minds who have not understood the nature of emptiness. Regarding “emptiness”, because emptiness is the nature of form, [form] is without characteristic and unobservable in the past and is without characteristic and unobservable in the present and the future. Therefore, since it does not abide anywhere or in anything, [the *sutra*∗] says “emptiness”. “Emptiness is form” conventionally designates with words that even emptiness [has] an unobservable nature [like] form. Because it does not abide apart from that [form], emptiness is form. Regarding “Emptiness is not other than form, form is not other than emptiness,” that very thing which is form is the inexpressible emptiness; [when] form is abandoned, emptiness is not to be found. Therefore, it is said that emptiness is not other than form. That very thing which is the inexpressible emptiness does not exist and is not found apart from that which is conventionally designated with the word “form.” Therefore, it is said that form is not other than emptiness.”

Zeami (1363-1443) fu tra i più grandi teorici dell'estetica del Giappone medievale e i suoi testi "dottrinali" scoperti tra il 1944 e il 1945,³⁷³ rivelano una profonda conoscenza del buddhismo Zen e dei suoi più importanti cardini teorici che Zeami incorporò nella sua esperienza di scrittore di drammi e attore delle sue stesse opere, oltre che di pensatore *tout court* sui problemi speculativi della sua attività, il cui culmine perfetto denominava «lo schiudersi del fiore misterioso».³⁷⁴

"Zeami, parlando del Nō, dice: «Le casate [*ie*] non sono le casate. Solo quando si tramandano diventano casate. [Allo stesso modo], le persone non sono persone. Solo quando sanno diventano persone». Questa frase si può applicare a tutte le Vie: solo quando una tradizione sia stabilita si avranno le casate; solo quando una persona diventa esperta in un'arte diventa una persona.»³⁷⁵

Un attore che sia solo "essere umano" per diventare "persona" non basta che abbia la conoscenza esatta delle tecniche, delle intonazioni e dei movimenti. Essere esperti nel Nō significa accedere ad una particolare forma di conoscenza che non è del tutto separata da una ricerca spirituale meditativa e in un certo senso religiosa, un radicarsi in una tradizione e in una Via che non è solo un mestiere – sarà lo stesso Zeami a scrivere: "Nel perseguire una Via, nel dedicarsi a un'arte, si ottengano le loro virtù per mezzo dell'abbandonare se stessi"³⁷⁶ che è la stessa definizione che Dōgen dà dello *Zazen*³⁷⁷ e dell'inezienza della pratica. L'obiettivo dell'attore non è il guadagno o la fama,³⁷⁸ ma la purificazione del *kokoro*, o meglio, il raggiungimento dello stato di trasparenza che prendo il nome di *kokoro*, che è il fiore della Via laddove l'attività teatrale è il seme. Questa unione permette uno sbocciare interiore e il raggiungimento di uno stato fisico e psichico imperturbato, una quieta eleganza e svuotamento emotivo, cui Zeami assegna il nome di *Yūgen*, mutuandolo dal più ampio bagaglio di definizioni poetiche dell'estetica medievale:

"Si cercherà lo *yūgen* in una serie eterogenea di modelli, per lasciarne trasparire i tratti. Poiché il termine allude a una profondità misteriosa, ogni delucidazione sarà solo parziale. Lo *yūgen* è l'incanto sottile, come tenta di mostrarci

³⁷² L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 134. Cfr. Sul collegamento tra il Nō e le altre Vie, come quella della spada: M. K. Sayama, *Samadhi: Self-development in Zen, Swordmanship and Psychotherapy*, SUNY, New York, 1986, pp. 67-68 "Several incidents attest to Yagyū's excellence as a swordsman. Once he defended the Shogun Hidetada from a surprise attack. He slew seven men in a flash and then secreted the Shogun away as the enemy regrouped. Once when watching the performance of a peerless Noh actor, he was asked by the Shogun Iemitsu, "Is the actor thoroughly alert? If he has any openings, tell me." After the play Yagyū said, "He never had an unguarded moment save for a bare instant when he rounded the corner of the pillar. Then I could have attacked him." Later the actor expressed deep admiration for Yagyū, saying, "He really is a master swordsman worthy of the name. When I turned at the corner, I relaxed my attention. Then I saw him smiling."

³⁷³ D. Keene, *Seeds in the Heart*, Holt and Company, New York, 1993, p. 1014.

³⁷⁴ A. Tollini, *L'Ideale della via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 102.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 97.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 107.

³⁷⁷ Cfr. Nota 140.

³⁷⁸ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 132. "L'esortazione alla interpretazione perfetta non va disgiunta dalla vita. Il Nō segna un'etica, non meno che una estetica. «Se vi lasciate arrestare dallo spirito del guadagno, questa sarebbe la prima causa del declino della vostra Via. (...) Consacratevi alla ricerca della longevità e della felicità, e andrete dritti verso il declino della vostra Via.»

Sieffert, relativo a una dama elegante, un bell'esemplare umano maschio o femmina, le piante da fiori e, soprattutto, un uccello bianco che rechi nel becco un fiore. Che appare? Solo l'abbraccio fecondo tra l'esistenza e il nulla [...] *Yūgen* sembra alludere a un livello più profondo di realtà. Se il fiore si sviluppa, nella recitazione, il successo è garantito. Non è questo l'obiettivo, certo, ma sarà un esito naturale, tutt'altro che affettato. Si comprenderà che il fiore sboccia in ogni cosa, senza limitarsi alla scena o al teatro. Scoprire nella natura il carattere dell'insolito: ciò segna l'abbraccio, per Zeami, del fiore e dell'uccello, della donna stupenda con l'ambiente. La bellezza può celarsi in ogni istante.³⁷⁹

Lo sbocciare del fiore è il cogliere dell'inaspettato e dell'improvviso transeunte all'interno della performance, il giungere al culmine del canto e del movimento che svanisce nel suo darsi come la musica e che ha un aspetto miracoloso ed invisibile: "ottenendo il Meraviglioso Fiore, quel livello oltre le parole, ove il disegno interiore dell'attore e l'apparenza esterna sono miracolosamente invisibili"³⁸⁰ Zeami è molto attento, come Dōgen, a non lasciare l'ispirazione a briglia sciolta né tanto meno avvallare un individualismo sfrenato: i gradi di educazione sono definiti meticolosamente, dall'inizio della pratica a 7 anni fino alla maturità completa e sempre centrati alla ricerca del fiore della potenzialità, che viene incoraggiata a seconda della diversa maturità dell'attore in diversi elementi, come la danza, il movimento e il canto.³⁸¹ Come abbiamo però visto in diversi momenti della nostra trattazione, il momento culminante della Via non è esprimibile con istruzioni dettagliate o categorie intellettuali: Zeami ricorre in questo caso ad espressioni gnomiche e poetiche che esprimono metaforicamente la perfezione del risultato; non a caso le parole di Zeami riecheggiano i paradossi Zen utilizzati per esprimere o indirizzare verso l'ineffabile:

"1. LO STILE DEL FIORE MERAVIGLIOSO. "In Shinra, a mezzanotte, il sole splende" Il *meraviglioso* è l'ineffabile, è il punto in cui il cammino del pensiero si distrugge. "Il sole a mezzanotte" è forse ancora una nozione che la parola possa definire? Che cosa significa? Lo *stile* fatto tutto di *incanto sottile*, che va oltre ogni elogio, di un maestro prestigioso della nostra *via*, l'*emozione* oltre ogni coscienza [che suscita] l'*effetto visivo* prodotto da uno stile di grado che va oltre ogni *grado*: ecco, di conseguenza, di che cosa sarà fatto il *fiore meraviglioso*."³⁸²

Questa conoscenza, come quella del dominio della sacralità della parola poetica, è un arcano destinato agli adepti della Via, simile alle iniziazioni del buddhismo esoterico Shingon o del sincretismo ascetico dello Shugendō.³⁸³ La parola possiede una sua immensa (e anche pericolosa)

³⁷⁹ *Ivi*, pp. 132-133.

³⁸⁰ H. Shirane, T. Suzuki, D. Lurie (ed.), *The Cambridge History of Japanese Literature*, Cambridge University, Cambridge, 2016, p. 342.

³⁸¹ Z. Motokiyo, *Il segreto del teatro Nō*, R. Sieffert (a cura di), tr. it. di G. Bartoli, Adelphi, Milano, 1966, pp. 75-82.

³⁸² *Ivi*, p. 235.

³⁸³ Cfr. *JPS*, cit., p. 1183 "Thus, the art provisionally assumes the form of six circles and one dewdrop.... The first circle, the Circle of Longevity, is the fundamental source of the *yūgen* of song and dance. It is the vessel in which deep feelings develop upon viewing a performer's movement and listening to his singing. Due to its round, perfect nature and eternal life span, it is called the Circle of Longevity.... In the second circle, the Circle of Height, this single point rises, becoming spirit; breadth and height appear, and clear singing is born. This is the unsurpassed, highest fruition of feeling... In the third circle, the Circle of Abiding, the short line's position is the peaceful place where all roles take shape and vital performance is produced.... In the fourth circle, the Circle of Forms, the various

potenza sacra e un individuo il cui *kokoro* sia ancora polveroso o la cui mente non abbia raggiunto, o non cerchi di raggiungere, la calma permanenza nel *kū* non è in grado di utilizzare la parola stessa, né l'ideale estetico della sua purezza, per raggiungere l'illuminazione. Un ulteriore aspetto delle arti giapponesi su cui lo Zen ebbe un impatto immenso è sicuramente nelle arti figurative, in particolar modo nella pittura ad inchiostro, detta *sumi-e*.³⁸⁴ Ispirata dalla grande lezione della pittura cinese tradizionale (in particolar modo dell'epoca Song)³⁸⁵ l'arte figurativa giapponese riassume in sé, con radicale immediatezza, i caratteri di cui abbiamo parlato: la spontaneità purificata, il rifiuto di una staticità tecnica e, soprattutto, l'esperienza del vuoto – in questo caso visibile proprio laddove la pagina rimane bianca e dove le forme si confondono. L'esperienza percettiva di molti dipinti della tradizione orientale ci pone effettivamente di fronte a questo paradosso estetico, la possibilità di vedere proprio dove non c'è nulla da vedere:

“Il segreto sta nel saper equilibrare la forma con il vuoto e, soprattutto, nel sapere quando si è “detto” abbastanza. Poiché lo zen non guasta né l'emozione estetica né l'emozione del satori gravandola di spiegazioni, di secondi pensieri e di commenti intellettuali. Inoltre, la figura così intimamente connessa al suo spazio vuoto suscita il sentimento del “Vuoto meraviglioso” dal quale, d'improvviso, l'evento si manifesta.”³⁸⁶

L'evento è l'apparizione della forma dalla vacuità e nella vacuità e, se l'intero mondo fenomenico non è altro che lo svuotarsi del *kū* aldilà di sé stesso e il successivo ritornare delle forme all'indistinzione, la pittura non è più illusoria o falsa del mondo empirico che ogni giorno attraversiamo.³⁸⁷ Essa, come il mondo che rappresenta, fa parte dei *kūge* dei fiori del vuoto di cui

forms of heaven and earth, all things in creation, are at peace...Fifth is the Circle of Breaking. When the inexhaustibly varying shapes of the ten directions of heaven and earth are produced, they are originally born within this circle. However, since they temporarily break its round form, I have named it the Circle of Breaking... The sixth circle, the Circle of Emptiness, is the rank of no-master and no-form; coming back to the beginning, again one returns to the original Circle of Longevity... This One Dewdrop does not fall into dualistic views of “emptiness” and “form”; it is free existence, unobstructed by a single speck of dust. Thus it takes the shape of the sword of dharma-nature.”

³⁸⁴ Cfr. D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol. III, tr it di R. Rambelli, Edizione Mediterranee, Roma, 2004, p. 301 “Una linea tracciata dall'artista di Sumiye è definitiva: nulla può andare oltre essa; è inevitabile come il bagliore del lampo; neppure l'artista può disfarla; e da questo deriva la bellezza della linea [...] Qui non vi è violenza, né distruzione, né alterazione, né copiatura, ma uno spiegarsi libero, irrefrenabile, eppure autogovernantesi di movimento, che costituisce il principio della bellezza. I muscoli sono consapevoli di tracciare una linea, di formare un punto ma dietro di loro vi è una inconsapevolezza [...] il ‘Wu-hsin’ e ‘Wu-nien’, cui il maestro dello Zen attribuisce tanta importanza, come abbiamo già visto altrove, è inoltre, preminentemente, lo spirito di Sumiye. Un'altra caratteristica che distingue il Sumiye è il suo tentativo di cogliere lo spirito mentre si muove. Tutto diviene, nulla è stazionario in natura; quando si pensa di averlo saldamente afferrato, scivola dalle mani, perché nel momento in cui lo si afferra non è più vivo: è morto”

³⁸⁵ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., p. 158.

³⁸⁶ *Ivi*, pp. 155-156.

³⁸⁷ Cfr. *DS*, cit., pp. 520-521. “When painting a human, we make use of the four elements* and the five *skandhas*;* when painting the Buddha, we not only make use of a clod of earth or mud, we also make use of His thirty-three auspicious characteristics, of a blade of grass, and of innumerable *kalpas** of training and practice. Because depicting the Buddha in a scroll painting has always been like this, all Buddhas are depicted Buddhas and all depicted Buddhas are Buddhas. We need to investigate what a painted Buddha is and what a painted rice cake is. We need to explore in detail and with the utmost effort what a black turtle of stone is and what a monk's traveling staff of iron is, what a physical thing is and what a mental thing is. When we make such an effort, life and death, as well as coming and going, are simply drawings of a picture, as is, in a word, supreme enlightenment. In sum,

parla Dōgen e la metafisica dell'illusione è espressa con forza particolare all'interno della pittura sino-giapponese. Questa è un'arte priva di magniloquenza ed esattezza prospettica o naturalistica: il suo obiettivo, anche nella rappresentazione dell'umile – anzi dell'umilissimo – del fenomenico,³⁸⁸ è di captare con una tecnica che potremmo definire raddomantica le vibrazioni dello spirito in movimento, le pulsazioni vitali del paesaggio e diffondere la propria interiorità nella creazione pittorica, ricevendo a sua volta l'infinità metafisica del proprio esercizio. A differenza della pratica monastica e spirituale o dell'arte della spada, dal Giappone non sono arrivati compendi teorici o speculativi sulla pittura come pratica interiore, ma dobbiamo rivolgerci ad un periodo di qualche secolo più avanti a quello che stiamo trattando; alla Cina dei Qing e all'opera teorica di Shitao (1642-1707). Questi, che nel corso della sua vita abbracciò la fede buddhista e successivamente quella taoista ci ha lasciato il testo, *Discorsi sulla pittura del Monaco Zucca Amara*³⁸⁹ col quale, in una serie di lapidari capitoli, espone la sua teoria sull'essenza intima della pittura del paesaggio, da lui praticata con estrema raffinatezza e bravura. L'esperienza buddhista e taoista di Shitao informa la sua intera carriera pittorica e in alcuni punti, riecheggia profondamente la visione Zen della dinamicità della natura, coinvolta in un costante processo di trasformazione, di cui è compito e volontà dell'artista catturare lo spirito fuggente. La peculiare visione che questo artista ha del paesaggio e del “realismo naturale” è esemplificata chiaramente nell'intenso lirismo di tre capitoli del suo trattato, dedicati agli elementi pittorici della rappresentazione della natura: “il paesaggio” (*Shānchūān*) vero e proprio, “foreste e alberi” (*Lín mù*) e “il mare e le onde” (*Hǎi tāo*). Benché Shitao abbia attraversato sia le esperienze del buddhismo che del taoismo e sia vissuto cinque secoli dopo Dōgen, alcuni punti del suo trattato hanno una profonda affinità col discorso che quest'ultimo porta avanti sull'importanza conoscitiva (epistemologica, relazionale e di realizzazione) della presenza e della convivenza col paesaggio animato dallo sforzo della Via, una Via che esso stesso esprime nella sua mera presenza:

neither the *Dharma* realms nor empty space are other than painted images. A Buddha of old once said in verse: When I finally realized the Way,/The white snow, which had blanketed all in a/ thousand layers, departed/ And, in my making a picture of this,/ Blue-tinged mountains emerged on scroll after scroll.// This is talk about the great realization. It is His way of expressing that His having done His utmost to practice the Way had come to full fruition. As a consequence, at the very moment of His having realized the Way, He has created a picture, wherein He calls blue-tinged mountains and white snow 'scroll upon scroll'. Notwithstanding that, there is not a movement or a moment of stillness that is not part of His making a picture. Our own efforts to do our utmost at the present time are simply obtained from our own pictures. The ten epithets of the Buddha and the three insights are 'scroll paintings'.⁴ The five spiritual agents, the five spiritual powers, the seven characteristics of enlightenment, and the Noble Eightfold Path comprise 'scroll paintings'.⁵ Were you to say that such pictures are not real, then all thoughts and things are also unreal. If thoughts and things are not real, then the Buddha *Dharma* is unreal. If the Buddha *Dharma* is real, then it follows that a picture of a rice cake must be real as well.“

³⁸⁸ D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen, vol. III*, cit., pp. 325-327 “Al contrario, dovunque si muova lo spirito dello Zen, tutto ciò che entra in contatto con esso acquista un riflesso di mistero. La brocca d'olio portata da T'ou-tzu emette uno splendore ineffabile; il mestolo nella mano di Hsueh-feng è ben più di un pezzo di legno; il sandalo di paglia sulla testa di Chao-chou merita di essere collocato tra i tesori del tempio. Non solo: ogni gambero consumato da Hsien-tzu è ancora vivo con noi e in noi; il maiale che saziò lo stomaco di Chu-t'ou ha doverosamente raggiunto la condizione di Buddha.”

³⁸⁹ Shitao, *Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara*, M. Ghilardi (a cura di), Jouvence, Milano, 2014.

“L’intima natura del paesaggio si raggiunge cogliendo il principio strutturale dell’universo. [...] il principio strutturale della pittura e la tecnica del pennello non sono altro che la sostanza e l’aspetto esteriore di Cielo e Terra. Il paesaggio esprime la forma e le linee di tensione di tutto l’universo. [...] per quanto riguarda la vastità del paesaggio, con terre e nuvole che si estendono su migliaia di li, con lo snodarsi di alture e picchi montani neppure un immortale in volo sarebbe in grado di averne una visione anche superficiale. Ma attraverso l’unico tratto di pennello è possibile prendere parte alla trasformazione di cielo e terra. [...] io possiedo l’unico tratto di pennello, per questo sono in grado di collegare la forma e la dimensione di spirito del paesaggio. [...] il paesaggio mi incarica di parlare in vece sua, è il paesaggio a esprimersi attraverso di me.”³⁹⁰

Come Dōgen ammonisce ad ascoltare la lingua delle acque correnti e il camminare delle montagne, Shitao afferma che grazie all’ “unico tratto” che egli possiede, è in grado di far esprimere la natura attraverso di sé, di farla parlare in termini figurativi e aiutarla nella sua perenne trasformazione. Come abbiamo visto all’inizio del presente capitolo, il paesaggio è *Shānsuǐ* “montagna-acqua” ed esprime quindi una continua relazione di polarità tra la solidità stabile e la fluidità in corsa. La coscienza stessa del pittore non può ergersi a giudice o a creatore di queste essenze in divenire, ma deve rendersi conto di essere inserito lui stesso in questo gioco scambievole di relatività e connessioni. Questa “animazione raffinata”³⁹¹ è la quintessenza alchemica dell’ente che l’artista, con un’operazione complessa e lunga ritraduce e partorisce da sé stesso, senza però volerla dominare. Un capitolo che ancora meglio discute di questo nesso fisico e spirituale tra gli elementi del mondo è *Hāitāo* “il mare e le onde”. Queste righe corrispondono in maniera strettissima al capitolo dello *Shōbōgenzō Sansuikyo*, poiché anche esse stabiliscono un confronto molto più che metaforico tra la montagna e il mare, o in maniera più generale tra la roccia e l’acqua che dal punto di vista del senso comune vengono spesso osservate come antitetiche e inconciliabili – al contrario, esse sono le presentificazioni concrete e solidificate dell’interazione tra Yin/Yang, i due elementi costitutivi della realtà tutta, frutto del consolidarsi (le rocce) e dello sciogliersi (le acque) del *qi* primordiale.³⁹² Cogliendo il mare senza i caratteri della montagna si cade nell’indifferenziato e nell’abissale, cogliendo la montagna senza i caratteri del mare si rimane bloccati nell’immobilità e nella durezza. Al contrario, mare e montagna si appropriano e si scambiano l’uno i caratteri dell’altra: il mare con il suo sollevarsi e la sua immensità, con la sua abissale profondità e la forza delle sue onde ha le caratteristiche dure e violente della montagna; la montagna con i suoi vapori, brume e rugiade, con le cime e le nebbie che si confondono l’una con l’altra assume le caratteristiche di trasformazione e fluidità delle acque: in questo senso, come scrive Dōgen, “la montagna orientale cammina sulle acque”³⁹³ La compiutezza inconsapevole delle montagne e delle acque dipende dai loro meriti

³⁹⁰ *Ivi*, pp. 103-104.

³⁹¹ *Ivi*, p. 107.

³⁹² Cfr. Nota 101.

³⁹³ Cfr. Nota 237.

spirituali, che cambiano e crescono esattamente come quegli degli uomini nella ricerca della Via. Gli elementi naturali posseggono virtù umane e possono esprimerle all'interno dell'artista qualora egli abbia fatto il vuoto dentro di sé, quando abbia raggiunto la dimensione quieta della dimora nel Tao o nella natura-di-Buddha. Nulla, nell'universo del maestro Zen e del pittore Qing è statico, ma diviene perennemente con e nel tempo e l'artista, prendendo parte a questa trasformazione apre la possibilità di uno spazio e di un tempo altri, in cui l'opera sussiste tra stabilità e il divenire nell'invisibile frammento di spazio tra essere e non-essere, in cui crescita e dissoluzione sono tra loro così vicini e connessi da risultare inseparabili:

“Mentre pensavo di inseguire la luce che splendeva dall’/ ebra luna sulle montagne/ l’infinito orizzonte era macchiato da rosate nuvole d’aurora./ Felice, nella brezza orientale, Io con calma/ vado trasformando la scena nei fiori mondani del tenero pesco.// Per elaborare sui germogli di pesco, io sento che essi sembrano esistere [you] e non esistere [wu]. Le persone del mondo non lo capiscono. Come è indegno visualizzarli [guan] nei termini della materia sensibile [fanhua] In altre parole, il realismo suggerisce sia la sua cristallizzazione che la sua dissoluzione, e l’osservatore che vede solo il suo aspetto affermativo, ha mancato il punto della visualizzazione di Shitao. La luce è il mezzo per questo, sia nella poesia che nel dipinto. Tornando alla Cascade del monte Lu, si vede ora che la cristallizzazione/dissoluzione del corpo di Shitao/Li Bai ha la sua controparte nell’uso della luce nel suggerire la cristallizzazione/dissoluzione del paesaggio [...] l’atto fisico dello sguardo è certamente centrale come via per afferrare questa elusività; ma allo stesso tempo è l’unità o Unificazione della traccia dell’atto fisico del dipingere – raggiunto non con una chiusura ma con l’infinita e libera circolazione di energia – che armonizza il sé. Il dipinto come traccia non registra semplicemente l’evento della sua produzione ma accumula e fonde i suoi componenti, convertendo in spaziali le trasformazioni temporali. Seguendo la logica dell’alchimia interna, abolisce l’inesausto progresso del tempo.”³⁹⁴

All'interno della pittura di Shitao, come di quella degli artisti *sumi-e* del Giappone, vi è un imperativo morale di purezza e spontaneità (*ziran*), che si raggiungono eliminando la volgarità, distaccandosi dalle prospettive mondane³⁹⁵ e ricercando attraverso il perfetto movimento del polso e del pennello la perfetta Unione con la natura rappresentata e esperita, non come oggetto immobile, ma come costante trasformazione e diffusione tra cristallizzarsi e dissolversi dell'ambiente e delle sensazioni che essa evoca e che esso è. La responsabilità dell'artista non è legarsi a nomi di maestri prestigiosi o di scuole antiche, ma di realizzare una metafisica dell'indipendenza³⁹⁶ che gli permetta di costruire un mondo transeunte ma sincero, vuoto ma pregno della possibilità del divenire:

“Alla fine dunque – ed è in questo modo che Shitao conclude il trattato – L’Unità esiste come uno stato in cui l’artista può dissolverli, ma lo sforzo dell’artista contribuisce alla propagazione dell’Unità stessa. ‘Le responsabilità richiedono coltivazione del potenziale e maestria della vita, così che le diecimila cose possano essere ordinate dall’Uno e l’Uno possa essere definito dalle diecimila cose. Quando la pratica dell’artista non dipende più da montagne o acqua, dalla

³⁹⁴ J. Hay, *Shitao. Painting and Modernity in Early Qing China*, Cambridge University, Cambridge, 2001, pp. 270-271.

³⁹⁵ *Ivi*, pp. 276-277.

³⁹⁶ *Ivi*, p. 277.

tradizione o dal presente, o dai saggi, solo allora la sua responsabilità trova il suo compimento' Così la ricerca graduale dell'Uno attraverso la prassi dell'auto-perfezionamento guida ad uno stato di essere, che, nei testi di alchimia interna, è spesso chiamato lo stato dell'Uomo Reale (*zhenren*) o dell'Uomo Perfetto (*zhiren*) [...]

Così Shitao descrive la sfida e la trasformazione interna che portano allo stato di Completezza:

“Accogliere la stupidità è all'origine della volgarità; origine della stupidità è l'ottundimento. Dunque, l'uomo perfetto non può non intuire, non può non comprendere: dal momento che intuisce modifica; dal momento che comprende, trasforma. È ricettivo nei confronti della cose, in modo tale da essere privo di forma definita; egli gestisce le forme in modo tale da non lasciare traccia [...] Sulla limitata superficie di un dipinto da ordine al Cielo e alla Terra, alle montagna, ai fiumi e alla totalità degli esseri, come se avesse uno spirito vuoto, distaccato. Eliminando la stupidità, nasce l'intelligenza; spazzata via la volgarità la chiarezza è perfetta”³⁹⁷

Gli ultimi capitoli del trattato di Shitao sono molto più che un mero manuale di pittura, ma assomigliano più che altro ad un breviario religioso di pratica realizzativa, che accoglie in sé elementi del buddhismo cinese e del taoismo filosofico. Il fine ultimo è il concetto che abbiamo fino ad esso esplorato, che nello Zen abbiamo visto sotto forma di *mushin* e che Shitao chiama appunto spontaneità, nel suo senso più profondo e comprensivo delle più diverse attività umane, artistiche e non. L'opera meravigliosa (*miào pǐn*) non è la somma conclusione dell'attività di un artista; questa è superata dall'opera divina (*shén pǐn*). Nemmeno essa è però il culmine, perfino l'attività di una divina perfezione e bellezza è superata dall'operazione spontanea (*yì pǐn*).³⁹⁸ Tale è la naturalezza perfetta del Tao e dell'Uno: solo allora l'artista e l'uomo compiuto si incontrano in una sola forma e il paesaggio oggettuale e la percezione soggettiva non hanno più alcuno iato che li separi. L'Uomo compiuto è il Perfetto taoista e l'illuminato del buddhismo – il suo passare non lascia tracce e le sue tracce scompaiono con lui, nel perseguimento dell'Uno. In questa teorizzazione di poche righe è riassumibile il nucleo essenziale dell'esperienza estetica dell'estremo Oriente: la purezza che trasforma e la trasformazione che è pura nel divenire del vuoto, nella sua dimensione percettiva, emotiva ed estetica. *L'hito no nashi*, il non-individuo scopre la sua completezza vacua in queste forme di espressione artistica:

“Vento d'autunno,
inaridisce le pietre
del monte Asama.

Malato durante un viaggio –
sui campi riarsi
i sogni vanno errando.

³⁹⁷ Shitao, *Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara*, cit., p. 141.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 123.

Tomba, piegata
al vento d'autunno –
i miei singhiozzi.

Prati d'estate,
tutto quanto rimane
dei sogni dei soldati.³⁹⁹

³⁹⁹ L. Stryk, T. Ikemoto (a cura di), *Poesie Zen*, cit., pp. 90-91.

CAPITOLO V

LA SPADA CHE È UNA COL CIELO E CON LA TERRA

Lo Zen nell'arte della guerra e del combattimento.

Nel 1185, nella baia di Dan-no-Ura le forze del clan Minamoto sconfissero quelle dei rivali Taira dopo una lotta quinquennale per la supremazia sulla corte e sul paese intero.⁴⁰⁰ I fratelli Yoritomo e Yoshitsune furono vittoriosi e schiacciarono completamente l'esercito nemico. Il primo sarebbe stato il fondatore dello shogunato Kamakura e il responsabile dell'ascesa della classe dei Bushi. Yoshitsune fu invece costretto al suicidio proprio dal fratello e sarebbe divenuto per secoli l'esempio ideale di ogni Samurai, fedele fino alla morte ma mai disposto a compromessi o alla perdita dell'onore.⁴⁰¹ Grazie all'abilità guerriera e politica di questi due fratelli la storia del Giappone avrebbe preso una strada completamente diversa e la casta militare dei Samurai sarebbe divenuta simbolo stesso dello spirito del paese, simbolo che nell'immaginario collettivo dell'Occidente sussiste ancora oggi.

Nei secoli successivi, fino al 1615, la classe militare dei *bushi* si elevò a divenire la più importante della nazione e fu impegnata in cruente lotte esterne ed intestine (l'invasione mongola del 1274 e 1281,⁴⁰² il periodo delle Due Corti dal 1226 al 1392,⁴⁰³ la guerra *Onin* dal 1467 al 1477,⁴⁰⁴ le guerre *Sengoku* dal 1467 al 1615⁴⁰⁵ e l'invasione della Corea dal 1592 al 1598⁴⁰⁶) che culminarono nella presa del potere da parte della famiglia Tokugawa che, ponendo fine a queste lotte civili e continue, avrebbe governato il Giappone fino al 1868 senza interruzioni e in un isolamento forzato dal resto del mondo conosciuto. Fu in questo lungo periodo di stabilità e pace interna che la classe dei Samurai cominciò a trasformarsi: da una semplice casta guerresca di guardie del corpo e soldati di professione divenne un modello di comportamento, lealtà e pensiero per tutta la società giapponese almeno attraverso le opere dei suoi principali esponenti, alcuni dei quali – Munenori, Soho e Musashi – abbiamo già nominato. L'attività guerriera non era più concentrata nell'attività della

⁴⁰⁰ G. Samson, *A History of Japan to 1334*, cit., p. 302.

⁴⁰¹ P. S. Turner, *Samurai rising*, Charlesbridge, Watertown, 2016, pp. 121-122.

⁴⁰² G. Samson, *A History of Japan to 1334*, cit., pp. 438-451.

⁴⁰³ G. Samson, *A History of Japan 1334 to 1615*, Tuttle, Tokyo, 1963, pp. 43-116.

⁴⁰⁴ *Ivi*, pp. 96-116.

⁴⁰⁵ D. Chaplin, *Sengoku Jidai*, Createspace, Scotts Valley, 2018.

⁴⁰⁶ *Ivi*, pp. 352-363.

battaglia effettiva contro eserciti nemici, ma dovette condensarsi in una dimensione individuale e di interiorità, in cui il rapporto personale del praticante con il proprio corpo e soprattutto con la propria arma era molto più stretto e radicale di quanto non sarebbe stato all'interno di un'occupazione militare comune. Nel corso dell'era Sengoku e Tokugawa si vennero a creare sia un'etica mistica della spada che un'estetica della morte, caratteristiche che segnarono per quasi due secoli la storia dei Samurai e dell'intero popolo giapponese. La spada era divenuta molto di più di uno strumento di lotta, aveva assunto su di sé caratteristiche divine tanto che la forgiatura delle katana richiedeva preghiere e invocazioni religiose da parte del fabbro e artefici come Muramasa e Masamune divennero vere e proprie leggende e le loro spade incarnazioni di forze conflittuali del cosmo e dell'animo umano.⁴⁰⁷ All'interno di questa cultura marziale e intrisa di una poetica della violenza, molti e diversi *kengō* (maestri di spada) si impegnarono a lungo per donare alla loro pratica una profondità spirituale e filosofica.⁴⁰⁸ Non tutti però seguirono questa Via. Uno spadaccino come Itō Ittōsai non vedeva nessun significato esoterico o spirituale nell'arte della spada; l'unica cosa da ottenere era uccidere nel modo più efficace, rapido e perfetto:

“La maggior differenza tra Itō Ittōsai e gli altri leggendari *kengō*, come Tsukahara Bokuden e Miyamoto Musashi, è che ogni altro maestro di spada cercò a un certo punto della sua carriera di scoprire un profondo elemento religioso, filosofico o morale nella pratica della spada. Miyamoto Musashi scrisse il famoso *Gorinshō* (IL Libro dei Cinque Anelli). La famiglia Yagyū produsse trattati sul combattimento, presentando il maneggiare la spada come una Via di preservare e aumentare la forza della vita, piuttosto che meramente distruggerla. Ma Itō Ittōsai era diverso. Si dedicò totalmente all'arte del combattimento come la semplice disciplina di maneggiare una spada. Per lui, non vi era alcun significato interiore, nessun legame filosofico con lo Zen, il Buddhismo o il Confucianesimo, solo l'ostinato obbiettivo della perfezione nell'arte della battaglia. I cinici lo chiamerebbero un macellaio disumano. Altri, forse vedendo la carriera di Ittōsai nel contesto del turbolento periodo *Sengoku*, potrebbero chiamarlo un realista.”⁴⁰⁹

Pure, anche un maestro spietato e temuto come lui, ebbe scritto a suo nome un trattato breve ma densissimo intitolato *Ittōsai Sensei Kemposhō*, e pubblicato dopo la sua morte da un discepolo. In appena 34 laconici capitoli la “filosofia” di Ittōsai viene presentata con diversi rimandi al pensiero Zen, pure in modo lapidario ed essenziale. Benché incontriamo all'interno di quelle pagine termini che ci sono familiari, vediamo anche come questo maestro utilizzi le forme del pensiero Buddista con un intento ben preciso, quello di asservire tale possibilità di liberazione mentale totalmente all'interno dell'arte della spada e, in questo, è molto diverso dai successivi trattati sul *Kenjutsu*:

⁴⁰⁷ A. Ratti, O. Westbrook, *Secrets of the Samurai. The Martial Arts of Feudal Japan*, Tuttle, Tokyo, 1973, pp. 332-333

⁴⁰⁸ *Ivi*, pp. 331-334. Cfr. p. 337.

⁴⁰⁹ S. Turnbull, *Samurai Swordsman. Master of War*, Frontline, Londra, 2008, pp. 205-206.

“Quando affrontiamo un avversario, non preoccupiamoci della vittoria o della sconfitta, ma se ci separiamo dall’idea di vita o di morte, affidando la nostra vita alla volontà del Cielo, agendo in modo corretto senza farci intimidire, allora non ci saranno nemici per noi in nessun luogo. Quando non si hanno nemici come potremmo essere sconfitti? Questo è il segreto detto ‘mille katana, una katana, diecimila spade, una spada’ Conoscere questo principio è saggezza. Metterlo in pratica è audacia. Coloro che hanno sia saggezza sia audacia e anche una buona arte della spada, in questa tradizione sono detti valenti.”⁴¹⁰

Qui, l’espressione “non si hanno nemici” non si riferisce ad una condizione di equanimità e pacificazione portata da una profonda realizzazione spirituale, ma al fatto reale e concreto che non vi sono nemici poiché nessuno è in grado di sconfiggere il praticante, poiché la sua abilità è troppo elevata e letale. L’abbandonare l’idea di vita-morte è in questo caso un consiglio molto pratico nato dall’esperienza di un guerriero spietato e pericoloso come Ittōsai e la ricerca peculiare della perfezione nel combattimento non è solo una Via di realizzazione, ma in tale circostanza è proprio un deterrente sanguinoso nei confronti del nemico, il *sakki* un’energia violenta quasi palpabile che emana dallo spadaccino privo di ogni riguardo per sé e la vita del suo avversario. In questo, come abbiamo detto, Ittōsai è molto diverso dai suoi contemporanei. Va ricordato che, prima di avvicinarsi al Buddhismo Zen, l’ideologia Shinto era la prediletta dalla classe dei *bushi*, in particolar modo al momento della loro ascesa al potere: la famiglia Minamoto affidò a lungo il proprio successo e la propria prosperità all’intervento della divinità guerriera Hachiman e alla propria pia consacrazione di diversi templi, impiegata per ottenere una protezione carismatica e mistica sul campo di battaglia.⁴¹¹

Fu proprio all’interno di questo ambiente raffinato e spietato allo stesso tempo, che un monaco Zen come Takuan e due spadaccini come Munenori e Musashi poterono trovare un punto di contatto: l’ideale della Via e la ricerca della non-mente. Non bisogna pensare però che la connessione tra arti marziali e buddhismo sia stata un’invenzione autoctona del Giappone: il leggendario monastero *Shaolin*, luogo originatore del *Kung Fu*, fu fondato in Cina da Bodhidharma secondo le agiografie più note,⁴¹² e i suoi monaci aiutarono con la loro abilità guerriera il futuro imperatore Tang Taizong nel 621.⁴¹³ La Cina avrebbe dato vita a molteplici stili di combattimento legati a doppio filo alla sua spiritualità taoista e buddhista, stili che sono praticati ampiamente anche oggi e che ebbero però la loro sistemazione teorica molto più tardi rispetto al periodo di cui stiamo parlando ora, nella dinastia Qing. L’importanza delle arti marziali in Cina, comunque, fu tale e tanta che fino ai primi del 1900 durante la ribellione dei Boxer rimase una pratica non solo fisica, ma anche educativa e

⁴¹⁰ M. Ghilardi (a cura di), *Filosofia della arti marziali*, Mimesis, Milano, 2020, p. 44.

⁴¹¹ H. Hardacre, *Shinto. A History*, Oxford University, Oxford, 2017, pp. 150- 151

⁴¹² P. Lorge, *Chinese Martial Arts: From Antiquity to the Twenty-First Century*, Cambridge University, Cambridge, 2012, p. 108.

⁴¹³ *Ibid.*

religiosa, prima di infrangersi drammaticamente contro la potenza di fuoco degli eserciti occidentali.⁴¹⁴

La pratica dello *Shaolinquan*, facendo risalire la sua fondazione a Bodhidharma stesso permise una sintesi tra spiritualità e impegno marziale, in cui la lotta a mani nude e con armi divenne esercizio religioso di concentrazione e abnegazione nei confronti della propria corporeità:

“Wang Zhenguan era maestro di due arti: una era il pugilato e l'altra il tiro con l'arco. Dai tempi antichi vi furono molti grandi arcieri, ma nel pugilato davvero maestro Wang era il migliore. La scuola esterna di pugilato raggiunse il suo massimo sviluppo con lo Shaolin. Zhang Sanfeng, dopo aver dominato lo Shaolin, invertì i suoi principi e ciò è chiamata la scuola interna delle arti marziali. Ottenere anche un'infarinatura di questa arte è sufficiente per sconfiggere lo Shaolin.⁴¹⁵”

La distinzione tra arti marziali esterne (*Wài jiā*) ed interne (*Nèi jiā*) è fondamentale per comprendere l'importanza che le pratiche meditative – taoiste in Cina e buddhiste in Giappone – ebbero per lo sviluppo teorico dell'arte del combattimento e anche della guerra. In alcuni stili di combattimento a mani nude, addirittura, come il Zui baxian quan (醉八仙拳, Pugilato degli Otto Immortali ubriachi) o le 18 mani di Luohan (罗汉十八手; *luohan shi ba shou*) e lo 罗汉拳 *Luóhànquán*, (il pugno degli Arhat) ai praticanti veniva chiesto e dimostrato di imitare nelle loro movenze marziali le posizioni meditative e sacre sia degli otto immortali del taoismo, che dei 18 Arhat – i primi seguaci di Siddharta secondo la tradizione buddhista cinese. Tale pratica imitativa era legata a doppio filo all'esercizio di meditazione e preparazione fisica strenua dei monaci, che permise al loro stile marziale di divenire il più noto e temuto in Cina. Lo stile interno di tali pratiche si focalizza sul raggiungimento di una quiete mentale, corporea e di intenzione in modo da focalizzare la forza e la rabbia annebbiata (la mente oscurata dall'ignoranza) dell'avversario contro di lui. Le arti marziali sino-giapponesi fecero proprie le pratiche taoiste del *daoyin*, una ginnastica respiratoria e interna il cui scopo fondamentale era il nutrimento della forza vitale (*yangsheng*) e l'espansione del *ch'i* (in giapponese *qi*), l'energia spirituale che permea l'intero corpo, inscindibile da esso e originandosi nel vuoto supremo del Tao.⁴¹⁶ Il *ch'i* 氣, ha come etimologia i caratteri che

⁴¹⁴ *Ivi*, pp. 185-211. Cfr. T. A. Green (ed.), *Martial Arts of the World*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2001 pp. 29-30. “Heterodox religious groups such as the Eight Trigrams and White Lotus sects used martial arts for self-defense and included them in their religious practices. The Heaven and Earth Society, otherwise known as the Triads or Hong League, practiced martial arts, including Hongquan (Hong Boxing), and attempted to identify their organization with the fame of Shaolin Monastery. Professional martial artists ran protection agencies and escort bureaus to protect commercial enterprises and the homes of the wealthy, and to ensure the safe transport of valuable items. Finally, there were various protest groups such as the Boxers United in Righteousness, whose antiforeign movement in 1900 brought the retaliation of an eight-nation expeditionary force comprising British, French, Italian, Russian, German, Japanese, Austro-Hungarian, and American troops”

⁴¹⁵ *Ivi*, pp. 192-193.

⁴¹⁶ M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, cit., p. 144. “Una delle metodiche più diffuse e anche più antiche volte al raggiungimento della longevità è il daoyin, letteralmente il "condurre e tirare" (Despeux, 1989). Si tratta di una tradizione ginnica centrata su determinati esercizi fisici, in cui il praticante compie dei movimenti che per lo

indicano letteralmente il vapore che emana dal riso caldo. In un senso traslato arriva quindi a significare aria, respiro, vigore, forza interiore e spirituale. Quando il *ki* è espanso e dominato nel centro (*hara* in giapponese) dell'individuo gli conferisce una forza straordinaria che non è affatto solo fisica ma totale e comprende il "corpo-mente".⁴¹⁷ Il centro perfetto è la *conditio sine qua non* che permette all'individuo di rapportarsi ai suoi eguali, superiori, al suo ruolo sociale, alle differenti classi gerarchiche e all'interezza del cosmo stesso in un'armonia in movimento:

"Il *Ki* della centralizzazione individuale, ad esempio, risultante dalla coordinazione della personalità fisica, funzionale e mentale nell'*hara*, può infondere all'uomo una vitalità tremenda e renderlo estremamente potente nell'azione – molto di più dell'uomo che ha sviluppato solo un potere muscolare attraverso esercizi di coordinazione basati soprattutto sulla disciplina puramente fisica [...] a sua volta, l'energia della centralizzazione sociale, che può collegare un uomo all'altro e muoverli entrambi verso uno scopo comune, è ancora considerata inferiore all'energia del centro universale nella dimensione cosmica dell'esistenza che perfino uomini sapienti faticavano ad attingere. Il raggio di questa energia è infinito, scorrendo dal centro armonioso della vita stessa; ed è considerato essenzialmente perfetto, animante il tutto e tutti in modo imparziale. Il centro sociale e la sua energia potevano essere positivi e beneficiare gli uomini, ma potevano anche essere negativi ed impiegati a loro danno (nella guerra, ad esempio, o nel semplice sfruttamento sociale). Il centro individuale e la sua energia coordinata potevano raggiungere la positività ma anche la negatività e così egoisticamente auto-centrati da stupidamente tentare di separarsi dal resto della creazione [...] Il centro cosmico e universale, comunque, assieme alla sua energia creativa era visto come ultimamente positivo per via della sua munificenza imparziale e illimitata dispensazione di vita in ogni direzione e forma. Molto raramente un uomo poteva sperare di fondere questi tre centri e attingere alle loro energie coordinate nella fusione di una singola corrente."⁴¹⁸

Senza questo centro è impossibile vincere e tanto meno combattere: al massimo si agita la spada confusamente come un pazzo incapace di riflessione. Il grandissimo valore e sprezzo del pericolo dimostrato da diversi samurai nell'era delle guerre di unificazione non era solo il frutto di una consapevolezza di classe o di un timore per la perdita dell'onore, ma anche la conseguenza di questa comprensione esistenziale della vita-morte, che non veniva ossessivamente protetta e tutelata, ma doveva essere utilizzata anch'essa come un arma, dimostrando la propria forza e la

più sono correlati a differenti specie animali, che le fonti fanno risalire a personaggi leggendari, come Pengzu, il Matusalemme cinese, e Chisong zi, il Maestro Pino Rosso, figura dalla storicità nebulosa, connessa probabilmente a funzioni sciamaniche: i movimenti del daoyin sono stati collegati alle danze degli sciamani (ivi, pp. 237-40). Questo tipo di ginnastica sembra sin dall' antichità essere stato un mezzo per favorire la circolazione del qi nell'individuo, sulla base del concetto (fondamentale nella tradizione medica) che le ostruzioni e i blocchi del qi sono espressione di situazioni patologiche dell'organismo. Il daoyin rientrava nell'ambito delle pratiche per nutrire la forza vitale (yangsheng)"

⁴¹⁷ A. Cheng, *Storia del pensiero cinese: dall'introduzione del Buddismo alla formazione del pensiero moderno*, cit., p. 477 "Il qi è la totalità del Dao: 'il qi, nella sua origine nel Vuoto, è puro, uno e senza forme: per effetto della stimolazione da origine [allo Yin/Yang], e ciò facendo si condensa in figure visibili. Il qi fluttuando si agita e si sposta in ogni direzione, concentrandosi si rapprende in materia e genera così la molteplicità diversificata degli uomini e delle cose. Nel loro ciclo senza fine, i due fondamenti dello Yin/Yang stabiliscono la grande norma del Cielo-Terra.' [...] il Vuoto supremo (*taixu* 太虛) di Zhang Zai [...] consisteva precisamente nel far posto al 'non c'è' del Laozi e alla vacuità buddhista sul loro stesso terreno"

⁴¹⁸ O. Ratti, A. Westbrook, *Secrets of the Samurai. The Martial Arts of Feudal Japan*, cit., pp. 470-471.

propria inamovibile lealtà nei confronti del signore e di sé stessi in quanto guerrieri.⁴¹⁹ Nell'era *Sengoku* diversi *bushi*, alla ricerca di questo centro spirituale, intraprendevano quello che veniva chiamato il *musha shūgyō*, il pellegrinaggio guerriero.

“La grande maggioranza di sfide che si incontravano durante il *musha shūgyō* non erano a morte. Nella maggior parte dei casi, gli sfidanti non usavano spade vere o lance, rimpiazzandole con il *bokutō* di legno usato dagli studenti delle arti marziali. Gli incontri erano comunque mortalmente seri.”⁴²⁰

Molti film giapponesi, in primis quelli di Akira Kurosawa ci hanno offerto l'immagine del samurai solitario capace di terminare un duello con un solo perfetto colpo di spada uccidendo o mutilando ferocemente l'avversario, come dimostra l'esempio indimenticabile di Toshiro Mifune in *Sanjuro*, del 1962. Sicuramente la violenza e la morte non erano mai lontane per i guerrieri che intraprendevano questo cammino, ma il loro scopo principale era di raffinare la loro abilità, incontrare diversi stili di combattimento, possibilmente impressionare i signori feudali per i quali si esibivano nei loro duelli e soprattutto forgiare nelle avversità del vagabondaggio il loro *ki*, la loro energia spirituale e raggiungere uno stato superiore di abilità, che non fosse solo fisico ma mentale. Il culmine perfetto, esemplificato in arti come lo *iaido* e la scuola *muto-ryu* (letteralmente “non-spada”), era quello di vincere il duello con un colpo solo o senza bisogno nemmeno di estrarre la propria arma, senza nemmeno iniziare a combattere. Questo equivaleva per il guerriero ad aver lasciato cadere il corpo-mente, ad aver raggiunto lo stato puro e vacuo del *mushin*.

Lo *iaido* in particolar modo (che ho per un periodo di tre anni praticato) è molto importante all'interno di questa ideologia del combattimento: esso deriva dal *iaijutsu*, l'arte del colpire nello stesso momento in cui si estrae la spada senza frapporte tra l'intenzione e il colpo il minimo intervallo. Il praticante dello *Iaijutsu* doveva essere in grado di cogliere immediatamente a che scuola appartenesse o che tecnica usasse il suo avversario attaccante e reagire istantaneamente e colpire in modo da impedire la parata e uccidere con un solo fendente. Ciò richiedeva un addestramento mentale oltre che fisico, e la spiritualità Zen, con la sua enfasi sul distacco dalle circostanze, l'abbandono del corpo-mente e l'imparzialità verso la morte andò ad incontrare il *kenjutsu*, senza però sovrapporvisi.

Senza attaccamento, senza odio e senza parzialità il guerriero compiuto portava a termine il duello con la stessa chiarezza di mente e devozione con la quale un monaco pregava ed eseguiva con calma i riti del tempio:

⁴¹⁹ S. Turnbull, *The Samurai Swordsman. Master of War*. Cit., pp. 136-140.

⁴²⁰ *Ivi*, p. 151.

“Non combattere per guadagno o perdita, non essere preoccupati da forza o debolezza significa non sperare la vittoria né temere la sconfitta, e non essere preoccupati riguardo alle funzioni di forza o debolezza. Né avanzare né arretrare di un passo significa non andare avanti né indietro con un solo passo. La vittoria è guadagnata senza muoversi da dove si è. Il me di “il nemico non mi vede” è riferito al mio Autentico Sé. Non significa il mio sé percepito. Le persone vedono facilmente il sé percepito; è raro per loro distinguere l’Autentico Sé. Così io dico, “il nemico non mi vede [...] Bene dunque, l’Autentico Sé è il sé che esisteva prima della divisione di cielo e terra e prima che la propria madre e il padre fossero nati. Questo sé è il sé dentro di me, gli uccelli e le belve, le erbe e gli alberi e tutti i fenomeni. È esattamente ciò che è chiamato natura-di-Buddha. Tale sé non ha figura né forma, non ha nascita, e non ha morte. Non è un sé che può essere visto con l’aiuto del presente occhio fisico. Solo la persona che ha ricevuto l’illuminazione è abile a vederlo. La persona che lo vede ha visto la sua propria natura ed è divenuta un Buddha.”⁴²¹

A scrivere queste parole è un monaco Zen che parla di combattimento non in senso metaforico ma in senso concreto, con il rischio di mutilare, spargere sangue e uccidere – o essere uccisi – anche in modo feroce e imprevisto. La spada però, strumento di morte, veniva osservata come estensione del proprio sé autentico e molto di più di un semplice oggetto: era una possibilità di realizzazione e spiritualità altissima, uno strumento potente da dominare con tale profondità da non doverlo più usare, come la mente-corpo che, lasciata cadere, realizza la sua somma potenzialità. La spada quindi, come l’autentico sé che la impugna, diviene grembo della natura-di-Buddha e fonte della realizzazione: lasciata inguainata è più potente di qualsiasi arma e diviene la spada che è una col cielo e con la terra, *ame no ukihashi ken*.⁴²²

“Dunque, la persona esperta, non uccide le persone usando la spada, ma con la spada le fa vivere. Quando è necessario uccidere, uccide e quando è necessario far vivere, allora fa vivere. Quando uccide lo fa con tutto se stesso, quando fa vivere lo fa con tutto se stesso. Senza vedere il bene e il male, vede con chiarezza il bene e il male, senza fare discriminazioni, è in grado di discriminare correttamente. Poggiare i piedi sull’acqua è come poggiarli sulla terra e poggiare i piedi sulla terra è come poggiarli sull’acqua. Se si raggiunge questa libertà, non ci si preoccuperà più di nessuno al mondo, e si sarà superiori a tutti.”⁴²³

La mente del *Bodhisattva* Kannon, che abbiamo già ricordato,⁴²⁴ non si focalizza mai su un punto solo ma allo stesso tempo non insegue nulla e la mente della divinità irata Fudō Myōō⁴²⁵ “ha una

⁴²¹ T. Sōhō, *The Unfettered Mind*, cit., pp. 60-61.

⁴²² B. H. Chamberlain (traduzione e cura di), *Kōjiki. A Record of Ancient Matters*, Tuttle, Singapore, 1982, p.99. “*Ame no ukihashi* è il ponte celeste che unisce il regno divino e quello terreno nella mitologia Shinto. Cfr. T. Sōhō, *The Unfettered Mind*, cit., p. 63. “Do you want to obtain this? Walking, stopping, sitting or lying down, in speaking and in remaining quiet, during tea and during rice, you must never neglect exertion, you must quickly set your eye on the goal, and investigate thoroughly, both coming and going. Thus should you look straight into things. As months pile up and years pass by, it should seem like a light appearing on its own in the dark. You will receive wisdom without a teacher and will generate mysterious ability without trying to do so. At just such a time, this does not depart from the ordinary, yet it transcends it. By name, I call it “Taia.”

⁴²³ A. Tollini, *L’ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 240.

⁴²⁴ Cfr. Nota 193.

⁴²⁵ *PDB*, cit., p. 67

mente stabile che non si muove”:⁴²⁶ l’unione tra queste è una entità paradossale: una mente diffusa nel corpo che non artiglia, ma allo stesso tempo non si distrae; non fugge ma allo stesso tempo non è statica. È la mente immobile perché non si è mai fermata e il suo arrestarsi è il divenire così rapido da dissolversi nel vuoto della non-mente: su nulla si ossessiona, a nulla si aggancia. Come la natura-di-Buddha che è ovunque e in perenne sviluppo, donandosi agli enti e al mondo, la concentrazione del *bushi* deve scorrere come l’acqua, che è sempre la stessa nella pioggia e nell’oceano e pure cambia in continuazione.⁴²⁷ La fusione tra le due figure mitologiche di Kannon dalle mille braccia e di Fudō Myōō,⁴²⁸ uno dei *Vidyaraja* (re della sapienza), mostra la totale libertà della mente del lottatore, che è capace di dare la vita e distruggere con la stessa imparzialità e decisione che un monaco ha nell’eliminare un ostacolo verso l’illuminazione. Kannon è la mente sempre in movimento e Fudō Myōō è la mente inamovibile.⁴²⁹ Viceversa, la mente obnubilata è colta dall’incertezza e dalla paura, dalla staticità negativa dell’emotività fremente; la mente libera (*mushin* e *magokoro* già nominati) è pervadente e fluida, non si arresta e proprio grazie alla sua vacuità di intenti può cogliere le modificazioni impercettibili nell’esistente, afferrare l’occasione con prontezza e vitalità, nell’intervallo minimo e minuscolo in cui nemmeno un capello può intromettersi.⁴³⁰

“Quando il monaco Zen di Kamakura, Mugaku fu catturato durante le ribellioni in Cina e stava per essere ucciso, citò il *gatha*, “con la rapidità del fulmine/ taglia attraverso la brezza di primavera” e il soldato gettò via la sua spada e fuggì. Mugaku voleva dire che brandendo la spada, nel tempo infinitesimale che si richiede al fulmine di colpire, non vi è né mente né pensiero. Per la spada che colpisce, non vi è mente. Per me, che sto per essere colpito, non vi è mente. L’attaccante è Vacuità. La sua spada è Vacuità. Io, che sto per essere colpito, sono Vacuità.”⁴³¹

⁴²⁶ A. Tollini, *L’ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 243.

⁴²⁷ L. V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., pp. 108-109

⁴²⁸ T. Sōhō, *The Unfettered Mind*, cit., p. 18. “Fudō Myōō grasps a sword in his right hand and holds a rope in his left hand. He bares his teeth and his eyes flash with anger. His form stands firmly, ready to defeat the evil spirits that would obstruct the Buddhist Law. This is not hidden in any country anywhere. His form is made in the shape of a protector of Buddhism, while his embodiment is that of immovable wisdom. This is what is shown to living things.”

⁴²⁹ A. Tollini, *L’Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 243 “Perciò colui che viene chiamato Fudō Myōō ha una mente stabile che non si muove. Ciò poiché se lo fermiamo su una cosa, dentro di esso si creano varie discriminazioni e si incominciano a sviluppare vari movimenti. Mentre la mente che sta ferma, anche se vogliamo smuoverla non si muove. Se per esempio dieci nemici ci assalissero uno per volta con la spada, dopo aver affrontato il primo e averlo sconfitto, senza fermare la mente, affrontando uno dopo l’altro i rimanenti avversari, li si sbaraglia. Così si affrontano dieci volte uno dei dieci avversari e se non si sofferma la mente su ciascuno di essi, si può affrontarli tutti con successo. Se invece si ferma la mente su uno di essi, si riesce a vincerlo, ma all’assalto del successivo, i movimenti saranno impediti. [...] La mente vera è come l’acqua e quella confusa è come il ghiaccio.”

Cfr. T. Sōhō, *The Unfettered Mind*, cit., pp. 18-19.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 22.

⁴³¹ *Ivi*, p. 30. Cfr. McDaniels, *Zen Masters of Japan: The Second Step East*, cit., p.96. “In all this world there is no place for me to lay down my staff/ Subject and object are totally empty!/ How delightful! The great sword of a famous warrior of the past/ It is as if a spring breeze were split by a bolt of lightning.”

Questa spada della perfetta vacuità e della concentrazione costante in essa viene chiamata Taia da Takuan. Non è una spada fisica ma una lama spirituale nata dalla non-mente nella limpidezza del vuoto: Kannon e Fudō Myōō sono i custodi di questa comprensione e i guardiani del combattente nel momento più convulso e pericoloso del duello che, osservato dal *kokoro* in quiete, è accolto in modo imparziale e sereno. Colui che ha raggiunto la maestria nella spada Taia è intoccabile dalla paura e dall'indecisione e anche dall'acciaio del nemico:

“Alla fine, un uomo del genere non mostra mai la punta della sua spada. La sua velocità è tale – nemmeno il fulmine può eguagliarla. La sua brevità – è scomparsa prima del vento rapido della tempesta. Senza avere una tale tattica, se uno, alla fine, rimane incastrato o confuso, danneggerà la sua stessa spada e ferirà la sua stessa mano, e non sarà all'altezza dell'abilità. Non si comprende ciò con impressioni o conoscenza. Non vi è una trasmissione a parole, né con una dottrina. Questa è la legge della trasmissione speciale al di là delle istruzioni.”⁴³²

La spada Taia è presente in ogni attività umana, dal mangiare al dormire, dal camminare allo scrivere; lo sforzo deve essere costante e mai abbattersi.⁴³³ Nel camminare si cammina e nel dormire si dorme senza pensarci: allo stesso modo nel combattimento si deve tornare alla mente originaria che non distingue né discrimina. Allora l'azione sarà una col pensiero e lo *shinjin*, il corpo-mente verrà lasciato cadere e le mani assieme alla spada stringeranno la vacuità. Il cielo vuoto non può essere affrontato e il guerriero che si è reso uno con la sua infinità non può essere sconfitto: non deve nemmeno estrarre la spada, poiché la sua presenza è sufficiente a donargli la vittoria.⁴³⁴ Un

⁴³² T. Sōhō, *The Unfettered Mind*, cit., p. 67.

⁴³³ *Ivi*, pp. 64-66. “All men are equipped with this sharp Sword Taia, and in each one it is perfectly complete. Those for whom this is clear are feared even by the Maras, but those for whom this is obscure are deceived even by the heretics. On the one hand, when two of equal skill meet at swords' point, there is no conclusion to the match; it is like Shakyamuni's holding the flower and Kashyapa's subtle smile. On the other hand, raising the one and understanding the other three, or distinguishing subtle differences in weight with the unaided eye are examples of ordinary cleverness. If anyone has mastered this, he will quickly cut you into three pieces even before the one has been raised and the three understood. How much more so when you meet him face to face? All men are equipped with this sharp Sword Taia, and in each one it is perfectly complete. This means that the famous Sword Taia, which no blade under heaven can parry, is not imparted just to other men. Everyone, without exception, is equipped with it, it is inadequate for no one and it is perfectly entire. This is a matter of the mind. This mind was not born with your birth and will not die with your death. This being true, it is said to be your Original Face. Heaven is not able to cover it. Earth is not able to support it. Fire is not able to burn it, nor is water able to dampen it. Even the wind is unable to penetrate it. There is nothing under heaven that is able to obstruct it. Those for whom this is clear are feared even by the Maras, but those for whom this is obscure are deceived even by the heretics. For the person who is clearly enlightened concerning his Original Face, there is nothing in the universe that obscures or obstructs his vision. Thus there is no means of enacting the supernatural power of the Maras. Because such a person sees through to the bottom of his own intentions, the Maras fear and avoid him; they hesitate to draw near. Conversely, the person who is obscure and lost concerning his Original Face accumulates any number of confused thoughts and delusions, which then adhere to him. Heretics are easily able to deceive and swindle such a person. When two of equal skill at this meet at swords' point, there is no conclusion to the match. The meaning of this is that if two men who had both penetrated their Original Face were to meet, each unsheathed the Sword Taia, and they faced off, it would be impossible to bring matters to a conclusion. If one were to ask about this, it might be likened to the meeting of Shakyamuni and Kashyapa. Shakyamuni's holding the flower and Kashyapa's subtle smile. Among all martial artists of every discipline, there is not one in one hundred thousand who has grasped the purport of “holding the flower . . . the subtle smile.” Nevertheless, if one did have the most steadfast of intentions and truly wanted to understand, he would have to discipline himself for another thirty years. Erring in this would not simply be a matter of not mastering martial arts; he would enter hell like an arrow shot from a bow. This is truly a frightening thing.”

⁴³⁴ Cfr. McDaniels, *Zen Masters of Japan: The Second Step East*, cit., pp. 191-194.

esempio tratto da un media particolarmente recente può aiutarci a comprendere la grande trasformazione che avvenne all'interno dell'arte della guerra in Giappone, rendendola gemella di una spiritualità profonda. Per quanto romanzato, è estremamente evocativo e soprattutto plausibile all'interno del contesto di cui stiamo parlando.

Nel manga *Vagabond* di Takehiko Inoue, dedicato alla vita di Miyamoto Musashi e anche ai suoi contemporanei, Yagyū Muneyoshi, un grande maestro di *Kenjutsu*, racconta il proprio incontro con il suo vecchio mentore Kamiizumi Nobutsuna. Giovane, energico e ambizioso Muneyoshi sfida l'anziano guerriero più e più volte venendo sconfitto senza che questi minimamente estragga la spada, ma semplicemente bloccando i suoi colpi a mani nude o con un semplice bastone. Disperato e confuso da come ciò sia possibile, il giovane samurai chiede di essere istruito in questa abilità. Nobutsuna gli chiede “qual'è la Via della spada? e il giovane Muneyoshi risponde “sconfiggere il mio avversario con il mio potere, la mia forza e la mia esistenza” e il maestro a sua volta di nuovo chiede “perché vorresti dedicare la tua vita a questo? Credi davvero che la Via della spada sia così volgare? La mia spada è una col cielo e con la terra, con la mia Via non c'è nemmeno bisogno della spada.”⁴³⁵

Kamiizumi Nobutsuna, un personaggio avvolto dalle nebbie dell'incertezza storica, sosteneva di aver ricevuto la sua arte direttamente da una rivelazione celeste del Dio di Kashima Takemikazuchi che avrebbe consegnato al primo imperatore del Giappone Jinmu le spade sacre che lo avrebbero aiutato ad unificare il Giappone.⁴³⁶ Vediamo chiaramente come la dimensione del trascendente e del numinoso si inserisse profondamente all'interno dell'apparentemente terrena arte della guerra. Nobutsuna, inoltre, nel consegnare il certificato finale di trasmissione della propria scuola, vi iscriveva semplicemente un cerchio vuoto, l'*ensō*, spesso utilizzato dagli artisti Zen per esprimere la liberazione somma dalla corporeità condizionata. Insomma, divinità autoctone e marziali si fondono con la spiritualità buddhista nella figura di questo leggendario spadaccino, la cui influenza non può essere sottovalutata.

⁴³⁵ Cfr. S. Turnbull, *The Samurai Swordsman. Master of War*, cit., p. 196 : “The wandering Kamiizumi Nobutsuna and his companions had been given a letter of introduction to the monk Inei, chief priest of the Hōzō-In Temple at Nara. Inei was related to Yagyū Muneyoshi. Knowing the reputation of both men, he decided to bring them together, and a contest was arranged to take place at the Hōzō-In. Nobutsuna was then fifty-five years old, while Muneyoshi was twenty years younger. Imagine Muneyoshi's disappointment then, when he learned that his opponent was not to be Nobutsuna himself, but his nephew, Hikida Bungorō. A further surprise awaited Muneyoshi when he arrived, because Bungorō was not carrying a *bokutō*, but what appeared to be a bundle of bamboo sticks bound together—the prototype shinai. Muneyoshi faced his rival holding his *bokutō*. Each watched the other, waiting for an unguarded moment. Then suddenly Bungorō struck, and Muneyoshi had the unfamiliar experience of feeling a wooden sword blade actually strike him across the forehead. Being used to tsumeru techniques, he ignored the blow, and continued the duel, only to be struck by the shinai again. At this point, Muneyoshi realized that he had come across a style of sword fighting superior to his own, and was about to acknowledge this, when the master Kamiizumi Nobutsuna took the shinai from Hikida Bungorō and challenged Muneyoshi to a further duel. Muneyoshi took his guard, but the mere gesture of the challenge had beaten him. He threw his *bokutō* to the ground and knelt before Nobutsuna, begging to be taken on as his pupil. Nobutsuna consented, and the result of his teaching was to be the Yagyū Shinkage-ryū, one of the greatest schools of swordsmanship that Japan was ever to see.”

⁴³⁶ B. H. Chamberlain (traduzione e cura di) *Kōjiki*, cit., p. 103 e pp. 224-225.

Un altro significativo pensatore dello Zen marziale che fu contemporaneo di Takuan, Suzuki Shōsan, (1579-1655) portò questa visione dello Zen guerriero a estreme e più violente conseguenze: nella sua giovinezza fu soldato e partecipò a importanti battaglie durante la riunificazione del Giappone,⁴³⁷ cominciando a teorizzare una forma di Zen che potesse essere adatto a chiunque, dai Samurai ai contadini. Osservando le figure dei *Niō* o *Kōngorikishi*,⁴³⁸ i mostruosi guardiani del *Dharma* alle soglie dei templi buddhisti, comprese che lo sforzo verso la liberazione dovesse essere portato avanti con la stessa ferocia di queste figure mitologiche, con la loro stessa strenua forza muscolare, ma traslata all'interno della mente anche nei momenti più sanguinosi della propria esistenza, anche nel mezzo di una battaglia:

“La pratica spirituale particolarmente intrapresa da un individuo era meno importante del modo con la quale la si intraprendeva. Che praticassero *zazen*, recitassero il *nembutsu*, o cantassero i *sūtra*, il punto fondamentale era che lo facessero con lo stesso spirito marziale dei *Niō*. Shōsan istruiva a tenere nel cuore il carattere ideografico della Morte e usarlo come stimolo per dare energia alla loro pratica. Si dovrebbe seguire l'esempio dei *Niō* fino ad assumere una feroce espressione e “lo sguardo furioso di Bodhidharma.”⁴³⁹

Questo è un esercizio terribile, che porta ad osservare con temibile chiarezza l'impermanenza di ogni elemento del *dharma* e la costante presenza della morte nella vita, il suo agguato infinito:

“In particolare, la vita del *bushi* non può non conoscere vita-e-morte. Quando si conosca vita-e-morte da sé viene la Via. Quando non la si conosce, non vi è benevolenza, rettitudine, correttezza, saggezza. Si spiega che i due caratteri che compongono la parola samurai, corrispondono al conoscere i due caratteri di vita-e-morte. Dunque, si tenga presente giorno e notte questo principio e osservando fino in fondo vita-e-morte, ci si diriga verso la virtù.”⁴⁴⁰

Questa posizione presenta anche un'etica e una visione della morte molto sentita all'interno sia del buddhismo Zen che di quello *Mahayana* indiano arcaico, tanto che spesso il Buddha stesso viene rappresentato, in vari *sūtra*, e *tantra* in termini marziali, guerrieri e di conquistatore come un possente vincitore sui terrori spettrali del divenire e dell'egoità, un leone fortissimo che liberamente vaghi per le montagne senza nessuna paura.⁴⁴¹ L'obbiettivo supremo del *bushi* è quello di

⁴³⁷ *Ivi*, p. 206.

⁴³⁸ *PDB*, cit., p. 625.

⁴³⁹ McDaniels, *Zen Masters of Japan: The Second Step East*, cit., p. 210.

⁴⁴⁰ A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 256.

⁴⁴¹ J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 231-232. “Solo quel che non ha nascita non perisce”[...] Il monte Meru crollerà, declineranno in cielo gli dei. Quanto grande, quanto meravigliosa è dunque l'essenza eterna non soggetta alla nascita e alla morte? [...] Hanno distrutto dalla radice la mania dell'io, per loro la rete dell'illusione è arsa, il loro cuore è trasparente di luce, sono essere divini, immuni dall'ebbrezza, non tocchi dal mondo. Come ‘ruggito di leone’ suona la loro parola: ‘Supremi sono coloro che son desti!’. Esseri ‘invitti ed intatti’, essi appaiono come ‘superuomini eccelsi’; leoni, in cui paura e terrore sono scomparsi [...] Sono ‘simili a tigri, simili a tori, simili a leoni in una caverna montana’ [...] Ha toccato il fondo dell'elemento libero da morte. Ha lasciato il vincolo umano, ha sorpassato il vincolo divino, da ogni vincolo si è liberato: di lui, che nessuno al mondo può vincere e che per dominio ha l'infinito, la via non conoscono né gli dei, né gli angeli, né gli uomini.”

raggiungere l'equanimità possente e sicura di un predatore invincibile, che però non sia incatenato dal desiderio o dalla sete di sangue: la presenza del Buddha-Leone è sufficiente a eliminare i demoni del Sè e ad allontanare i nemici. Superato, tramite un addestramento strenuo e decennale, il "correre" all'interno dei confusi destini e del circolo frustrante del *Samsara*, la morte viene contemplata senza odio, paura o terrore metafisico. La mente impaurita deve distruggersi costantemente fino a svanire nella comprensione dell'onnipresenza della morte

"Coltiva la mente distruggendola. Non lasciar prevalere la sofferenza prodotta alla mente buia che oscura la mente chiara. Distruggi la prima continuamente. Un antico detto recita: 'Uccidila! Uccidila! Se solo per un attimo non la uccidi, come una freccia schizzi all'inferno' Una poesia dice:

Spezza la punta della lancia
che ti sta puntata di fronte
con il martello
della tua mente chiara."⁴⁴²

Come i monaci Zen passavano i loro ultimi momenti a istruire i discepoli o a vergare poesie di addio, i *bushi* non osservavano la spada avversaria come uno strumento di distruzione o pericolo, ma come un semplice elemento successivo verso la strada della liberazione, fosse esso con la vittoria o con la sconfitta. Lo sforzo speculativo e religioso dello Zen viene così completamente traslato all'interno della pratica militare e guerriera e per questo l'arte della spada, il *kenjutsu*, richiese una sistemazione spirituale e una pratica interiore paragonabile all'attenzione estetica dell'arte poetica e alla corporeità fluida del teatro Nō. Nel corso dell'era Sengoku, sia per motivi pratici legati alla necessità di ricevere sostegno mecenatico da parte delle grandi famiglie, sia per l'impossibilità crescente di continuare la vita del guerriero vagante nella nuova era, molti *bushi* cominciarono a stabilire diverse scuole di spada, teoriche e pratiche assieme:

"Una delle prime *ryūha* che può essere datata con una certa accuratezza è la *Shintō-ryū* in cui fu addestrato n Tsukuhara Bokuden, anche nota col suo titolo completo di *Tenshin Shōden Shintō-ryū*. *Tenshin Shōden* significa "la divina, vera e corretta tradizione" e *Shintō* è la stessa parola del nome della religione autoctona del Giappone, tradotta di solito come "La Via degli Dei." Il fondatore dello *Shintō-ryū* fu Iizasa Chōisai Ienao, che probabilmente nacque nel 1387 in un villaggio di nome Iizasa nella provincia di Shimōsa, ad est dell'attuale Tokyo. Vicino a Iizasa vi era un importante tempio *Shintō* chiamato Katori, ove erano conservate le reliquie di una delle più importanti divinità associate alle arti marziali, Futsunushi no kami. Durante la sua gioventù, Iizasa servì lo shogun Ashikaga Yoshimasa, e ritornò poi alla sua provincia natale, e dopo molte esperienze spirituali nel tempio di Katori, fondò la scuola che tutt'ora esiste – da cui il nome alternativo con cui è conosciuto, la *Katori Shintō-ryū*. Dato che Iizasa era associato sia col tempio di Kashima che non il suo kami guerrieri, la sua *ryūha* era due volte benedetta. La data della fondazione della scuola può essere posto all'inizio dell'Era *Sengoku*, poiché Iizasa morì nel 1478 o nel 1482. La seconda importante scuola di spada è la

Cfr. *The Lion Stops Hunting*, tr di C. Wilkinson, Christopher Wilkinson, Portland, 2016, pp. 82-84.

⁴⁴² A. Tollini, *Antologia del buddhismo giapponese*, Einaudi, Torino, 2009, p. 421.

Kage-ryū (la scuola dell'ombra) e le sue varie discendenze. È associata particolarmente con Kamiizumi Nobutsuna, anche se egli non è riconosciuto come il suo attuale fondatore. La *Kage-ryū* originale è tradizionalmente fatta risalire a Aisu Ikō (1452–1538), che aveva un inusuale passato da pirata. Operava dall'area di Kumano, e i suoi viaggi lo portarono fino in Cina. Kamiizumi Nobutsuna chiamò la sua versione della *Kage-ryū* la *Shinkage-ryū* (La nuova scuola dell'ombra). Dalla *Shinkage-ryū* derivano la *Hōzō-In-ryū*, la *Taisha-ryū*, e la *Yagyū Shinkage-ryū*, che divenne la più influente scuola di spada nel Giappone dei Tokugawa. La fondazione della *Ittō-ryū* (scuola della spada unica), la terza delle prime scuole, potrebbe essere posta anche prima del tempo della *Shintō-ryū* di Iizasa, ma la sua storia più antica non è chiara, né vi sono fonti definite per la vita del suo tradizionale fondatore Chūjō Nagahide, che sarebbe stato alle dipendenze dello shogun Ashikaga Yoshimitsu. Chiamò la sua scuola la *Chūjō-ryū*, ma come nel caso della *Kage-ryū*, fu uno spadaccino più tardo ad essere il più influente per lo sviluppo della scuola. In questo caso, la figura cruciale è Itō Ittōsai, nato attorno al 1550 o 1560. Fu lui a dare alla scuola il suo nome finale, che esprime un concetto filosofico riguardo la “unicità”. La vita di Ittōsai è più avvolta nel mistero di quella di molti suoi contemporanei. A seconda delle fonti, era originario di una qualsiasi tra tre località diverse e apparentemente visse fino a novant'anni. Esibì la precocità attribuita a tutti i grandi kengō, e ricevette il suo addestramento nella *Chūjō-ryū* sotto la guida di Kanemaki Jissai. Kanemaki era stato studente di Toda Seigen, il cui ispirato uso di un pezzo di legna da ardere verrà trattato nella prossima sezione.⁴⁴³ Sasaki Ganryū, sconfitto da Miyamoto Musashi, era stato anche egli un allievo di Kanemaki Jissai, e questa era quindi una scuola da non prendere alla leggera. Dopo un periodo con Jissai, Ittōsai se ne andò per fondare la sua propria *Ittō-ryū*, basata sulla *Chūjō-ryū*. Le sue abilità erano tenute in alta considerazione, ed ebbe l'inusuale onore, anche se postumo, di aver pubblicato un libro su di lui, dal nipote di un suo discepolo Kofujita Kageyu. Il libro, pubblicato nel 1653 con il titolo *Ittōsai Sensei Kemposhō*, è un seminale lavoro sull'arte della spada e il lato più pratico di quei valori che sarebbero stati poi nominati come *bushidō* (la “via del guerriero”)⁴⁴⁴

I due più importanti “pensatori” della spada, però, non furono i maestri fondatori delle più antiche scuole ma bensì due guerrieri della prima Era Tokugawa: Yagyū Munenori (1571-1646) e Miyamoto Musashi (1584-1645) e le loro opere più importanti sono rispettivamente lo *Heiho Kadensho* e il *Go Rin No Sho* (“il libro dei cinque anelli”).

Munenori veniva da una lunga tradizione di arte della spada, tramandatagli da suo padre Muneyoshi che, dopo un incontro rivelatore con il samurai vagante Kamiizumi Nobutsuna, ebbe da lui il sigillo di maestro della scuola di combattimento *Shinkage-ryū*. Ciò è evidente dalla grandissima messe di testi che scrisse sull'arte della spada e sui principi della sua scuola: *Heihō kadensho* («Libro per trasmettere alla casata l'arte militare»), *Gyokuseishū* («Libro che fa diventare splendidi come una perla»), *Heihō no sho* («Libro dell'arte militare»), *Tsuki no shō* («Trattato della luna»), *Sekishūsai heihō hyakushu* («Cento varietà dell'arte militare di Sekishūsai»), *Yagyū shinkage-ryū kumi tachi*

⁴⁴³ S. Turnbull, *Samurai Swordsman. Master of War*, cit., p. 193 “So the strange contest began. Using the tree branch, Toda Seigen guided Umezubō's *bokutō* out of the way as Umezubō brought it down in a wide sweep aimed at Seigen's forehead. As the *bokutō* continued to the floor, Seigen stamped his foot down on it and broke it completely in half Umezubō unsheathed his wakizashi, which, according to the custom of the times, he had not abandoned along with his katana, and struck at Seigen, but Seigen dodged, and hit him with the tree branch, knocking him down. The one-sided contest was over, and Umezubō was thoroughly defeated and disgraced, but as this had been achieved without bloodshed.”

⁴⁴⁴ *Ivi*, pp. 178-181.

(«La spada del gruppo dello Yagyū Shinkage-ryū»), trattati che estendono il loro insegnamento anche all'etica e alla religiosità, oltre che all'arte di vincere in combattimento.⁴⁴⁵

Munenori fu in corrispondenza e in rapporti amichevoli con Takuan (come lo fu Musashi) e la loro collaborazione portò alla scrittura del suo trattato più importante che è molto di più di un manuale di combattimento ma un vero e proprio breviario di buddhismo applicato all'addestramento e al combattimento, reale o preparatorio che sia. La mente del guerriero deve essere ricondotta al suo livello originario, privo di costrutti e impalcature concettuali, libero dal pensiero dell'azione e reazione e soprattutto allontanato dal frutto del proprio agire. Se si combatte pensando di vincere si sarà irrequieti e disordinati, se si combatte pensando di perdere si sarà impauriti e letargici. L'impugnatura della spada in un certo senso inizia nella mente limpida e la sua lama si estende in tutte le direzioni. La mente ordinaria è, nel buddhismo Zen, il *mushin*, la mente perfettamente vacua che ha dimenticato ogni nozione di ricompensa e guadagno, di positivo e negativo. La mente quotidiana è la stessa che possediamo ed esercitiamo nel camminare e nel dormire, lo sfondo ineliminabile di ogni azione cosciente che si muove nell'esperienza come l'ossigeno nell'aria. Ciò che viene compiuto con la mente ordinaria non può che essere esatto; è forse possibile dormire o respirare in modo sbagliato? Quando si raggiunge questo livello di perfetto e calmo automatismo nel combattimento, Munenori ritiene si abbia ottenuto la mente ordinaria:

“Colui che agisce con la mente ordinaria in ogni cosa, costui è detto maestro. [...] [...] senza rendersene conto, senza porre intenzione in quello che fa, ma lasciando fare al corpo, alle mani, ai piedi, riesce a fare bene dieci volte su dieci. Ma se in quello che si fa si inserisce anche solo un po' di intenzione, allora si fallisce. Se ci si mantiene privi di mente, ogni cosa ha successo. Tuttavia pur dicendo «essere privo di mente», ciò non significa che non si ha completamente la mente, piuttosto che si ha la «mente ordinaria». [...] La «mente ordinaria» è detta «senza mente» [*mushin*]. Se si modifica lo stato mentale della «mente ordinaria», allora sorgono nuove intenzioni e le cose interne e anche quelle esterne si modificano e cambiano forma. Se nella mente si creano queste modificazioni, allora nessuna cosa va per il verso giusto. In tutte le scuole buddhiste il concetto di «mente inamovibile» è tenuto in alta considerazione. [...] La mente originaria è la nostra faccia originaria di cui siamo dotati prima ancora che padre e madre ci facciano nascere. Questa mente siccome non ha forma, non si può dire che la facciano nascere padre e madre. Quando nasce il corpo vi è già insita. Lo Zen va inteso come l'insegnamento che trasmette questa mente”⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 247.

⁴⁴⁶ *Ivi*, pp. 249-250.

Nell'illustrare poi il modo più profondo e libero di intendere la propria arma e di utilizzarla con mente realizzata, Munenori introduce il concetto di Spada Misteriosa,⁴⁴⁷ una lama che risiede nel pensiero prima ancora di essere forgiata e impugnata in battaglia:

“Dovreste comparare la sede della Spada Misteriosa all’acqua e la vostra mente alla luna, e muovere la mente alla sede della Spada Misteriosa. Quando la mente si muove, il corpo si muoverà anch’esso. Se la mente va, il corpo andrà. Il corpo stesso segue la mente. [...] La luna muove il suo riflesso attraverso l’acqua con incredibile immediatezza. Anche se è alta nel cielo distante, la sua riflessione trafigge l’acqua non appena le nuvole si muovono. Ciò non è qualcosa che discende dai cieli gradualmente ed è poi riflessa. È riflessa più velocemente di quanto tu non possa sbattere le palpebre. [...] la mente dell’uomo si muove verso un oggetto proprio così. La sua mente può arrivare alla Cina dei T’ang nello sbattere delle palpebre.”⁴⁴⁸

Come Takuan parla del momento infinitesimale in cui nemmeno un capello può intromettersi, il movimento della spada di Munenori è come il riflesso della luna sull’acqua: immediatamente in atto con il proprio pensiero e la sua attuazione. Come il riflesso incontra la superficie così il corpo combattente deve agire in armonia con il proprio pensiero, non solo seguendolo, ma unificandosi ad esso come luce nell’acqua. Nel dissolversi del pensiero nel corpo vediamo in azione il processo del riflettere nel cuore e nel sentire della mente, fondamentale nella spiritualità Zen, nell’austera estetica ed etica del *bushidō*. Questa *forma mentis* inculcata nel praticante durante anni di addestramento risultava per Munenori in un particolare atteggiamento nei confronti della lotta, quello della Non-Spada.⁴⁴⁹ La Non-Spada è la perfezione finale dell’arte della guerra, poiché permette di affrontare qualsiasi avversario armato senza possedere nessuna difesa militare: che si impugni un palo di bambù, un ventaglio o si sia a mani nude è possibile raggiungere la vittoria, entrando dentro alle pause e al fluire dell’arma avversaria e impugnandola contro di lui,

⁴⁴⁷ Y. Munenori, W. S. Wilson, (traduzione di), *The Life-Giving Sword*, Shambhala, Boston, 2004, p. 86. “*Shin* resides within, while *myo* is manifest without. Thus the word *shinmyo*, or the Mysterious. Let me explain the meaning of the two words *shin* and *myo*. *Shin* exists within, and *myo* is manifested without. This is called *shinmyo*, or the Mysterious. For example, because *shin* resides within a tree, flowers bloom and are fragrant, the color green appears, and the branches and leaves grow thick. These are called *myo*. Break the tree into fragments and you will be unable to see this *shin*, but without it there will not likely be flowers and leaves on the outside. For the human being as well, though you split open his body, you will be unable to see anything you can identify as *shin*. Nevertheless, it is because *shin* lies within that one is able to perform various acts and deeds. Because *shin* is placed in the seat of the Mysterious Sword, various *myo* are manifested in the hands and feet, and flowers are made to bloom in the midst of battle.”

⁴⁴⁸ Y. Munenori, W. S. Wilson (traduzione di), *The Life-giving Sword*, Shambhala, Boston, 2012, p. 92.

⁴⁴⁹ T. Sōhō, *The Unfettered Mind*, cit., p. 17. “To speak in terms of your own martial art, when you first notice the sword that is moving to strike you, if you think of meeting that sword just as it is, your mind will stop at the sword in just that position, your own movements will be undone, and you will be cut down by your opponent. This is what stopping means. Although you see the sword that moves to strike you, if your mind is not detained by it and you meet the rhythm of the advancing sword, if you do not think of striking your opponent and no thoughts or judgments remain, if the instant you see the swinging sword your mind is not the least bit detained and you move straight in and wrench the sword away from him, the sword that was going to cut you down will become your own, and, contrarily, will be the sword that cuts down your opponent. In Zen this is called “Grabbing the spear and, contrarily, piercing the man who had come to pierce you.” The spear is a weapon. The heart of this is that the sword you wrest from your adversary becomes the sword that cuts him down. This is what you, in your style, call “No-Sword.”

disarmandolo e privandolo di ogni vantaggio. Significa cogliere l'opportunità minima e dissolversi nel nemico come il proprio *shin* si è dissolto nel corpo: questa è l'essenza del *kū* all'interno dell'arte guerriera, farsi uno con la situazione e le difficoltà senza fermarsi – con questa Via, quindi, la spada non è più necessaria.

“Una spada è lunga, le tue mani sono corte e non potrai avvicinarti al nemico senza entrare nel raggio del suo taglio. Puoi aver sufficiente giudizio da affrontare la sua spada con le tue mani? Se sì, puoi anticipare il muoverti oltre l'elsa della spada nemica quando la lama supera il tuo corpo e afferrare la sua spada in questo modo?”⁴⁵⁰

La Non-Spada, più che una tecnica è il pensiero di una tecnica. Le possibilità di attacco e difesa di fronte a un opponente armato di spada o lancia erano illimitate; tutto stava nel controllo totale delle circostanze e nell'esecuzione perfetta. Durante le invasioni della Corea i *bushi* si trovarono di fronte ai devastanti effetti del combattimento a mani nude, che potevano anche abbattere un guerriero in completa armatura.⁴⁵¹ Integrandole queste possibilità all'interno di un addestramento da spadaccino il combattente era in grado di affrontare, come le molteplici braccia di Kannon, ogni situazione. La Non-Spada non è esprimibile completamente a parole, ma paradossalmente, si raggiunge con una liberazione dell'inconscio corporeo che compie un miracolo di unificazione psicofisica che lo Zen chiama con il termine “bere in un solo sorso tutte le acque dei fiumi occidentali” cioè l'istante in cui la mente comprende in sé stessa tutto l'universo e il corpo non vive più nello stato di separazione da sé stesso – riconosce la sua identità costruita artificialmente come uno spazio vuoto e libero: “In una mente (*kokoro*) completamente libera da pensieri ed emozioni neppure la tigre trova spazio per infilare i suoi feroci artigli.”⁴⁵²

Takuan e Munenori cercano lo stesso traguardo nell'arte della meditazione sul combattimento e nel combattimento vero e proprio: il traguardo è il dimorare nel *kū* universale e onnipervadente della vacuità e la Non-Spada è la concretizzazione in forma di disciplina del vuoto spirituale che Dōgen riconosceva nei “fiori del cielo”:

“La mente inamovibile è il vuoto [*kū*]. Il vuoto che si muove è la mente. Quando il vuoto si muove diventa la mente, e fa attivare mani e piedi. La mano che brandisce la spada, colpendo veloce pur senza muoversi è «colpire il vuoto». [...] Questa «mente del vuoto» non è visibile con gli occhi, si dice che non sia nessuna cosa, ma se si muove, molte cose vengono fatte. [...] Il vuoto è dove nulla si muove. Non avendo forma non si muove. Colpire il vuoto significa colpire il luogo dove nulla si muove. Il vuoto è l'occhio dell'insegnamento buddhista. Esistono due varietà di vuoto: il «vuoto inutile» e il «vuoto vero». Il primo è un vuoto finto, che non serve a nulla, il secondo un vuoto vero. Quest'ultimo è il «vuoto della mente» [*shinkū*].”⁴⁵³

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 103.

⁴⁵¹ O. Ratti, A. Westbrook, *Secrets of the Samurai*, cit., p. 447.

⁴⁵² D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., pp. 110-111.

⁴⁵³ A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 251.

Il *bushi* realizzato si muove da sovrano all'interno della costante contraddizione concettuale di essere e non-essere, di permanenza e divenire che si concretizzano nel suo maneggiare la spada.⁴⁵⁴ Come il Risvegliato possente e marziale della tradizione *Mahayana*, che non teme più nulla,⁴⁵⁵ il guerriero dimora nella stabilità inamovibile della comprensione e può addirittura colpire il vuoto con il vuoto. In questa perenne riflessione sul vuoto, troviamo gli echi profondi della visione Chan e taoista della Via, del *busshō* teorizzato da Dōgen e del corpo del *Dharma* cosmico, eterno nella sua vacuità e viceversa. Senza odio e senza attaccamenti, il vuoto della mente è l'arma autentica del *bushi*, senza la quale i suoi colpi sarebbero fallimentari e soprattutto presi al laccio dell'emotività sfrenata di paura e rabbia. Munenori fu sicuramente un importante teorico del *Kenjutsu* e anche un abilissimo combattente, tanto che la scuola *Yagyū-Shinkage-ryū* di cui fu maestro è ancora praticata in Giappone. Sicuramente però, il più affascinante teorico della spada nella storia nipponica, e anche il suo più grande praticante è stato senza dubbio Miyamoto Musashi. Per quanto poco abbia lasciato scritto di schiettamente filosofico nella sua vita, la sua statura storica all'interno del *kenjutsu* e dell'immaginario poetico e collettivo del Giappone (ma non solo) giustifica il tempo che gli dedicheremo.

Musashi è una vera e propria figura mitica nella storia del suo paese, immortalato in opere come il romanzo *Musashi* di Eiji Yoshikawa, la trilogia filmica *Samurai* di Hiroshi Inagaki (in cui il guerriero è interpretato dal perfetto *bushi* cinematografico Toshiro Mifune) e più recentemente, il già citato manga *Vagabond* di Takehiko Inoue.

Seguendo la sua autobiografia, veniamo a sapere che Musashi uccise il suo primo avversario all'età di dodici anni, nel 1596⁴⁵⁶ e da allora per successivi dodici, non smise mai di cercare la perfezione nel combattimento: sfidando e sconfiggendo i due fratelli Yoshioka, a capo dell'omonima scuola nel 1604,⁴⁵⁷ il maestro di *kusarigama* Shishido Baiken nel 1607⁴⁵⁸ e l'anno dopo il maestro di *Jōjutsu* (il bastone lungo), Muso Gonnosuke.⁴⁵⁹ Tutti gli sfidanti di Musashi erano straordinari ed abilissimi praticanti della loro arte e maneggiavano armi tra loro diversissime e che dominavano totalmente, pure furono sconfitti da un samurai vagante e considerato poco degno, che non aveva dalla sua

⁴⁵⁴ Y. Munenori, *The Life-Giving Sword*, cit., pp. 108-110 "The martial arts are in accordance with the Buddhist Dharma, and have many points in common with Zen. These include in particular an aversion to attachment and an aversion to being detained by things. It is this that is most to the point. It is essential that one not be detained. [...] No matter what secret tradition you receive, no matter what technique you use, if your mind is detained by that technique, you will suffer defeat. Your mind should not be detained—whether by the actions of your opponent, by your own actions, or by cutting and thrusting. This is essential. Abbot Lung-chi once taught the assembled monks and said, Do not see the existent pillar as a pillar; do not see the non-existent pillar as a pillar. Expel Existence and Non-Existence altogether, and make what lies behind them your own. [...] Action is accomplished with full insight into all principles, lightly throwing those principles off and letting none remain in the mind. It is accomplished by keeping the mind empty, and by keeping it ordinary and nothing special. If you do not reach this level, it will be difficult to call yourself accomplished in the martial arts."

⁴⁵⁵ Cfr. Nota 346.

⁴⁵⁶ W. S. Wilson, *The Lone Samurai. The Life of Miyamoto Musashi*, Shambhala, Boston, 2013, p. 24.

⁴⁵⁷ *Ivi*, pp. 34-37.

⁴⁵⁸ *Ivi*, pp. 43-44.

⁴⁵⁹ *Ivi*, pp. 45-46.

nessun sigillo di trasmissione, nessun insegnamento tradizionale e nessun maestro a cui far risalire la sua abilità. Inoltre, in modo totalmente eterodosso, Musashi utilizzava due spade nel combattimento, la lama lunga (*katana*) e quella corta (*wazikashi*).⁴⁶⁰

Il duello definitivo della sua vita che lo consegnò alla leggenda sarebbe avvenuto nel 1612, un anno dopo che ebbe iniziato a praticare – non casualmente – la meditazione *Zazen*. Il suo avversario era l'altrettanto mitico spadaccino Sasaki Kojiro.⁴⁶¹ Il duello fu concordato nei minimi dettagli tra i due guerrieri, ben consapevoli della reciproca fama e abilità, ed ebbe luogo sull'isola Ganryūjima, tra le due principali isole dell'arcipelago Honshu e Kyushu, il 13 aprile 1612. Vale la pena riportare alcuni passaggi relativi a questo scontro, che è addirittura immortalato da una statua sull'isola in cui ebbe luogo, oltre che dai numerosi media che abbiamo ricordato:

“[...] quando il sole sorse il mattino dopo, Musashi dormiva ancora profondamente. Il padrone di casa, Tarozaemon, lo svegliò e gli disse che l'ora del Dragone era già arrivata. A quel punto, un corriere da Kokura arrivò, informando Musashi che la barca di Kojiro era già partita e aveva attraversato lo stretto. Musashi rispose che sarebbe arrivato presto, ma poi si alzò, si lavò mani e viso e mangiò comodamente la colazione. Dopo aver richiesto un remo da Tarozaemon, si sedette e cominciò a intagliarlo in una spada di legno, fino a che un altro corriere non arrivò insistendo che attraversasse lo stretto immediatamente. [...] Sull'isola, Kojiro e i suoi ufficiali attendevano con impazienza e timore. Sulla barca, Musashi era apparentemente addormentato. Alla fine Musashi arrivò sull'isola dopo l'ora del Serpente (tra le nove e le undici del mattino). [...] Kojiro si sentiva insultato per l'attesa. Vedendo Musashi avvicinarsi, corse sulla battigia. Rabbioso disse al suo avversario che era giunto sull'isola all'ora stabilita e chiese a Musashi se era giunto in ritardo per paura. Musashi lo ignorò in silenzio e continuò a camminare. Infuriato Kojiro sguainò la sua spada e gettò via il fodero. Musashi rimase nelle secche e pronunciò le sue ormai famose parole “Hai perso, Kojiro. Il vincitore getterebbe mai via il suo fodero?” Fuori di sé, Kojiro corse verso Musashi e roteò la sua spada, mirando alla fronte del nemico. Allo stesso momento Musashi colpì con la sua spada di legno nella stessa direzione colpendo Kojiro alla testa. Questi cadde sul posto. La spada di Kojiro aveva tagliato la bandana di Musashi e la sua veste era caduta al suolo, ma la spada di legno di Musashi aveva colpito perfettamente. Musashi abbassò la spada e rimase immobile per un momento, poi rialzò la lama pronto a colpire di nuovo – Kojiro giaceva a terra – ma in quel momento, mosse la spada di lato in un movimento falciante, mirando alla coscia di Musashi. Questi saltò all'indietro, e ricevette un taglio di otto centimetri sui pantaloni, a meno di tre centimetri dalla sua arteria femorale. La spada di legno di Musashi si abbatté, spaccando le costole di Kojiro, e questi, perdendo sangue dalla bocca e dal naso, perse coscienza. Musashi si inginocchiò e gli mise la mano davanti al naso e alla bocca, cercando per segni di vita. Non ve ne erano. Si girò verso gli ufficiali, si inchinò, si alzò rapidamente e camminò verso la spiaggia. [...] Musashi aveva vinto il più grande combattimento della sua vita, uno che è ancora discusso con grande passione quasi quattrocento anni dopo.”⁴⁶²

⁴⁶⁰ L. V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 115. “La spada lunga è metafora della mente: si usa come un organo educabile, pronto a rispondere alle sollecitazioni. Alla mente non si danno indicazioni; soltanto il libero fluire le permetterà di attingere un esito positivo. Sono risonanze di Takuan: accennava alla «non spada», mentre Musashi ricorre al «non approccio». Un metodo indescrivibile, che ciascuno già conosce grazie al proprio addestramento o allo studio personale. Come tale, risulta improponibile. Musashi mostra uno spirito Zen, senza esservi addestrato.”

⁴⁶¹ W. S. Wilson, *The Lone Samurai*, cit., pp. 47-48.

⁴⁶² *Ivi*, pp. 49-52.

Vediamo chiaramente, anche qui, due visioni antitetiche in uno scontro esistenziale oltre che fisico: Kojiro è impaziente, impulsivo, feroce e soprattutto adirato dal fatto che la sua grandezza di combattente sia stata insultato dal ritardo del suo avversario. Musashi al contrario arriva in ritardo, non per paura, ma semplicemente perché la sua preparazione – spirituale oltre che fisica – lo richiede in modo inevitabile. È inoltre significativo che Musashi addirittura non utilizzi una spada reale, ma un *bokutō*, una spada di legno che si è costruito da solo appena prima dello scontro. Sembra di vedere ripetuto, in una dimensione molto più rischiosa e concreta, il dibattito originale tra l'imperatore Wu e Bodhidharma. Come Kojiro e il sovrano vedono il loro ruolo come fisso, stabilito e definitorio della loro identità totale e spirituale, così Bodhidharma e Musashi comprendono la vacuità dello sforzo di inserirsi in una cornice inamovibile, e invece si muovono all'interno del vuoto, rifiutando le convenzioni e le ingerenze che la loro identità sociale imporrebbe loro; Bodhidharma rifiuta la sacralità del suo messaggio e Musashi quella della sua spada. La Non-spada è concretizzata nel *bokutō* che Musashi si fabbrica prima del duello, mentre Kojiro era notoriamente ossessionato dalla perfezione della sua *nodachi*, la lunghissima lama che maneggiava in battaglia.⁴⁶³ Questa vittoria pose fine alle peregrinazioni di Musashi e lo spinse a cominciare una teorizzazione della sua arte militare, inscindibile dalla sua stessa vita. Questa ricerca speculativa risultò nella creazione della *Niten Ichi-ryū* (二天一流), la “scuola della strategia dei due cieli in uno” che venne esposta nel *Go-Rin-No-Shō*,⁴⁶⁴ il già citato “Libro dei Cinque Anelli.” In Musashi, più che in altri combattenti del suo tempo e appena precedenti – vengono in mente gli esempi del

⁴⁶³ *Ivi*, pp. 46-47

⁴⁶⁴ *Ivi*, pp. 132-133 “This *gorinto* is usually constructed as follows: a square stone at the bottom represents the Earth Element, or stability and the fundamental element of being; next, a round stone represents the Water Element, or permeation and vacuity; a triangular stone represents the Fire Element, or purity and perfect activity; a crescent-shaped stone represents the Wind Element, or growth and perfect awareness; and, at the top, a stone in the shape of a mani-jewel (wish-fulfilling gem) represents the Void Element, or space. The stones are inscribed respectively with the Sanskrit letters A, Vi, Ra, Hum, and Kham, which together represent Vairocana himself, the very essence of the universe. According to Kukai, these five elements are constantly interfusing to form the various manifestations of the universe, and hence Vairocana. We see the forms, but we are too unenlightened to recognize them for what they are. The outward result of this eternal interplay is impermanence, but what is inherent in every single form, no matter how small or large, earthy or ethereal, is Emptiness.

già citato Kamiizumi Nobutsuna, Tsukahara Bokuden,⁴⁶⁵ e Saitō Denkibō⁴⁶⁶ - la vita e l'arte della spada arrivarono a una fusione inestricabile di intento, azione e pensiero:

“Nella Via dell'arte militare, il modo di essere della mente non deve essere differente da quella di tutti i giorni. Sia nella quotidianità sia nel combattimento, [la mente] non deve differire minimamente, e dev'essere aperta e diretta, non dev'essere in tensione, né troppo rilassata, e la mente non inclini da nessuna parte, ma sia ben centrata, sia calma e rilassata, e non si perda questo stato rilassato neppure per un breve momento. Si faccia ben attenzione a questo.”⁴⁶⁷

Anche Musashi parla dell'unificazione tra mente combattente e mente quotidiana, e il ritorno al pensiero del principiante è essenziale per poter iniziare questo percorso. Chi più di lui, privo di ogni insegnamento teorico e didattica guerriera, poteva consigliare questo approccio come il migliore? L'esercizio del *musha shūgyō*, che lo impegnò per anni interi, gli aveva insegnato che qualsiasi scontro si possa incontrare, va accolto come fosse il primo e rendendosi conto dell'infinità di variabili che esso presenta – fissandosi nell'immobilità di una sola tecnica diviene estremamente più rischioso affrontare il combattimento. Nascondere invece i propri intenti e la propria abilità è il modo ideale di rendere l'avversario confuso e incapace di afferrare il nostro punto di vista:

“Anche quando i movimenti [del corpo] sono calmi, la mente sia attenta, e quando i movimenti sono veloci, la mente non perda la sua stabile calma. La mente non si faccia coinvolgere dal corpo e il corpo non vada al seguito della mente. Si faccia ben attenzione allo stato della mente, ma non a quello del corpo, e lo stato mentale non sia mancante. La mente non si faccia prendere neppure per poco da altre cose. L'aspetto esteriore dia l'impressione di debolezza, ma l'interiorità sia forte, e non si mostri agli avversari la propria interiorità.”⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ S. Turnbull, *Samurai Swordsman. Master of War*, cit., pp. 160-161 “By the time Tsukahara Bokuden went on his third *musha shūgyō*, his reputation had grown so much that he was attended by eighty followers and took along three spare horses. At the head of the procession, he flew three large hawks, and he looked as proud as any daimyō. His retinue was indeed very splendid, but there was less of an air of ostentation about Bokuden himself, for he realized, as did all great swordsmen, that no matter how good he was, he needed to pass on his skills to one trusted follower if his style of fighting was to survive. The warlike nature of the times made this very difficult, [...] Tsukahara Bokuden remains a very important figure in the early history of the master swordsmen, and there are many stories told about him, of which the best is undoubtedly his amusing but telling encounter with a boasting samurai on a ferryboat. The man in question, who had managed to terrify the passengers with his bragging about his prowess at sword fighting, picked on the silent Bokuden, who alone had remained unintimidated, and challenged him to a fight. Bokuden politely declined, saying that he never wielded his sword in such circumstances. The furious samurai poured scorn upon what he took to be cowardice, and asked Bokuden to name his school of sword fighting, to which Bokuden replied, “the Munekatsu-ryū,” or “the style that wins without a sword.” This reply made the samurai all the more angry, and he ordered the boatman to stop at a nearby island so that he could teach the stranger a lesson. As they reached the island's beach, the samurai leapt ashore, and took up a guard position with his sword, screaming for Bokuden to disembark and fight him. At that moment, Bokuden took the ferryman's pole and drove the boat away from the shore, leaving the samurai stranded. To the samurai's yells of protest, Bokuden shouted back to him, “See, this is what I meant by the Munekatsu-ryū! After all, I have just defeated you without a sword, haven't I?”

⁴⁶⁶ *Ivi*, pp. 163-164.

⁴⁶⁷ A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 262.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 263.

Molti *Bushi*, spesso vittoriosi nei loro scontri, cominciarono a credere alla loro propria invincibilità, e assumendo addirittura un vero e proprio “personaggio” cadevano nella trappola del loro proprio ego e, di conseguenza, nelle trappole reali poste loro dagli avversari, spesso adirati e in cerca di vendetta per via del comportamento arrogante e disumano che mostravano nei loro duelli. Due esempi esattamente opposti a quelli di Munenori e Musashi sono quelli di Ono Tadaaki⁴⁶⁹ e Saito Denkibō, che ci presentano il lato oscuro della vita del samurai: sanguinaria, violenta e insolente, quando non esplicitamente crudele, totalmente lontana da una visione spirituale e religiosa della propria attività. Il caso di Denkibō (ucciso dalla famiglia di un giovane spadaccino che gli aveva trucidato con l’inganno solo per aumentare la propria fama) è particolarmente cruento e mostra una dimensione di vendetta e inumanità che, va ammesso, non era affatto rara nei tempi convulsi di cui stiamo discutendo.

Per quanto importanti, gli sforzi speculativi di Takuan, Munenori e Musashi, rimasero in minoranza per tutta l’epoca Sengoku e Tokugawa: proprio per questo sono di un’importanza essenziale per comprendere ed apprezzare la loro ricerca di un’arte della guerra che fosse qualcosa di più che la semplice ricerca di supremazia fisica e sociale all’interno del contesto violento in cui si trovavano.⁴⁷⁰ Musashi era perfettamente consapevole del mondo in cui viveva, ma la sua ricerca non si fermò semplicemente alla dimensione pratica del combattimento: i suoi legami collo Zen, benché tenui e mai ammessi esplicitamente, gli permisero una comprensione più profonda della sua arte.

L’ultima parte del suo testo teorico, il rotolo del Vuoto o del Cielo, benché sia la più breve, è sicuramente la più densa filosoficamente.⁴⁷¹ Di nuovo torna la vacuità metafisica e celeste, il *kū* della speculazione buddhista:

⁴⁶⁹ S. Turnbull, *The Samurai Swordsman. Master of War*, cit., p. 206 “Itō Ittōsai made two of his disciples fight a duel to decide which of them should inherit. The pupils were a man called Zenki, who had formerly worked as a ferryman, and Tenzen, whom Ittōsai had once defeated in a *bokutō* duel. The fight between Zenki and Tenzen took place early one morning in 1588. As his pupils, armed with real swords, prepared to take up their positions, Ittōsai placed on the ground the official scrolls containing the *menkyō kaiden* of the school, possession of which would confirm the new master. The pupils drew their swords and waited, each so thoroughly aware of the other’s techniques, and so keenly sensitive to each other’s body language, that for a long period of time they stood like statues. Then Zenki moved, but not to the attack. Instead he dashed over, picked up the scrolls, and proclaimed himself as the successor! Tenzen chased after him, as Zenki fled with the documents that would be accepted as proof of his succession by every swordsman in Japan. He caught him at the edge of a grove of trees and brought his sword down on Zenki’s shoulder with a violent blow that almost cut him in two. That was the violent way in which Tenzen, afterwards known as Ono Tadaaki, inherited the leadership of the Ittō-ryū.”

⁴⁷⁰ *Ivi*, pp. 162-163.

⁴⁷¹ M. Musashi, K. Tokitsu (ed.), *The Complete Book of Five Rings*, Shambhala, Boston, 2010, p. 312. “*ku no maki*: In the title, I translated the term *ku* as “heaven,” in view of the preceding scrolls each being named after one of the five elements: earth, water, fire, wind, and therefore heaven. However, the term *ku* has a much more complex meaning. Its principal senses are “heaven” (or “sky”), “emptiness,” and “space.” This ideogram has three common pronunciations. Pronounced *ku* or *kara* it tends to mean “emptiness”; pronounced *sora* it means “heaven” (or “sky”). However, these two meanings (emptiness and heaven/sky) can both be present at the same time. In Musashi’s text this ideogram is pronounced *ku*, but Musashi at certain times gives it any one of the three meanings (heaven/sky, emptiness, space) and sometimes all three meanings at once.”

“Con le parole del Sesto Patriarca cinese Hui Neng: «Se la mente non ristagna nelle cose, la Via circola liberamente, se è immischiata nelle cose, allora si ostruisce».

LIBRO DEL VUOTO Il Vuoto è quello che non c'è. Il Vuoto consiste nel conoscere quello che c'è e nel conoscere quello che non c'è. Riguardo a questa Via dell'arte militare, in quanto bushi nel praticare questa Via, il non conoscere la Via del guerriero non è il Vuoto. Ma avendo varie incertezze, o non decidendosi sul da farsi, benché si dice che sia il Vuoto, non è però il vero Vuoto. Il bushi, apprenda bene la Via dell'arte militare, e oltre a questo, diventi abile anche nelle altre arti che sono connesse e nel perseguire la Via del guerriero non si discosti da essa neppure un poco, senza tentennamenti né dubbi, ogni giorno senza trascurarla, allenando la mente e il cuore e allenando le due forme di visione degli occhi: quella della vista e quella della percezione senza lasciare che si annebbino neppure un po'. Quando le nubi della confusione si diradano, si conosca il vero Vuoto. [...] Basandosi sulla rettitudine, facendo della mente vera la Via, praticando ampiamente l'arte militare, avendo come ideale ciò che è giusto, luminoso e grande, si faccia del Vuoto la Via e si consideri la Via come il Vuoto.

Il Vuoto è il bene, ed è privo del male

Vi è la saggezza

Vi è il principio

Vi è la Via

La mente è il Vuoto.”⁴⁷²

Benché Musashi non faccia riferimenti precisi a tradizioni filosofiche o letterarie a lui precedenti, questa fulminante e laconica espressività dello spadaccino si nutre di un sottobosco culturale a cui nemmeno lui, pur nella sua indipendenza, poteva sottrarsi. La speculazione sulla Via e la Vacuità era una parte imprescindibile del pensiero giapponese e cinese, nelle sue più diverse forme.⁴⁷³ Il vero Vuoto è quello che non c'è. La speculazione giapponese sul non detto e il non visibile si può riassumere in questa lapidaria affermazione. La Via che mai si interrompe e non termina mai è attraversabile proprio in quanto vacua, e il Vuoto in quanto infinito è la Via su cui si può procedere sempre. Praticare la via del guerriero con inarrestabile determinazione permette di ampliare il proprio *kokoro* anche a molteplici e differenti discipline, che sono tutte contenute, nella loro interconnessione, nel *kū* dell'intero universo, che è “giusto, luminoso e grande.” La giustizia del vuoto non è affatto quella umana, ma è una giustizia infinita e naturale che da vita egualmente ed egualmente la toglie senza nessuna parzialità né odio – è la giustizia e imparzialità del Tao, perfettamente spontanea e priva di scopo, senza tensione né irrigidimento, sia esso muscolare o

⁴⁷² A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 264.

⁴⁷³ Cfr. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese: dall'introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, cit., p. 478-479 “L'Armonia Suprema (taihe 太和) è ciò che si chiama Dao [...] Il Vuoto supremo non ha forme: è la costituzione originaria del qi. La condensazione e la rarefazione del qi sono forme temporanee dovute ai mutamenti e alle trasformazioni... Benché il qi del Cielo-Terra si condensi e si disperda, si respinga e si raccolga in cento modi in quanto principio (LI 理) esso opera secondo un ordine infallibile. [...] Il Vuoto supremo non può essere che qi, il qi non può che condensarsi per dar luogo ai diecimila esseri, i diecimila esseri non possono che dissolversi per far ritorno al Vuoto [...] Il Vuoto supremo è puro, e in quanto puro è senza ostruzione, e in quanto senza ostruzione è spirituale”

mentale: in una parola, naturale.⁴⁷⁴ L'autentico *bushi*, nella visione di Musashi, applica questa equanimità alla sua stessa pratica di combattimento e di addestramento e, per questo, è capace di utilizzare qualsiasi situazione a suo vantaggio. Proprio perché la libertà della mente è raggiunta, il *kokoro-shin* è aperto al mondo ed è in grado di accogliere e apprendere ogni cosa, senza discriminare e senza imporre:

“Musashi fa una dichiarazione definitiva sulla natura della mente come dev'essere per il praticante della Via: il vuoto inteso in senso buddhista, naturalmente. Non il vuoto nichilista, ma il vuoto della raggiunta purezza e serenità, in cui non alberga alcunché: una mente libera, solida, aperta, che non contiene nulla ma che tutto accetta indiscriminatamente, senza trattenere e rimanendo sempre uguale a se stessa, che non cerca e non rigetta, che non rincorre e non ostacola. Parlando del vuoto e intendendolo in questi termini, si associa a quanto detto sopra anche da Yagyū. La mente e il vuoto, la mente del vuoto e il vuoto della mente sono concetti che si rincorrono e tornano continuamente negli scritti dei grandi maestri di spada e negli insegnamenti dei monaci buddhisti. Qui viene di nuovo confermata l'unità fra Via buddhista e Via del bushi, che è una sola Via. In un altro testo, il già citato *Hyōhō sanjūgokajō*, Musashi riassume mirabilmente la sua concezione dello stato mentale da mantenere durante il combattimento. Dice: Lo stato mentale sia tale per cui non si sia intimoriti né esaltati, non si abbiano aspettative, non si abbia paura, si sia retti e aperti, la mente del pensiero sia leggera e la mente del percepire sia pesante, e sia come l'acqua, pronta a sfruttare l'occasione che si presenta, e a rispondere agli imprevisti. L'acqua ha il colore blu profondo, è il grande mare blu. Si rifletta bene su questo.”⁴⁷⁵

Vi sono ancora due ultimi pensatori della spada che mi sembra significativo citare, Odagiri Ichiun (1629-1706) e il suo maestro Hariya Sekiun, (1592-1662). Questi, discendente a sua volta dal già citato Nobutsuna, fondò la scuola *Mujushin Kenjutsu* “la spada della mente priva di dimora.” Per tutta la vita questo maestro rimase un *rōnin*, un samurai senza padrone, non affiliandosi a nessuna casa nobiliare. Al massimo dell'espansione della scuola, arrivò ad avere tremila studenti, ma all'età di cinquant'anni iniziò lo studio dello Zen, affinando sempre di più la componente interiore e filosofica della sua arte, tanto che il numero degli studenti da lui accettati ed educati crollò al numero di appena tredici discepoli – questo cambiamento avvenne in seguito ad una vera e propria esperienza di *satori*. Il suo coinvolgimento col buddhismo fu tale che il culmine sommo dell'arte della spada veniva da lui indicato nell'*ai-nuke*,⁴⁷⁶ la situazione di stallo in cui due lottatori si trovano

⁴⁷⁴ A. Andreini (a cura di), *Daodejing*, cit., p. 124. “l'imparzialità del Dao. Esso non interviene, non impone (wu wèi 無為): così come non favorisce arbitrariamente gli esseri, neppure, però, li penalizza. Casomai, sono gli esseri a penalizzarsi da soli, poiché, distanziandosi dal Dao, non potranno che smarrirsi ed esser tutt'uno con l'inesorabile perdita (shi 失) del favore che da Esso deriva.” Cfr. *Lao-Tzu's Tao-te-Ching, with selected commentary of the past 2000 years*, cit., pp. 45-46.

⁴⁷⁵ A. Tollini, *L'Ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, cit., p. 265.

⁴⁷⁶ D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 155 “il concetto di ai-nuke. Nessun'altra scuola ha mai insegnato niente del genere. Quando il confronto è alla pari, termina generalmente in un ai-uchi, ossia i due contendenti si abbattono vicendevolmente, mentre nella ‘Spada priva di Dimora’ si scongiura una conclusione altrettanto tragica, preferendo all' ai-uchi un ai-nuke. Come ho già rilevato, nuke significa letteralmente ‘non colpire’ e pertanto, quando questo si verifica, nessuno dei due contendenti colpisce l'altro ed entrambi escono illesi dallo scontro. Ma se uno dei due non è un perfetto maestro della ‘Spada priva di Dimora’, allora invita, se così si può dire, la spada del vero maestro a cadere su di lui, commettendo una sorta di suicidio. Nella mente del maestro

così perfettamente bilanciati nelle loro abilità che nessuno dei due può venire né ucciso né colpito. Tra tutti i *kengō* che abbiamo citato, Sekiun è sicuramente quello in cui la lezione del buddhismo, anche nel suo fondamento della non-violenza, ha attecchito più profondamente. Nessun altro maestro aveva fatto dell'impossibilità di uccidere ed essere uccisi il cardine della sua opera di insegnamento e realizzazione. Il suo successore Ichiun arrivò a descrivere le caratteristiche del *bushi* perfetto con accenti che ricordano le virtù del *Bodhisattva*, libero da ogni ingerenza e del saggio confuciano, immerso nella compassione e nella comprensione del mondo intero. Che un guerriero possa prosperare condividendo i voti del *Bodhisattva* pare contraddittorio, ma la spada della mente priva di dimora è impugnata da un uomo che non cerca il conflitto, ma se in esso si ritrova immerso, lo conclude – senza bisogno di uccidere:

“Il principio fondante dell'arte della spada, infatti, consiste nella comprensione assoluta della Ragione Celeste, che opera secondo circostanze casuali; di tutto il resto l'uomo di spada deve disinteressarsi. Quando la Ragione Celeste è presente in noi, sa come comportarsi in qualsiasi tipo di situazione: se un uomo vede il fuoco, la sua Ragione sa immediatamente che uso può farne; se vede l'acqua, gli dice immediatamente a cosa può servire; se incontra un amico, glielo fa salutare; se vede una persona in pericolo, lo spinge a salvarla. Finché siamo una cosa sola con la Ragione, il nostro comportamento sarà sempre appropriato, in qualunque situazione ci veniamo a trovare. La Ragione esisteva già prima che noi nascessimo, è il principio. Quanto segue è l'interpretazione da parte dell'autore delle idee di Ichiun, spesso inframmezzate dalle parole di quest'ultimo, che regola l'universo, da un punto di vista sia morale sia fisico. Questo principio, che è creativo, si divide in quattro aspetti: gen (yuan, sublime), kii (hing, successo), ri (li, miglioramento) e tei (chin, perseveranza). Quando l'uomo nasce in virtù del Principio Creativo, partecipa di questi quattro aspetti sotto forma delle quattro fondamentali virtù sociali: jin (jin, amore), gi (i, giustizia), rei (li, proprietà) e chi (chih, saggezza). Queste quattro virtù costituiscono la natura umana, grazie a esse l'uomo s'impone come guida spirituale per il resto del creato. La Natura Primaria agisce nella sua forma più pura durante l'infanzia, quando siamo nelle braccia di nostra madre e ci nutriamo al suo seno. Come il bambino è autosufficiente nella natura, così anche da adulti dobbiamo essere autosufficienti quando alla natura è concesso di operare in autonomia, senza ingerenze da parte della coscienza relativa. Purtroppo, non appena iniziamo a crescere veniamo indottrinati da tutta una serie di mezzi che ci sono accessibili. Abituati a pensare per concetti, la nostra esperienza sensoriale ci rimanda un quadro impreciso del mondo. Quando vediamo una montagna, non la vediamo nella sua essenza, ma la colleghiamo a idee di vario genere, a volte puramente intellettuali, ma più di frequente legate alla sfera emotiva. Se tali idee avvolgono la montagna, la trasformano in qualcosa di mostruoso. Ciò è dovuto all'indottrinamento, derivante dalla nostra educazione «erudita», e dai nostri interessi, siano essi personali, politici, sociali, economici o religiosi. Il quadro che prende forma, di conseguenza, sarà spaventoso, distorto e deformato sotto ogni aspetto. Invece di trovarci in un mondo offerto alla Natura Primaria in tutta la sua nudità, viviamo in un mondo artificiale, 'acculturato'. E purtroppo non ne siamo consapevoli. [...] Per spiegare l'operato misterioso della Ragione Celeste o della Natura Primaria nell'uomo, prosegue Ichiun, facciamo uso di diverse espressioni; l'importante però è tornare all'innocenza dell'uomo originario, cioè

non c'è alcun intento omicida. L'ineluttabilità della situazione lo ha costretto ad affrontare l'avversario. È il nemico a essere gonfio dello spirito maligno dell'assassino, è la sua mente a non essere libera dall'egoismo della distruzione. Quindi, una volta al cospetto del maestro della 'Spada priva di Dimora' lo spirito maligno lo possiede ed egli viene ucciso dallo spirito stesso, mentre il maestro non si rende neppure conto di aver abbattuto l'avversario. Si può dire che in questo caso la Ragione Celeste punisce chi la contraddice e che l'essere infantile del maestro lo rende del tutto innocente rispetto a quanto appena successo.”

dell'infanzia, spesso chiamata 'Grande Limite' (taikyoku; t'ai-chi in cinese), oppure Natura nella sua quiddità, o ancora stato di non-azione o di vuoto. Molti tuttavia, invece di guardare direttamente ai fatti, si fermano alle parole e ai loro commenti, finendo per ritrovarsi sempre più invischiati in un groviglio dal quale non riescono a districarsi. [...] consapevolezza la natura quando svela in noi la Ragione Celeste. Raggiungere la maturità non significa diventare prigionieri della concettualizzazione, bensì giungere alla comprensione di ciò che si trova nel nostro sé più profondo: la 'vera conoscenza'(ryōchi), la 'sincerità' (makoto), la 'riverenza' (kei), la 'totale assenza di errore' (tanteki). Per quanto un uomo possa invecchiare, quel sé si conserverà immutato, senza mai consumarsi. 'Essere infantili' vuol dire avere freschezza, energia, ispirazione."⁴⁷⁷

Come la vita secondo Dōgen,⁴⁷⁸ così la Via del guerriero secondo Musashi: fluente come l'acqua corrente e onnicomprensiva come l'oceano. Il combattimento perfetto e la realizzazione spirituale del *satori* sono il culmine di un processo che non finisce mai, come anche l'onda più alta dell'oceano non esaurirà mai la sua potenzialità infinita. Non è un'azione solo conoscitiva o semplicemente pratica, ma è uno sforzo speculativo e fisico che richiede la partecipazione del *mushin*, della non-mente: il vuoto interiore non è un mero abbandonare la tecnica o ignorare le esercitazioni effettive, ma è qualcosa che va mantenuto nonostante queste applicazioni. La saggezza incarnata del *bushi* è diffusiva di sé stessa, come l'irradiare del sole nel cielo senza nubi, la cui chiarezza è infinita e inafferrabile, ma non incomprendibile. Come le cinque forme del *Gorinto*, che rappresentano l'interezza elementale del mondo, sormontata dalla gemma suprema dell'etere, così il rotolo del vuoto e del cielo corona l'intera opera e la vita del nostro guerriero, senza però trovarsi letteralmente al di sopra di esse in modo gerarchico. Nel vuoto Musashi osserva la molteplicità delle forme e le cinque parti del suo testo sono una rappresentazione simbolica del cosmo intero: libero, puro e incontaminato come i movimenti della *Niten Ichi-ryū*:

“Il vuoto dimora dove non ci sono forme né corpi. Non vi si può focalizzare l'attenzione, e il vuoto non è oggetto di conoscenza. Si può solo dire che esso non esiste in quanto vuoto: un'altra applicazione nipponica della logica sokuhi. Partendo dall'esistente, si giunge al non esistente: il processo cognitivo, nel complesso, è il vuoto. Il vuoto non si

⁴⁷⁷ D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., pp. 150-152 Cfr. M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 225 “Liberatosi dalla falsa coscienza dell'io che porta la sua mente a essere offuscata dall'ignoranza, il *bodhisattva* si innalza al secondo stadio, quello della purezza della mente, e pratica la perfezione della moralità, *jikai* 持戒 (*śīla*), che gli permette di eliminare i frutti negativi del karma. Raggiunge quindi attraverso la meditazione una più profonda visione di tutte le cose, e coltiva allora la virtù della mite pazienza, della perseveranza, *ninniku* 忍辱 (*kṣānti*), che annulla il desiderio e ogni moto di orgoglio e di arroganza. Raggiunge così lo stadio dell'illuminazione. Il quarto stadio infatti è quello della luce radiosa della verità, che il *bodhisattva* realizza disciplinando alla perfezione la propria aspirazione interiore, la propria energia spirituale, *shōjin* 精進 (*vīrya*). Comprende tutti gli aspetti della verità, sia convenzionale sia assoluta, e acquisisce la piena padronanza delle capacità meditative, che lo mettono in grado di sperimentare quel raccoglimento interiore, quella concentrazione, *zenjō* 禪定 (*dhyāna*), che prepara la sua mente ad aprirsi alla conoscenza trascendente, alla comprensione ultima. Alla fine, la suprema virtù che in definitiva lo libera è la sapienza, *chie* 智慧 (*prajñā*). Pratiche meditative sempre più profonde hanno elevato la sua mente allo stadio in cui riesce a realizzare tre forme di conoscenza: la conoscenza delle proprie vite passate, dei cicli delle rinascite di altri e, infine, di tutte le impurità della propria mente. Libera dalle illusioni dei sensi e dei sentimenti, libera dall'attaccamento alla vita, libera dall'ignoranza che è alla radice della sofferenza esistenziale, la mente del *bodhisattva* può adesso cogliere intuitivamente la realtà ultima del vuoto.”

⁴⁷⁸ Cfr. Nota 255.

identifica con il non esistente, né con l'esistente tout court. [...] Né il vuoto è l'incomprensibile. Troppo facile: tutti i samurai che non riescono a intendere alcuni aspetti della strategia si richiamano al vuoto per giustificare la loro ignoranza! Chiunque faccia coincidere il vuoto con tutto ciò che non afferra della propria tecnica o dottrina alimenta illusioni. [...] la verità non è qualcosa da apprendere attraverso nuove nozioni, bensì da ri-apprendere. Il sole è coperto dalle nubi, ma la sua luce è ugualmente presente. Basta dissipare le nubi per riavere accesso alla luminosità. Con un cielo chiaro, del tutto non offuscato, si conosce il vuoto autentico. [...] C'è un'attitudine mentale che può agevolare tutto questo? Sì, quella che ci permette di stabilire che il vuoto è la Via. Pur sapendo che ogni obiettivo è illusorio, Musashi non se ne distoglie. Non è che il vuoto non esista, o la Via manchi di oggetto. Il pennello ha difficoltà a esprimere i moti dell'animo. Meglio negare al vuoto una natura duale: né il bene né il male gli appartengono. Ciò giustifica gli atti di Musashi, i suoi crimini efferati. Ma il vuoto alberga anche la saggezza e i principi regolatori delle cose; non ultima, la Via (*do, michi*). L'opera si conclude con un'asserzione che rischia di essere equivocata in toni buddhisti: «La mente è il vuoto».⁴⁷⁹

Musashi è il personaggio ideale per porre un punto fermo a questa trattazione: siamo partiti da una figura semi leggendaria ed iconoclasta come Bodhidharma, che spese pochissime parole teoriche sulla propria visione spirituale ed esistenziale; abbiamo attraversato una vasta congerie di momenti speculativi estremamente densi e complessi. L'ultima parola sul vuoto spetta ad un uomo che lasciò solo un pugno di fogli inchiostri nella sua vita, scritti senza l'aiuto né l'educazione di alcun maestro. Dōgen impiegò migliaia di pagine per illustrare ai suoi discepoli le asperità del pensiero buddhista, ma della sua effettiva esperienza di illuminazione abbiamo appena poche righe. I samurai contemporanei di Musashi si batterono all'ultimo sangue per poter tramandare le loro scuole e i loro insegnamenti e si impiegarono a lungo per teorizzarle, Musashi ci ha lasciato uno scarno testo di difficile interpretazione. La vita di questi due uomini è la lezione stessa, la dottrina e l'insegnamento. Il sedersi per Dōgen, la spada per Musashi: nella vacuità si trovano paradossalmente ad essere affratellate e la loro metafisica "in minore", all'apparenza, rivela una profondità estrema e vertiginosa, come quella del cielo vuoto e luminoso.

Per ironia della sorte, Musashi e Dōgen morirono allo stesso modo: pacificamente, in meditazione e con la calma consapevolezza di aver praticato tutta la loro vita la Via, che per loro sarebbe proseguita nel ritorno alla Vacuità, al *kū*, che per anni e anni avevano cercato:

“Cinquantaquattro anni a illuminare il cielo.

Un salto tremante distrugge un milione di parole. Hah!

L'intero corpo non cerca nulla.

Vivendo, mi getto nelle gialle sorgenti.”⁴⁸⁰

Vi è però una dimensione profondamente tragica all'interno dell'etica del Samurai: il suo fine è la morte e la sua esistenza è tutta attraversata da questo spettro che, però, il *bushi* non osserva con

⁴⁷⁹ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., pp. 116-117.

⁴⁸⁰ *Enlightenment Unfolds*, cit., p. 268.

paura o desiderio ma con semplice e quieta accettazione. La morte datasi da sé, per sfuggire alla sconfitta e al disonore è il supremo e culminante segno della purezza di spirito del guerriero. Lo Zen e il buddhismo non incoraggiano certo il suicidio ma nemmeno lo condannano: se esso è compiuto in totale assenza di mente o come somma espressione di compassione è un autentico modo di dimostrare la liberazione dai condizionamenti e saper morire in qualsiasi modo, nella quiete della meditazione, nel sacrificio per l'altro o nel sangue dell'auto-squartamento.⁴⁸¹ Anche all'interno della vita religiosa e monacale vi erano casi di suicidio rituale estremamente violenti e drammatici, spesso portati a termine colla terribile modalità dell'immolazione nel fuoco:

“Colui che si immola nel fuoco, invece, è santo perché, libero e indifferente, realizza il voto di una totale offerta di sé al Buddha per la salvezza di tutti gli esseri senzienti. Il suo sacrificio significa una rigenerazione del mondo. È la conseguenza, portata al limite, paradossale, della concezione del buddhismo Mahāyāna che pone la virtù del donare, *dānhamitsu* 檀波羅蜜 (*dānapāramitā*), come la prima delle Sei Perfezioni dell'Illuminato. La catarsi con il fuoco che crea potenza sacra e rinnova il cosmo e la società è un'idea che fa parte della tradizione religiosa del Giappone. L'antica credenza che il ripristino dell'ordine naturale – come il ritorno della pioggia dopo una grande siccità – o la consacrazione di un luogo, di una città o di un palazzo, possano essere ottenuti attraverso l'immolazione di un essere umano, ha certamente favorito il rito buddhista, conferendogli uno spessore simbolico più profondo, più ricco di suggestioni. Il suo corpo, dato in offerta come oggetto di scambio nella logica di un atto sacrificale, diventa prezioso come dono puro e santo e si carica, come capro espiatorio, di tutte le impurità dei peccatori. Le fiamme che distruggono e consumano l'offerta, purificano e rinnovano la vita. [...] Scrive Zanning: Ciò che l'uomo comune considera difficile, è facile per un *bodhisattva*. quando un santo muore trafitto da una spada si dice che è stata una liberazione dal corpo. Anche se questi monaci hanno posto fine alle loro vite in modo innaturale, [la loro azione] non deve essere considerata riprovevole, perché essi possedevano la conoscenza più alta e i modi più giusti per realizzare la perfezione. quando il loro grande voto si realizza, un mondo buio da centinaia di anni si illumina per una singola fiamma.”⁴⁸²

L'equanimità di fronte alle circostanze della morte e allo stesso tempo la naturalezza e spontaneità con cui il praticante (dello Zen e del Kenjutsu) reagisce ad esse sono sicuramente tra i punti di contatto più importanti che hanno permesso la sovrapposizione tra lo Zen, l'arte del bushido e della “buona morte.” Va certo però notato che, al contrario, i monaci che si occupavano invece delle ultime ritualità prestate ai guerrieri sconfitti sul campo di battaglia non erano accolti con eguale parità e ammirazione.⁴⁸³ Nell'esercizio totale della concentrazione meditativa e della pratica nella

⁴⁸¹ M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 431 “C'è il sospetto di assistere al segno dall'ultima superbia dell'asceta, a una sfida atroce per la santità, ma vi è anche l'esaltazione di pensare a un gesto di amore assoluto. L'atto è di impressionante crudeltà e al tempo stesso di inaudita carità. Per gli stessi monaci giudicare è difficile. Huijiao, l'autore del *Gao seng zhuan*, si sente in obbligo di aggiungere alle «biografie esemplari» dei monaci suicidi una lunga postilla in cui discute dei meriti di ciascuna forma di sacrificio. Comincia con l'intessere l'elogio della passione buddhista del donare totalmente se stessi – passione sconosciuta ai daoisti, amanti della lunga vita. Approva incondizionatamente coloro che hanno offerto il proprio corpo per salvare altri: come Sengqun, che preferì morire di sete piuttosto che disturbare un corvo dalle ali spezzate; come Tancheng, che si diede in pasto a una tigre per soddisfarla e far cessare le razzie di questa belva. Ricorda Fajin, che offrì la sua carne agli affamati, e Sengfu, che salvò un bimbo dalla morte sostituendosi a lui.”

⁴⁸² *Ivi*, pp. 430-432.

⁴⁸³ D. S. Lopez jr., *Buddhism in Practice*, cit., p. 441.

vita non vi è altro che vita e nella morte non vi è altro che morte: nella loro espansione metafisica dal corpo-mente che è caduto e perso a sé stesso, esse riempiono l'intero universo nelle dieci direzioni.⁴⁸⁴

“Il grande Hakuin rimase sconcertato quando agli inizi dei suoi studi zen s’imbatté nel caso del maestro Yen-t’ou, di cui si diceva che aveva mandato urla acutissime quando fu assassinato da un bandito. Pure, questo dubbio si dissolse al momento del suo satori, e nei circoli zen la sua fine è ricordata come una morte particolarmente ammirevole per il suo sfoggio di emozione umana. D’altro lato, l’abate Kwaisen e i suoi monaci accettarono di farsi bruciar vivi dai soldati di Oda Nobunaga, sedendo calmi in atteggiamento di meditazione. Tale contraddittoria “naturalezza” sembra molto misteriosa, ma forse la chiave dell’enigma si trova nella massima di Yün-men: “Nel camminare, camminate. Sedendo, sedete. Soprattutto non tentennate”. Poiché la qualità essenziale della naturalezza è la sincerità della mente indivisa che non oscilla fra alternative. Così, quando Yen-t’ou urlò, era un urlo di tale potenza che fu udito per miglia attorno. [...] Quando Yen-t’ou urlò non urlava allo scopo di essere naturale, né egli stabili di urlare e poi di attuare la decisione con tutta l’energia della sua volontà. V’è totale contraddizione nella naturalezza progettata e nella sincerità intenzionale. Questo è coprire – non scoprire – la “mente originale.”⁴⁸⁵

Un altro esempio, tratto dalla “*Raccolta della Roccia Blu*” mostra la quieta indifferenza di fronte alle circostanze tragiche e imprevedibili della morte imminente. Che la vita duri appena un giorno o un’infinità di eoni, essa è perfettamente conclusa nella sua naturalezza spontanea, come la goccia di rugiada contiene in sé tanta acqua quanto tutti gli oceani del mondo:

“Il grande Maestro Ma era malato.’ Il sovrintendente del tempio gli chiese: “Maestro, com’è stata la vostra venerabile salute nei giorni recenti?”.’ Il Grande Maestro disse: “Buddha dal Volto di Sole, Buddha dal Volto di Luna”⁴⁸⁶

Il Buddha dal Volto di Sole vive milleottocento anni e il Buddha dal Volto di Luna solo un giorno e una notte: pure sono entrambi Buddha ed entrambi predicano il *Dharma* eternamente nella loro possibilità. Il loro essere e il loro tempo non sono in discrepanza ma perfettamente aderenti. Il

⁴⁸⁴ Cfr. *DMS*, cit., p. 212 “Nell’esercizio della vita non siete ostruiti dalla vita; nell’esercizio della morte non siete ostruiti dalla morte. Non dovrete aggrapparvi alla vita senza scopo, o essere irragionevolmente spaventati dalla morte, [Il corpo dei cinque skanda] è già il luogo della natura di Buddha, e sia la perturbazione [da parte della vita] sia l’abominio [della morte] sono non buddhisti. Quando comprendete che [il corpo dei cinque skanda] è formato da diverse condizioni disponibili, siete capaci di esercitarlo senza ostruzioni. Questo è il Buddha supremo. La dimora di questo stesso Buddha supremo è la meravigliosa Terra Pura.”

⁴⁸⁵ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., p. 119. Cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 216-217 “Invano Mara, il demone di questo mondo, ma altresì del mondo di Brahma, cerca l’anima dell’asceta Channo che aveva ‘impugnato l’arma’. Qui non si tratta, infatti, di un cercar la morte per una qualunque debolezza di fronte alla vita, per una qualunque forma di disperazione, attaccamento o di dolore. Si sa già che la premessa della estinzione è l’aver vinto il desiderio perfino per l’estinzione stessa”

⁴⁸⁶ T. Cleary, (traduzione e cura di), *La Raccolta della roccia blu*, cit., p. 40. Cfr. R. B. McDaniels, *Zen Masters of China*, cit., p. 89 “During Mazu’s final illness, he received a visitor who inquired about his health. Mazu replied frankly, saying, “It will be odd if this old body is not carried to the graveyard within three days.” The visitor, nonplussed, did not know how to respond. Mazu, referring to a passage in one of the sutras, said, “Sun-faced Buddha. Moon-faced Buddha.” The Sun-faced Buddha lives for one thousand eight hundred years. The Moon-faced Buddha lives only a single day and night. But whether one’s lifetime is short or long, Buddha-nature is immeasurable.”

Samurai non muore perché vuole o ha paura, ma muore perché deve o poichè semplicemente questa morte accade. Un testo come l'*Hagakure*, una raccolta di detti del samurai Yamamoto Tsunetomo (1659-1719) esprime questo sentimento esistenziale con una decisione inaudita che rasenta il fanatismo “Ogni mattina e ogni sera dovremmo continuamente pensare alla morte, sentendoci già morti da sempre; in tal modo, saremo sempre liberi di muoverci.”⁴⁸⁷ Intendendosi come morto da sempre e privo di ogni attaccamento alla sua vita mondana e ai suoi legami personali, il *bushi* dona la sua vita come il ciliegio dona i petali dei suoi fiori, senza parzialità o acredine, senza recriminazione. Un momento particolarmente significativo nella storia del Giappone di tale dedizione completa alla propria lealtà di guerriero e di vassallo è rivelata nell’episodio dei quarantasette *Rōnin*, la cui devozione è divenuta leggendaria, tanto che ogni anno, nell’anniversario della loro impresa vi è una celebrazione nazionale. È importante ricordare almeno in parte tale episodio poiché provocò un dibattito filosofico oltre che politico, nel pieno dell’era Tokugawa. Nel 1701 il signore del dominio di Akō, Asano Naganori era stato costretto al suicidio per aver attaccato nel palazzo dello Shogun il suo pari Kira Yoshinaka, il quale lo aveva provocato con offese e insulti insistiti e ripetuti. Il giorno stesso dell’incidente Asano aveva commesso *harakiri*. Per due anni, i suoi quarantasette Samurai abbandonarono apparentemente ogni pretesa di vendetta e cambiarono radicalmente vita e professione. Kira, il colpevole della morte del loro signore, dopo tutto quel tempo abbandonò la sua ricerca di sicurezza e abbassò la guardia: il 31 gennaio 1703 i quarantasette attaccarono la magione del loro nemico e trucidarono i presenti e, dopo aver portato la testa di Kira sulla tomba del loro signore si consegnarono alle forze di polizia che – come essi avevano assolutamente previsto – ordinarono loro di togliersi la vita, cosa che, tranne uno di loro incaricato di tramandare la loro memoria e che non aveva partecipato all’attacco, fecero senza nessuna esitazione.⁴⁸⁸

Molti letterati e pensatori neoconfuciani attaccarono e condannarono la vendetta dei samurai come un’operazione violenta e insensata di ricerca della morte e insolenza verso le istituzioni,⁴⁸⁹ altri –

⁴⁸⁷ L. V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 120.

⁴⁸⁸ S. Turnbull, *The Samurai Swordsman. Master of War*, cit., pp. 270-276.

⁴⁸⁹ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., pp. 321-322 “Hayashi Hōkō (1644–1732), Razan’s grandson and the head of the shogun’s academy in its new location at Yushima Seidō, was politically astute in voicing both sides of the argument: ...First, I will view their vendetta from the perspective of the hearts of the forty-six men. It was imperative that they “not share the same sky with their master’s enemy” and that they “sleep on reeds, using their sword as a pillow” [Record of Rites]. ...To hang onto life by enduring shame and humiliation is not the Way of the samurai. We must also consider the vendetta from the perspective of the law. Anyonewho sees the law as his enemy must be put to death. Although the forty-six men were carrying out the last wishes of the deceased lord, they could not do so without committing a capital crime in the process. Hōkō’s citations were all from Chinese Confucian texts, but he did refer to the “Way of the samurai,” hinting it might have a code of its own. On one side of the debate conservative Confucians maintained that the original meaning of loyalty was loyalty not to one’s lord, but to the ruler, which in this case meant the shogun and his court’s juridical sentence. The aforementioned Confucian classicist, Ogyū Sorai, followed that line of argument: Forgetting his ancestors and acting no more courageously than a common fellow, Lord Asano yielded to a moment of anger that morning and thus failed in his attempt to kill Lord Kira. Lord Asano’s behavior must be deemed not-rightness (*fugī*). At best, the forty-seven men can be said to have deftly carried out their master’s evil intentions. How can that be called rightness? (*gi*)

più concilianti – mostrarono che l'*ethos* del guerriero andava oltre e trascendeva ogni possibile legge mondana, legandosi alla fedeltà ed alla lealtà verso il proprio signore in un senso più spirituale che economico. La fedeltà era assoluta e non dovuta ad una remunerazione. Il bushi dona la sua vita interamente, dalla sua abilità con la spada al suo stesso sangue qualora questa non sia sufficiente. Più importanti del dovere (*giri*) inteso in senso confuciano verso il sovrano (in questo caso la legge dello Shogun) nei quarantasette *Rōnin* ha prevalso l'emozionalità (*ninjō*) verso il proprio signore, primo e unico simbolo di fedeltà e rispetto. La vocazione del samurai era verso la morte e non il rispetto della legge, verso il perfezionamento etico e non verso la sottomissione ad istituzioni politiche – giuste o ingiuste che fossero. Abbandonare la vendetta avrebbe significato per questi uomini vivere nel rimorso e nell'infamia, consapevoli di aver mancato l'occasione perfetta di raggiungere il culmine della loro vita nella bella morte. Abbracciando la dimensione più rischiosa e drammatica della loro vocazione, la portarono a compimento, in un modo che altri pensatori dell'epoca assistendo all'incidente, reputarono autenticamente giapponese e puro, scevro da ogni considerazione morale o calcolo politico: una morte trasparente e senza esitazioni nel nome dell'onore e della fedeltà.⁴⁹⁰ In questa sua doppia natura di spada che dà la vita e la morte, sia al nemico che a colui che la impugna, nella ricerca di sé o nella vendetta, si rivela una densa simbologia mitologica e di scambio relativa a due delle iconografie buddhiste più amate dai fedeli dello Zen, ma non solo: quella tra Manjusri, il *Bodhisattva* della conoscenza compassionevole e Acala (Fudō Myō-ō) il Re della sapienza che distrugge ogni ostacolo alla liberazione: anche qualora essa sia rappresentata dalla morte:

“Manjusri stringe una spada nella mano destra e un sūtra nella sinistra. Potrebbe ricordarci il profeta Maometto, ma la spada sacra di Manjusri non è fatta per uccidere esseri senzienti quanto piuttosto per distruggere la propria avidità, la propria ira e la propria stoltezza. Si rivolge contro di noi e quando ciò avviene il mondo esterno, che è il riflesso di ciò che è dentro di noi, si libera a sua volta dell'avidità, dell'ira e della stoltezza. Anche Acala (Fudo Myo-ō) impugna una spada con cui distruggerà tutti i nemici che ostacolano la pratica delle virtù buddhiste. Manjusri è positivo, Acala

⁴⁹⁰ *Ivi*, p. 323. “Naokata was equally critical of the rōnin for not respecting the legal judgment of the shogun’s court. Indeed, after they had flouted the law by killing Kira, the rōnin pleaded their case to the judicial system as if there could be some excuse for such disrespect. [...] Having committed a capital crime and blatantly having disobeyed the authorities, there was no need for them to report anything, nor was there any need to wait for a verdict. These were not the acts of men who had readied themselves for death.... Naokata wondered how such a mad distortion of the virtue of loyalty could come about and placed the blame on the retainers’ teacher in the Akō domain, his old rival and neo-Confucian apostate, Yamaga Sokō (1622–1685). [...] Dazai Shundai (1680–1747), succumbed to that clearly un-Confucian sentiment. After giving the appropriate Confucian reasons for condemning the actions much along the lines of Sorai or Naokata, Shundai then added an ethnic qualifier: Moreover, for samurai of this Eastern country [Japan] there is an indigenous Way: if a samurai sees his lord murdered, he will immediately lose all self-control and become crazed for revenge. Without thought about what is right or wrong, he will leap into the fray believing it is only through death that he can demonstrate his righteousness. Humane men inevitably see such self-sacrifice as a vain waste of life, but they also realize that the state depends on this Way, and thus they strive to preserve it. They also know that this Way is effective in maintaining morale among the samurai. Therefore, it cannot be abandoned. In effect, Shundai was saying the rōnin did not follow Confucianism, did not act rationally, did not act legally, and did not act morally, but what they did was Japanese and necessary to the fighting spirit of the samurai and ultimately to the protection of the Japanese state.”

negativo. L'ira di Acala arde come fuoco e si estinguerà solo quando avrà bruciato l'ultimo baluardo nemico: allora Acala riprenderà il suo aspetto originario, quello del Buddha Vairocana, di cui è servo e manifestazione. Il Vairocana non ha spada, egli stesso è la spada, seduto in solitudine con tutti i mondi dentro di sé. Nel mondo che segue, 'l'unica spada' indica proprio questa spada. Kusunoki Masashige (1294-1336) giunse in un monastero zen a Hyogo poco prima di scontrarsi presso il fiume Minato con l'esercito di Ashikaga Takauji (1305-1358), molto più numeroso del suo. 'Quando un uomo giunge al bivio fra la vita e la morte' chiese Masashige al maestro 'come si dovrebbe comportare?'. 'Recidi il tuo dualismo' rispose il maestro 'e fa' che l'unica spada si stagli serena contro il cielo!' Questa 'unica spada' assoluta non è la spada della vita né quella della morte, ma la spada dalla quale deriva questo mondo di dualità e nella quale ogni dualità ha origine. È il Buddha Vairocana stesso. Una volta impugnata, si saprà come comportarsi quando si giunge al bivio. La spada rappresenta qui la forza dell'immediatezza generata dall'intuito o dall'istinto, che a differenza dell'intelletto non si scinde impedendo il proprio fluire. Procede sempre dritto senza guardarsi intorno o indietro [...] L'Unica Spada della Realtà non si consuma mai, neppure dopo aver fatto a pezzi tante vittime dell'egoismo."⁴⁹¹

Di nuovo vediamo la presenza di Vairocana che abbiamo incontrato in Kūkai e in Takuan: nella sua ira formidabile e nella sua strenua opposizione verso le illusioni mondane, Vairocana nella sua forma furibonda di Re della Sapienza spezza ogni forma di egoismo e la distrugga completamente, anche qualora la fonte di questa cecità sia la vita e il corpo stesso di chi impugna la spada. Vi è un commovente e tragico episodio che dimostra come questa suprema etica della morte sia rimasta impressa a fondo nella psiche giapponese e in particolar modo nella forze armate dell'esercito imperiale durante la Seconda Guerra Mondiale. Nelle ultime ore della resistenza di Okinawa, il generale Mitsuru Ushijima dopo aver comunicato a Tokyo l'impossibilità di resistere oltre, decide di togliersi la vita e chiede al suo sottoposto Hiromichi Yahara di assistere alla sua fine e di allontanarsi dall'isola per narrare come egli sia morto. Le seguenti parole sono di Yahara stesso, che scrisse un libro sulla battaglia intera:

"Ushijima: "I could not sleep well because you snored so loudly. It was like thunder." Cho: "Who will go first, you or me? Shall I die first and lead you to another world?" Ushijima: "I will take the lead." Cho: "Excellency, you will go to paradise. I to hell. I cannot accompany you to that other world. Our hero, Takamori Saigo, before committing harakiri, played chess with his orderly, and said, 'I will die whenever you are ready.' As for me. I will drink King of Kings while awaiting death." He laughed heartily. At mention of Takamori Saigo everyone looked at General Ushijima, because subordinates often referred to him as Saigo. The two generals exchanged poems back and forth. I could not hear them clearly, but I recall their mention that Japan could not exist without Okinawa. Later, I learned their final words. General Ushijima's last poems: Green grass of Yukushima. withered before autumn, Will return in the spring to Momikoku. And: We spend arrows and bullets to stain heaven and earth, Defending our homeland forever. General Cho's last poem: The devil foe tightly grips our southwest land. His aircraft fill the sky. his ships control the sea; Bravely we fought for ninety days inside a dream; We have used up our withered lives, But our souls race to heaven. [...] On the back of General Cho's white shirt, in immaculate brush strokes, was the poem: With bravery I served my nation, With loyalty I dedicate my life. By first light I could see this moral code written in his own hand, in large characters. General Cho looked over his shoulder at me with a beautifully divine expression and said solemnly, "Yahara! For future generations, you will

⁴⁹¹ D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 86.

bear witness as to how I died." The master swordsman, Sakaguchi, grasped his great sword with both hands, raised it high above the general's head, then held back in his downward swing, and said, "It is too dark to see your neck. Please wait a few moments." With the dawn, the enemy warships at sea would begin to fire their naval guns. Soldiers at the cave entrance were getting nervous. Granted their leave, they fled and ran down the cliff. People were still nudging me toward the cave exit when a startling shot rang out. I thought for a moment it was the start of naval gun firing, but instead it was Sato committing suicide outside the cave. When that excitement subsided, the generals were ready. Each in turn thrust a traditional harakiri dagger into his bared abdomen. As they did so, Sakaguchi skillfully and swiftly swung his razor-edged sword and beheaded them. Ushijima first, then Cho. Like a collapsed dam, the remaining soldiers broke ranks and ran down the cliff. I sat down outside the cave with Captain Sakaguchi, who declared with solemn amazement, "I did it!" His ashen face bore a look of satisfaction. Utterly exhausted, we watched the brightening sky. What a splendid last moment!"⁴⁹²

Come è possibile, dopo tali tragici eccessi, riconoscere ancora nello spirito Zen del Bushidō qualcosa di più che un parossistico senso dell'onore, un drammatico estetismo della morte e una possibilità sempre presente di violenza auto-distruttiva? La risposta si trova forse nella possibilità che lo studio delle arti marziali, sfrondate da ogni tipo di machismo e violenza fine a sé stessa, può rappresentare per l'umanità contemporanea, orientale e non solo. La concentrazione psicofisica del *kenjutsu*, dello *iaido* ma anche di arti marziali disarmate come l'*aikido* e il *karate* rappresenta una educazione del e al conflitto, una consapevolezza corporea del sé che può assumere aspetti ascetici estremamente formativi per una disciplina del sé, trasformandolo in luogo di verità. Benché volgarizzate in diversi media come acrobazie letali, le arti marziali cinesi e giapponesi vivono in una relazione tra attività e riflessione, tra movimento e parola teorica che può dar vita ad una respirazione vitale che coinvolge l'interezza dell'io umano. Un io che, confrontandosi oggi in ambienti protetti e disciplinati, può rivivere quello svuotamento dell'ego di cui parlano Musashi, Takuan e Munenori – ogni colpo subito, ogni errore compiuto nella pratica (ad esempio nello *iaido*) è un ulteriore affinamento e svuotamento della persona del praticante, che gli permette di attuare – migliorandosi – un pensiero del corpo, un'attitudine non verbale o intellettualistica alla propria corporeità e all'esperienza del mondo. In questo, la pratica meditativa e quella marziale sono affratellate dallo stesso scopo: la neutralizzazione della violenza (fisica o mentale) che scagliamo verso il mondo e che esso ci rimanda indietro: essa violenza nasce dall'assenza psichica di un luogo aperto e vacuo (di nuovo il *kū*) in cui sia possibile accogliere le diverse circostanze dell'esperienza, le quali, sfrondando e colpendo la visione annebbiata dell'io, dimostrano che le etichette concettuali ad esso assegnate non corrispondono all'individualità più profonda che, nella visione Zen, è fluida e perennemente pura e trasparente. Praticando lo *iaido*, ad esempio, la ripetizione calma dei movimenti con la spada provoca una vera e propria sovrapposizione tra corpo e mente (*shinjin*) che si dissolvono l'uno nell'altra, fino a che pensiero e movimento sono perfettamente coestesi. È

⁴⁹² H. Yahara, *The Battle for Okinawa*, tr. di R. Pineau and M. Uehara, Wiley & Sons, New York, 1995, pp. 154-156

proprio abbandonando il centro egoico cui ci aggrappiamo ossessivamente, che lo ritroviamo. L'esperienza delle arti marziali quindi, è una faticosa ma liberatoria pulizia dell'Ego, che si ritrova a combattere con sé stesso prima che con l'avversario fisico e, così facendo, scopre la propria apertura e vacuità egoica verso l'interezza del mondo.⁴⁹³

⁴⁹³ Cfr. M. Ghilardi (a cura di), *Filosofia delle arti marziali*, cit., pp. 193-207.

CAPITOLO VI

LO ZEN DI FRONTE AL MONDO

Lo Zen nella modernità: trasformazione, crisi e diffusione.

Come abbiamo ricordato, fino al 1854, il Giappone rimase in un isolamento forzato imposto dal potere dello shogunato Tokugawa, fino a quando la marina americana inviò quattro navi da guerra di fronte al porto di Uraga⁴⁹⁴ imponendo un'apertura commerciale e dando l'inizio ad un processo che avrebbe portato alla fine del potere degli *shogun* e all'era Meiji, l'entrata del Giappone nel mondo contemporaneo. L'occidentalizzazione e la modernizzazione forzata del Giappone sono tra i capitoli più convulsi della storia del paese e la transizione non fu affatto pacifica, ma ebbe momenti estremamente sanguinosi, dovuti al rifiuto della classe samuraica verso l'apertura al mondo esterno, portatrice a loro detta di influenze deleterie e corruzione spirituale.⁴⁹⁵ La guerra Boshin e la ribellione di Satsuma mostrano tale resistenza anche militare e violenta al cambiamento improvviso del loro paese e della loro cultura.⁴⁹⁶ Diversi giovani nazionalisti si gettarono in intensissimi addestramenti marziali e militari per ritrovare lo spirito guerriero e feroce dei loro predecessori *bushi* e la violenza tra sostenitori di un isolazionismo imperiale e di un potere dello *shogun* aperto a influenze esterne divenne così endemica che lo shogunato dovette stabilire una forza speciale di polizia, gli *Shinsengumi*. Omicidi e aggressioni al potere dello *shogun* erano all'ordine del giorno, e culminarono nella ribellione di Chōshū, un contado che rifiutava l'ingerenza dei Tokugawa e – grazie ai suoi samurai – aveva architettato un piano che prevedeva niente di meno che il rapimento

⁴⁹⁴ G. Samson, *A History of Japan. 1615 to 1867*, Tuttle, Tokyo, 1963, pp. 233-234.

⁴⁹⁵ S. Turnbull, *The Samurai Swordsman. Master of War*, cit., p. 362. “The opening up of Japan was a development that was far from welcome to many in Japanese society. The threat the events posed also brought many dissenters out into the open—people who had been dissatisfied in general terms with the rule of the Tokugawa family, and now found a vital issue on which to oppose them. They had their own ideas of how to face the new threat posed by foreign nations. Whereas the supporters of the shogun tended to cooperate with the Western nations by signing treaties and promoting trade, their opponents believed that the shogun's acquiescence to Western demands was a sign of weakness and a betrayal of traditional Japanese values. The rallying cry of these young activists was *Sonnō-jōi!* (“Revere the emperor and expel the barbarians!”). This “loyalist,” or “imperialist,” movement eventually came to believe that the main obstacle to the expulsion of the barbarians was the continued existence of the shogunate, which should be replaced by the restored rule of the emperor. The most extreme among this faction called themselves *shishi*, which means “men of high purpose.” Hungry for change, they worked hard at improving their skills in the martial arts for the conflict they expected at any time.”

⁴⁹⁶ G. Esposito, illustrazioni di G. Rava, *Japanese Armies 1868-1877: The Boshin War and Satsuma Rebellion*, Osprey Publishing, New York, 2020.

dell'imperatore e l'uccisione delle alte sfere del governo giapponese, con la conseguente eliminazione dell'influenza esterna da parte dei poteri occidentali. L'opera di un pensatore come Motoori Norinaga (1730-1801) e la sua dottrina del *Kokugaku* o degli studi nazionali, liberati dall'ingerenza del buddhismo e del confucianesimo di importazione cinese, visti come una scoria e un inquinamento della mente originaria della nazione, e celebrativi della dimensione *tremendum et fascinans* della presenza dei Kami e della divinità dell'Impero, fu importantissimo e giunse alla ribalta proprio durante lo sviluppo del pensiero nazionalista dell'epoca Meiji e proseguì anche durante l'espansione militaristica del Giappone nel Pacifico e in Cina. Con la sua enfasi sulla presenza numinosa dei Kami, non solo come divinità trascendenti, ma anche come individui toccati dal crisma del divino e elementi naturali portatori di un potere sublime, il pensiero di Norinaga aveva in sé una forte componente irrazionalistica, che egli utilizzava come arma polemica nei confronti dell'ignoranza confuciana e Buddhista della via originale e divina del Giappone.⁴⁹⁷

È importante inoltre ricordare l'episodio storico succitato perché mostra la permanenza di un certo *ethos* marziale e guerriero (particolarmente violento e, appunto, irrazionalista) in un'epoca alle soglie della contemporaneità e fa da premessa al seguito del capitolo, cioè la trasformazione della spiritualità giapponese Zen e *bushi* in una temibile macchina di guerra e di ferocia, che avrebbe martoriato il Giappone nei periodi più nazionalisti e tragici della sua storia, fino alla seconda guerra mondiale e al drammatico culmine dell'attacco nucleare, ma non solo: l'ultimo esasperato evento ispirato all'etica samurai sarà il doloroso suicidio – per *seppuku* – dello scrittore Yukio Mishima nel 1970.⁴⁹⁸ Vale la pena citare per intero il passaggio cui abbiamo sopra accennato, poiché rivela il massimo vertice di violenza in cui l'arte della spada era caduta al principio della contemporaneità e in cui la classe dei samurai diede sfogo ai suoi impulsi più cruenti e sanguinosi:

“Gli *Shinsengumi* vennero a sapere che alcuni samurai e rōnin di Chōshū si erano incontrati all'Ikedaya, un locale molto vicino al palazzo imperiale. Sapevano già che un uomo di nome Furudaka Shuntarō, che viveva in un negozio vicino

⁴⁹⁷ H. Hardacre, *Shinto. A History*, cit., pp. 330-331 “Kami denotes, in the first place, the divine beings of heaven and earth that appear in the ancient texts and also the enshrined spirits that are revered in the nation’s shrines; furthermore, among other beings, not only human but also animate and inanimate beings such as birds, beasts, trees, grass, seas, mountains, and the like. Any form of being whatsoever which possesses some unique and eminent quality, and is awe-inspiring, may be called Kami. “Eminent” does not refer simply to nobility, goodness, or special merit. Evil things or strange things, if they are extraordinarily awe- inspiring, may also be referred to as Kami. Needless to say, among the human beings who are called Kami, all the successive generations of emperors are the first to be counted, For, as is indicated by the fact that the emperors are called *totsu kami* (distant Kami), they are aloof, remote, august, and greatly worthy of human reverence. People who are referred to as Kami to a lesser degree can be found in former times as well as in modern times. There are also those who are respected as Kami, not universally, but locally, within a province, a village, or a family, according to their merits. The Kami in the Age of the Gods were for the most part human beings of that time, and the people of that time were all Kami. Such things as dragons, *tengu*, foxes, and the like, which are equally amazing and awe- inspiring, are Kami. . . . Furthermore, we can find frequent instances of rocks, stumps of trees, and leaves of plants speaking. All these were Kami. Norinaga’s concept of Kami is notable for its descriptive approach and emphasis on awe— anything that inspires awe, in his view, might be regarded as Kami, whether good or bad.”

⁴⁹⁸ Sulla vita di Mishima segnaliamo i volumi di H. S. Stokes, *The Life and Death of Yukio Mishima*, Cooper Square, New York, 1975 e di N. Inose, H. Sato, *Persona. A Biography of Yukio Mishima*, Stone Bridge, Berkeley, 2012.

chiamato Masuya, aveva protetto dei lealisti. Spie sotto copertura scoprirono che un importante lealista di nome Miyabe Teizō viveva lì al momento e anche se un raid degli Shinsengumi non riuscì a scovarlo, un nascondiglio pieno di armi e documenti fu trovato che confermava le voci riguardanti le intenzioni della cospirazione di Chōshū. Furudaka Shuntarō fu riportato alla casa di Maekawa e torturato, venendo appeso a testa in giù con una corda nel magazzino. L'arresto di Furudaka allarmò i cospiratori di Chōshū. Nessuno osava immaginare quanto il loro padrone di casa potesse divulgare dei loro piani, ma i metodi degli Shinsengumi per ottenere informazioni erano ben noti. Alcuni sostenevano bisognasse abbandonare l'idea e fuggire da Kyoto. Altri proposero un raid al quartier generale degli Shinsengumi a Mibu per liberare Furudaka, ma gli *Shinsengumi* giocarono d'anticipo. Mentre i cospiratori si stavano radunando all'Ikedaya, gruppi degli *Shinsengumi* stavano ispezionando locande e alloggi, e dieci dei loro migliori spadaccini, compreso il loro comandante Kondō Isami, si diressero all'Ikedaya. Entrati, Kondō e altri tre corsero sulle scale sul retro mentre gli altri sei facevano la guardia. Trovarono venti uomini nelle stanze al piano di sopra, uno dei quali estrasse la spada e uccise uno degli intrusi – l'unico *Shinsengumi* a morire nel raid. Kondō saggiamente si ritirò al piano terra e attese che i cospiratori lo seguissero. Per quel momento, Hijikata Toshizō era arrivato coi rinforzi, e uno dei più feroci combattimenti con spada dell'era Tokugawa ebbe inizio. Nagakura Shinpachi, le cui memorie avrebbero dato un'importante fonte primaria per la storia degli Shinsengumi, descrive come seguì l'esempio del suo comandante, Kondō Isami. Finì per primo un uomo che era stato colpito da una lancia e mentre un altro fuggiva, Nagakura lo colpì così furiosamente da tagliarlo in due da una spalla all'anca. [...] Kondō Isami avrebbe scritto: Combattemmo contro un gran numero di ribelli. Volavano scintille. Dopo due ore di combattimento la spada di Nagakura era spezzata in due, la spada di Okita aveva perso la punta, la lama di Tōdō era stata tagliata come una frusta di bambù..... la mia spada, forse perché era la premiata spada *Kotetsu*, era incolume... Anche se sono stato in molti combattimenti... i nostri avversari erano numerosi e tutti coraggiosi guerrieri, tanto che ho quasi perso la vita. Miyabe Teizō, il leader della congiura, si suicidò ai piedi delle scale, piuttosto che esser preso vivo. Esaltato dalla loro vittoria, gli *Shinsengumi* tornarono a Mibu osservati da una folla di curiosi, increduli nel vedere i samurai vittoriosi che brandivano le loro spade spezzate. L'orripilante scena lasciata all'Ikedaya fu successivamente descritta da Nagakura Shinpachi come segue: Non una delle porte scorrevoli era intatta, essendo state tutte fatte a pezzi. Il legno del soffitto era lacerato per colpa di uomini nascosti sotto il pavimento che furono trafitti con le lance dal basso. I *tatami* delle stanze, sia ai piani superiori che al piano terra, erano macchiati di sangue fresco. Particolarmente pietose erano braccia e gambe e pezzi di pelle del viso con ancora capelli attaccati sparsi in giro.⁴⁹⁹

Una scena agghiacciante senza dubbio, molto lontana dalle pie speculazioni teoriche dei grandi pensatori del combattimento e, sicuramente, anche dalla visione non-violenta tradizionalmente riconosciuta al buddhismo. Come abbiamo già ricordato però, l'esperienza Zen è molto distante dalla sua matrice originaria e l'elemento guerriero e marziale è presente, a livello metaforico, anche in pensatori che non ebbero alcuna esperienza militare. Il dramma del Giappone moderno, a partire dall'epoca Meiji, fu che questa etica guerriera fu portata ad eccessi militaristici, nazionalisti e xenofobi che ben poco hanno di diverso dalle degenerazioni nazifasciste.⁵⁰⁰ Lo Zen e le diverse scuole buddhiste, nei loro aspetti sociali oltre che religiosi, non furono completamente innocenti di questo perverso. Addirittura l'attacco di Pearl Harbor fu ordinato per l'otto dicembre che, nella

⁴⁹⁹ S. Turnbull, *The Samurai Swordsman. Master of War*, cit., pp. 374-376.

⁵⁰⁰ Cfr. B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, Sensibili alle Foglie, Roma, 2001, pp. 17-23.

tradizione agiografica buddhista è la data dell'illuminazione di Siddharta – come se l'esplosione della violenza sciovinista nipponica equivallesse ad una liberazione spirituale della nazione intera.⁵⁰¹ Durante la restaurazione Meiji, in principio, vi fu un'insorgenza di sentimenti anti-buddhisti e l'ideologia autoctona dello *Shintō* divenne l'equivalente religioso della dottrina politica dell'assoluta divinità e potere dell'imperatore.⁵⁰² Diversi templi furono smantellati e il sostegno economico statale all'istituzione monastica fu sospeso, mentre l'adorazione delle divinità shintoiste fu separata da ogni forma di sincretismo buddhista e ai credenti fu imposto il culto delle reliquie imperiali, e la disubbidienza a questi decreti era severamente punita.⁵⁰³ Vi fu una rinascita imperiale e propagandista dello *Shintō*, che divenne l'ufficiale ideologia dello stato.⁵⁰⁴ Riprendendo il pensiero di filosofi sia medievali che del diciottesimo e diciannovesimo secolo, i quali si occuparono di studi nativi (*kokugaku*) abbandonando e condannando le varie speculazioni daoiste, confuciane e buddhiste, il nazionalismo giapponese si riappropriò della propria eredità mitologica rileggendola in termini etnici e di “sangue e spirito”. Con la sua enfasi sulla nascita “immacolata” della terra e della monarchia imperiale giapponese e con la sua ideologia fortemente incentrata sulla purezza, la terrestrità e la superiorità etnica e spirituale del popolo nipponico, questa versione “armata” dello *Shintō* divenne in breve la perfetta copertura religiosa del totalitarismo militare.⁵⁰⁵

È importante notare questo eccesso etnocentrico, perché fu un momento di rottura drammatico per il buddhismo nipponico, che per la prima volta dovette far fronte a un revanscismo nazionalista diffuso in tutti i livelli della società. Restava ai maestri, abati e monaci – come custodi della loro tradizione secolare – scegliere se abbracciare il nuovo corso del Giappone imperialista o ritornare alle radici della loro esperienza come spinta universalista ed altruistica nei confronti del mondo. La venerazione feticista dei sacrari Shinto e la degenerazione politica di alcune frange del buddhismo Zen si cristallizzarono nell'ideologia dello *Yamato-damashii*, lo Spirito del Giappone di cui:

“I maestri Zen hanno sostenuto a lungo di essere stati gli artefici, più di chiunque altro in Giappone, dello sviluppo e del mantenimento, se non necessariamente della creazione, proprio di quello spirito, radicato, come si dice, nel Bushido, il codice feudale dei Samurai [...] nella mente dei maestri Zen, come ad esempio Seki Seizetsu (1877-1945), il contributo dello Zen al bushido consistette nientemeno che nella sua profondo e perfetta illuminazione. Durante la guerra e ancor

⁵⁰¹ A. Ferguson, *Tracking Bodhidharma*, Counterpoint, Berkeley, 2012, p. 17. “The date was not serendipitous. Emperor Hirohito selected December 8 as particularly auspicious and meaningful, for according to Japan’s Buddhist tradition, that date corresponds with Buddha’s enlightenment day, the day when the historical Buddha Shakyamuni sat in meditation as dawn approached, then suddenly experienced enlightenment as he observed the morning star that accompanied the sunrise. The symbolic date of the attack punctuates the role that Buddhism and its doctrines played in Japan’s militarist and imperial ideology. Recently the historian Brian Victoria has detailed how Buddhism, including Zen Buddhism, played a critical role in the ideology of emperor worship in Japan before and during the war. The religion meshed deeply with native Shintoism to underpin the country’s war propaganda.”

⁵⁰² W. E. Deal, B. Ruppert, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, cit., p. 220. Cfr. H. Hardacre, *Shinto. A History*, cit., pp. 216-218.

⁵⁰³ *Ivi*, p. 232.

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 219.

⁵⁰⁵ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., p. 261-262.

prima, D. T. Suzuki informò ripetutamente i suoi lettori in patria e all'estero, che lo scopo ultimo del guerriero ispirato dal bushido era il conseguimento della 'Prajna immobile', vale a dire del 'non-pensiero', uno stato di oblio di sé e di perfetta libertà. Avendo superato l'attaccamento al sé, e senza la minima responsabilità morale personale, il guerriero 'diventa un artista di primo piano, impegnato a produrre un'opera di autentica originalità'. Quanto all'esercito giapponese moderno, Suzuki scriveva '(...) i nostri soldati considerano la vita lieve come una piuma d'oca'⁵⁰⁶

Lo *yamato-damashii* somiglia in modo inquietante all'ideologia perversa del *Blut und Boden* nazionalsocialista e le somiglianze inquietanti con la Germania hitleriana non si fermano qui: alcuni maestri Zen avrebbero dichiarato che "Lo spirito del Giappone è la Grande Via degli dei (*Shintō*). È la sostanza dell'universo, l'essenza della Verità. I giapponesi sono un popolo prescelto la cui missione è di guidare il mondo."⁵⁰⁷ La formulazione politica di ed etnica di questo principio religioso prese il nome di *Kokutai* (il corpo della nazione), unificato nella figura dell'imperatore come divinità somma e protettrice dell'intera società e dei suoi rapporti interni.⁵⁰⁸ Questo pensiero di teologia politica aveva le sue radici nel periodo tardo-medievale durante la lotta civile tra le corti del Nord e del Sud e nell'opera, non a caso, di un Samurai di educazione confuciana e fede shintoista, Kitabatake Chikafusa, il cui scritto *Jinnō Shōtōki*, ebbe una enorme influenza sull'ideologia imperiale successiva.⁵⁰⁹ Il Giappone è la terra stessa degli dei e coloro che la abitano partecipano di questo crisma di elezione che li rende un popolo eletto, sia agli occhi dei Kami che dei *Bodhisattva*. *Kokugaku*, *Kokutai*, *yamato-damashii* e *mushin*: consegnandosi completamente corpo e mente alla presenza divina della Nazione e al suo corpo mistico il soldato e il guerriero perdeva la propria individualità ed era certo di seguire l'antica Via della purezza giapponese, dettata sia dai Kami che dai Buddha e, in caso di morte in battaglia, di morire giustamente e da martire di una religione nazionalista, di una sacralità politica; di essere quindi accolto nell'aldilà riservato ai giusti e ai valorosi. Anche coloro che non conoscevano "teoricamente" la Via degli dei, che non erano in gradi di leggere i testi antichi o di dibattere sulle loro implicazioni filosofiche, potevano seguire la Via dello Shinto servendo la nazione e il suo spirito con abnegazione e sincerità. Questo

⁵⁰⁶ B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, cit., p. 22.

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 23.

⁵⁰⁸ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., p. 407 "The third term from the Mito School, one that would influence Japanese thinking through 1945 and even up to today, is *kokutai*, a Chinese political expression for state formation which accrued special meanings in Japan. The word *kokutai* (meaning literally, the "essence" or "body" of the "country" or the state) came to designate a form of polity considered distinctive, perhaps unique, to Japan. It referred to the specific political structure of a state ruled by an emperor like Japan's (and perhaps found nowhere else). That is, *kokutai* involves a monarch who is directly descended from the creating deities, is the head or father of the (Japanese) people (all of whom are themselves more distant descendants of those deities), and is bestowed with charisma embodying the spirit of the nation. Using my terminology, the emperor had become a political holographic entry point, a focal object in which the pattern and connectedness of all Japan could be engaged. The description of *kokutai* may be vague, but in some ways, it is supposed to be. One knows *kokutai* not by analyzing it, but by participating in it, by playing a part in, as it were, the body politic. During the Pacific War, the allies spurred on their armed forces with the slogan that "the Japanese think their emperor is a god." What is true in that caricature derives in part from this special meaning of *kokutai*. The emperor is the source of Japanese wholeness, but is not (as one might expect of a god) omnipotent, transcendent, or possessing the power of creation."

⁵⁰⁹ H. Hardacre, *Shinto. A History*, cit., pp. 166-167.

nuovo cammino degli dei era aperto ad ogni giapponese di alto sentire e forte moralità.⁵¹⁰ La pratica del *bushido*, quindi, abbandonandosi a questo corpo mistico della nazione e conducendo ad uno stato di non-mente e di perfetta liberazione nella vacuità, cancella ogni sorta di residuo egoico e quindi di responsabilità personale. Siamo lontanissimi dallo spirito di Dōgen e la sua enfasi sullo sforzo personale e l'eterna riflessione sull'illuminazione. I guerrieri degli *Shinsengumi* e poi i soldati dell'esercito imperiale vedevano nella perfetta uccisione l'equivalente della comprensione della vacuità dei *Dharma*. Addirittura ci fu chi, come il maestro Rinzai Shaku Sōen che, scrivendo sulla guerra russo-giapponese: “sosteneva la ‘grande uccisione’ (*daisesshō*), che sorgerebbe apparentemente dalla compassione, e che opponeva alla ‘piccola uccisione’, (*shōsesshō*) commessa dalle truppe russe come risultato dell’avidità dei loro governanti”⁵¹¹ Ciò non solo è una lettura semplicistica e strumentale del tema che a lungo abbiamo affrontato, ma è perfettamente antitetico all’etica del buddhismo *Mahayana*, da cui lo Zen derivava. “Non vi è alcun male grande quanto l’odio, e nessuna pratica spirituale grande quanto la pazienza. Quindi si dovrebbe sviluppare la pazienza con molti mezzi, con grande sforzo.”⁵¹² Molte critiche sono state rivolte al Buddhismo, che, con la sua enfasi sulla liberazione interiore e spirituale, avrebbe trascurato una grande quantità di problemi sociali e drammi umanitari e accusando soprattutto la visione del destino karmico di concepire un mondo in cui non si diano vittime innocenti.⁵¹³ il dramma della seconda guerra mondiale e il coinvolgimento della nazione nipponica in alcuni dei capitoli più crudeli di essa, hanno posto il buddhismo come religione di fronte a delle responsabilità etiche e sociali che lo hanno scosso da un certo torpore e che tutt’oggi sta affrontando con decisione e determinazione.⁵¹⁴ Attraverso questo trauma il buddhismo, soprattutto lo Zen, ha scoperto la sua dimensione di impegno sociale. Questo processo ebbe inizio già nel primo periodo Meiji, con la creazione da parte

⁵¹⁰ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., pp. 409- 410.

⁵¹¹ S. Heine, D. S. Wright, (ed.), *Zen Masters*, Oxford University, Oxford, 2010, p. 202.

⁵¹² W. Edelgass, J. L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., p. 394.

⁵¹³ *Ivi*, p. 419.

⁵¹⁴ *Ivi*, pp. 419-420. “Engaged Buddhism” arose as a Buddhist response to the widespread trauma - including colonialism, war, social and economic injustice, environmental degradation, genocide, totalitarian government, and the suppression of religion - that has accompanied the advent of modernity in some Asian Buddhist countries. Prominent Asian Buddhist leaders have argued that compassionate, nonviolent, mindful activism is a properly Buddhist response to structures of oppression. Engaged Buddhism resonates with many Western Buddhists, who appreciate the confluence of their religious practice with Western political and social theory and European Enlightenment values, such as human rights, distributive justice, social progress, and freedom from oppression. In Asia and in the West, engaged Buddhism has taken a multiplicity of forms, including working for: peace and nonviolence, human rights, just and equitable development, liberation from oppressive government, social and economic justice, prison reform, access to education and health care, environmental protection and sustainability, and gender and racial equality. [...] Nhat Hanh’s *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism* succinctly formulates his approach to engaged Buddhism. While personal virtue, mindfulness, and transformation are necessary, Nhat Hanh argues, they are insufficient to overcome the great suffering caused by structures of oppression. Thus, the “Fourteen Guidelines” address individual mindfulness practice and cultivation of virtue, but also responsibilities in family life, work, and community. The text is representative of engaged Buddhist interpretations of Buddhist doctrines and practices as rafts—skillful means to alleviate suffering to which one should not get attached; Nhat Hanh explicitly valorizes mindful engagement over the particularity of any Buddhist tradition and interprets Buddhist teachings as ecumenical, nondogmatic, and universal responses to contemporary life.”

di diversi attivisti religiosi di una serie di movimenti rubricati poi sotto la dicitura unica di Nuovo Buddismo (*shin bukkyō*): a trionfare tra le differenti scuole Zen del Giappone, nella nuova epoca, fu il movimento spirituale che faceva risalire le sue origini a Nichiren, che fu tra i primi maestri buddhisti dell'era Kamakura a indicare nella nuova religione una particolarità giapponese, a enfatizzare il ruolo sociale e politico che poteva avere e, soprattutto, come la corretta devozione nei confronti dei *Kami* e dei *Bodhisattva* poteva risvegliare la nazione da un torpore corrotto e dannoso. Abbracciandosi al nazionalismo crescente dell'era Meiji, il lignaggio di Nichiren divenne sia un potente strumento di propaganda militare, ma in misura molto maggiore un importante momento di proselitismo autenticamente “evangelico” all'interno della comunità buddhista dell'estremo Oriente e della società giapponese, indicando ad essa i pericoli e la corruzione di un militarismo fascista falsamente ammantato di religione morale.⁵¹⁵ Il movimento sicuramente più significativo del nuovo Buddismo è stato, ed è, *Sōka Gakkai*, che oggi conta dieci milioni di fedeli, e che nacque anch'esso all'ombra di Nichiren:⁵¹⁶ è senz'altro significativo notare che la tradizione speculativa dello Zen Rinzai e Sōtō divenne l'interlocutrice privilegiata del mondo filosofico occidentale eppure, non riuscì ad evitare un coinvolgimento politico che lo portò ad una perversione del suo fondamento originario. Viceversa, un movimento religioso-sociale che risaliva ad un maestro particolarmente nazionalista e spesso fanatico⁵¹⁷ ebbe un impatto molto più forte sul mondo della concreta società giapponese, anche opponendosi coraggiosamente alle ingerenze governative e autoritarie del governo imperiale. Proprio per il suo stretto collegamento con l'*ethos* militare dei *bushi* e per le sue tendenze aristocratiche e antisociali, lo Zen si rivelò più suscettibile a una degenerazione militarista, a differenza di scuole come quella della Terra Pura e di Nichiren, il cui elemento associativo e comunitario (inteso anche al livello di comunità popolare) era molto più marcato. Con il disastro umano e umanitario della sconfitta del Giappone nel 1945, lo Zen si trovò di fronte ad una responsabilità storica che mai aveva dovuto riconoscere: la complicità morale di fronte a gravissimi crimini di guerra, paragonabili a quelli nazi-fascisti. Lo stesso Suzuki, che aveva sostenuto lo sforzo bellico del suo paese, analizzò più tardi con lucidità spietata e fredda autocritica

⁵¹⁵ W. E. Deal, B. Ruppert, (ed.), *A Cultural History of Japanese Buddhism*, cit., pp. 225-226.

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 229: “Their focus was on this-worldly benefits, rather than the notion of an ideal, abstract truth. In 1930, Makiguchi and Toda published *Sōka Kyōikugaku Taikei* (System of Value-Creating Pedagogy) that outlines many of their religious ideas. *Sōka Kyōiku Gakkai* was mostly a small group that met to discuss Nichiren and other topics related to Buddhist practice. The group might have escaped larger notice except that in 1942 the government, desiring greater control over religious institutions and at its totalitarian pinnacle, called on all Nichiren-related lineages and organizations to combine. When Makiguchi and Toda refused to do so, they were imprisoned. Makiguchi died in prison in 1944. As we will see in the next chapter, Toda re-organized the group as *Sōka Gakkai* in 1946 and it has played a significant role as a postwar new Buddhist movement. *Sōka Kyōiku Gakkai* underwent further state oppression in 1943 when the organization was accused of treason and violating the Public Peace Preservation Law. *Sōka Kyōiku Gakkai* taught that the emperor, and by extension, the nation, should embrace Lotus Sūtra faith in order to create a perfect world. Although *Sōka Kyōiku Gakkai* did support the war effort, their larger teaching was clearly at odds with official state policy (Tamura 2000: 210–211).”

⁵¹⁷ Cfr. L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 74.

la degenerazione che le dottrine Zen avevano attraversato e con le quali avevano offerto una giustificazione religiosa e metafisica alle orribili azioni dell'esercito giapponese:

“Con la scorta del solo *satori* è impossibile che i preti zen riescano a far fronte alle loro responsabilità di *leader* della società. Non solo questo è impossibile in assoluto, ma sarebbe presuntuoso se pensassero di poter svolgere tale funzione. (...) Nel *satori* c'è un mondo di *satori*. E, tuttavia, da solo, il *satori* non è in grado di giudicare quel che vi è di giusto e di sbagliato nella guerra. Per quanto riguarda le dispute nel mondo ordinario, si deve ricorrere alla discriminazione intellettuale (...) Inoltre, da solo, il *satori* non è in grado di determinare se una cosa come il sistema economico o il comunismo sia buona o cattiva. [...] Vorrei alimentare nei preti Zen la capacità di pensare sempre più alle cose in maniera indipendente. Un *satori* cui manchi questo elemento andrebbe preso, portato in mezzo all'Oceano Pacifico e mandato a fondo! Se qualcuno di loro dice che ciò è impossibile, dovrebbe confessarsi e pentirsi di tutte le parole cariche di ignoranza e prive di senso critico pronunciate, insieme ad altri, durante la guerra nel suo tempio e in altri luoghi pubblici [...] Nel libro *Rendere spirituale il Giappone (Nihon no Reiseika)*, pubblicato nel 1947, Suzuki parla ancora della propria responsabilità morale nei confronti della guerra.”⁵¹⁸

Per il buddhismo nipponico il dopoguerra fu senza dubbio un momento drammatico: nel corso dei decenni successivi le varie scuole si resero conto di aver compiuto un tradimento vero e proprio nei confronti dei loro lignaggi originari e, soprattutto, nei confronti dello spirito del loro fondatore originario, il Buddha Siddharta, il cui messaggio era ed è un rivoluzionario messaggio di amore universale e compassione onnicomprensiva, affatto dissimile da quello originale di Cristo. Tra gli anni Sessanta e Novanta, dopo lunghe riflessioni e difficoltà, le principali scuole giapponesi dello Zen (e non solo) si assunsero la loro responsabilità nel sostegno dato alla macchina propagandistica giapponese, accettando il loro coinvolgimento morale in azioni disumane come lo stupro di Nanchino del 1937 e l'unità 731, uno dei peggiori esperimenti di totalitarismo e tortura della storia umana. Victoria ricorda che, paradossalmente, la prima istituzione religiosa ad assumersi le proprie responsabilità, all'interno della storia politica del paese, fu la chiesa protestante giapponese nel 1967.⁵¹⁹ Le scuole Jodo della terra pura e Sōtō (il lignaggio di Dōgen) impiegarono più tempo a riconoscere le proprie colpe, mentre una scuola come la Rinzai non ha ancora fatto i conti col proprio passato, un passato che per il buddhismo istituzionale in Giappone è ancora una ferita aperta, come lo è per la chiesa protestante in Germania:

“Nel 1987 Koga Seiji, che ne era direttore amministrativo [del ramo Higashi Honganji della scuola Shin] lesse ad alta voce la dichiarazione [...] tenutasi il 2 aprile 1987. In essa diceva tra l'altro ‘Riandando agli anni della guerra, è stata la nostra scuola che ha definito santa quella guerra. Siamo stato noi a dire: ‘gli spiriti eroici (di coloro che sono morti in guerra) che sono stati custoditi e venerati nel Sacratio (Shinto) di Yamasukumi, hanno svolto il grande compito di proteggere e mantenere intatta la prosperità del trono imperiale. [...] è stata un'espressione di grande ignoranza e

⁵¹⁸ B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, cit., pp. 251-252.

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 256.

impudenza da parte nostra. Nel ricordarlo ora, veniamo presi da un senso di vergogna da cui non troviamo scampo. [...] I punti illuminanti della dichiarazione [della scuola Sōtō] sono i seguenti: ‘Noi, la scuola Soto, fin dal periodo Meiji e fino alla fine della guerra del Pacifico, abbiamo utilizzato il buon nome dell’opera missionaria oltreoceano per violare i diritti umani dei popoli dell’Asia, specie quelli dell’Asia Orientale. [...] abbiamo disprezzato i popoli dell’Asia e le loro culture, imponendo loro la cultura giapponese e intraprendendo iniziative che hanno fatto perdere loro l’orgoglio e la dignità nazionale [...] Queste azioni che violavano gli insegnamenti del buddhismo venivano compiute in nome del Buddha Shakyamuni e dei patriarchi che gli succedettero in India, in Cina e in Giappone e che hanno trasmesso il *Dharma*. Non v’è niente altro da dire a proposito di queste azioni se non che sono state davvero vergognose.’⁵²⁰

Di tutte le dichiarazioni di colpa del buddhismo giapponese, quella della scuola Sōtō è senza dubbio la più completa e oggettiva, per riconoscimento chiaro e drammatico che fa delle sue azioni di cui nulla si può dire senza cadere nella vergogna.⁵²¹ Rimangono spinose questioni relative al coinvolgimento del buddhismo Zen nella guerra mondiale: è possibile ancora osservare con imparzialità la sua connessione col *Bushido* come un mero fenomeno storico e di pensiero? La nascita del nazionalismo buddhista fu dovuta solo ad un’ingerenza totalitaria oppure le scuole di Nichiren e del periodo Edo ebbero un ruolo in questo sviluppo?⁵²² Resta il fatto che il buddhismo ha avuto una forza morale non indifferente nell’affrontare questo capitolo particolarmente oscuro del suo passato: per molti fedeli, la fine della guerra e la crisi del proprio paese rivelò con tutta la sua forza il delitto morale compiuto nei confronti della propria religione. Vi fu anche chi, come il maestro Yanagida Seizan, pensò al suicidio⁵²³ e, ancora oggi, il buddhismo giapponese (come il protestantesimo e il cattolicesimo tedesco nel periodo nazionalsocialista) fa i conti con questa nefasta eredità. Nello stesso periodo in cui il buddhismo Zen affrontava la sua ombra istituzionale e politica, però, affrontando in patria grandi trasformazioni e temibili crisi, fece anche la sua apparizione sul palcoscenico del mondo occidentale: nel 1893 a Chicago durante l’esposizione universale, il monaco Rinzai Shaku Sōen appena citato partecipò al parlamento mondiale delle religioni, presentando lo Zen al mondo come espressione peculiare e intima della spiritualità etnica del Giappone. A tradurre l’intervento di Sōen, che non conosceva l’inglese, fu il suo allievo Teitaro Suzuki (1870-1966), che col nome buddhista di Daisetsu Teitaro divenne il più noto studioso e divulgatore della spiritualità Zen in Occidente. Un orientalista tedesco presente alla conferenza, Paul Carus, chiese a Sōen la sua collaborazione per tradurre e rendere disponibili le scritture sacre buddhiste nel mondo occidentale. Sōen, impossibilitato ad assentarsi troppo a lungo dai suoi doveri religiosi in Giappone come abate del tempio Engakuji, gli consigliò di rivolgersi al suo allievo Teitaro. Fu così che quattro anni dopo, nel 1897, Suzuki si recò in America e lo Zen entrò definitivamente nell’orizzonte spirituale dell’Occidente, esercitando un influsso letterario e

⁵²⁰ *Ivi*, pp. 256-259.

⁵²¹ *Ivi*, p. 261.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ivi*, p. 264.

filosofica difficilmente trascurabile, che influenzò nel corso del Novecento personalità diverse come Alan Watts, Allen Ginsberg, Gary Snyder, Henri de Lubac, Thomas Merton e Jack Kerouac, ma anche artisti come il direttore d'orchestra Sergiu Celibidache, il pittore Alex Grey⁵²⁴ e toccando tangenzialmente anche il pensiero di Martin Heidegger.⁵²⁵ I più importanti pensatori giapponesi del ventesimo secolo, come Nishida Kitaro e Nishitani Keiji e i loro contemporanei della scuola di Kyoto si assunsero il gravoso e complesso compito di mantenere in vita la tradizione speculativa dello Zen e di inserirla in un dialogo con la tradizione occidentale – una tradizione che, nel momento della loro maturità, stava entrando in una grandissima crisi epistemologica dei fondamenti, esplicandola nell'esistenzialismo, in una revisione profonda del problema nichilistico e nella fenomenologia di Husserl e poi nel problema dell'Essere di Heidegger; fu con queste correnti ed autori in particolar modo che si concentrò lo studio dei filosofi contemporanei giapponesi ed è di come trattarono i temi di cui finora abbiamo discusso – dalla natura-di-Buddha alla non mente – che andiamo a parlare. L'incontro con la filosofia occidentale non si sviluppa a partire dalla grande tradizione dell'ontologia e della logica, ma piuttosto con un confronto profondo con la crisi che ha attraversato il pensiero europeo a partire dal nichilismo formulato dall'ultimo Nietzsche in poi. Il pensiero giapponese, che in patria doveva confrontarsi con un'improvvisa e forzata occidentalizzazione e con la perdita delle sue certezze metafisiche si ritrova in molte problematiche della crisi epistemologica europea: rielaborandole e attraversandole – assieme alla loro proprie difficoltà speculative – i pensatori della scuola di Kyoto scoprono una nuova e vitale possibilità insita proprio nei concetti cardine del pensiero Zen e buddhista in generale. Dōgen, Nagarjuna e i testi originari del Chan diventano importanti strumenti con cui affrontare l'impatto drastico del nichilismo e della crisi delle filosofie contemporanee. In particolar modo l'apparire del pensiero di Nietzsche e Heidegger in Giappone spinse diversi filosofi ad affrontare lo smarrimento della filosofia europea con uno sguardo squisitamente autoctono, impegnandosi nel raffronto tra i temi essenziali del pensiero spirituale dello Zen – la non-mente, la vacuità e la natura-di-Buddha – e la rielaborazione dell'ontologia occidentale da parte delle filosofie esistenzialiste e della crisi. Inoltre, come la sua controparte occidentale della filosofia tedesca anche il pensiero giapponese dovette fare i conti con un terribile destino di perdita e distruzione della propria identità secolare, portato avanti sia dalle degenerazioni nazifasciste e imperialiste che dalla distruzione pressoché totale del proprio sistema politico e del territorio. La sfida di questo pensiero è stata anche quella di ritrovare un senso nel nichilismo e nel vuoto totali che minacciavano di inglobarlo e, in questo, il ritorno alla vacuità

⁵²⁴ Ivi, p. 227

⁵²⁵ Cfr. gli articoli di F. Dallmayr, *Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani*, Philosophy East and West, vol. 42, pp. 37-48, University of Hawa'i, Honolulu, 1992. M. F. Marra, *On Japanese Things and Words: An Answer to Heidegger's Question*, Philosophy East and West, vol.54., pp. 555-568, University of Hawa'i, Honolulu 2004. E. Thompson, *Planetary Thinking/ Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji*, Philosophy East and West, vol.36, pp. 235-252, University of Hawa'i, Honolulu, 1986. Cfr. C. B. Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University, Cambridge, 1993, pp. 240-264.

fu più che una revisione storico-filosofica ma una necessità esistenziale. Il rapporto con la tradizione speculativa europea, proprio per questa situazione di grave necessità (*Not* nel senso heideggeriano), non fu di imitazione o passiva introiezione ma di contrasto e ricerca; riscoprendo la filosofia dei grandi maestri Zen della loro tradizione, mettendola a contatto con la teologia e la mistica speculativa europea e utilizzando il pensiero occidentale “contro” sé stesso i pensatori della scuola di Kyoto non solo hanno rivitalizzato la ricerca di pensiero nel proprio paese ma hanno messo in risalto una lunga tradizione religioso-speculativa sotterranea nella storia dell’Occidente. È senz’altro vero che da un punto di vista generale il pensiero occidentale e quello orientale siano a lungo stati antitetici, in riferimento alla speculazione l’uno sull’essere e l’altro sul nulla, ma attraverso lo studio di pensatori vari e distanti come Eckhart, Jakob Böhme, Nietzsche e la tradizione della teologia negativa, i pensatori della scuola di Kyoto hanno scoperto una strada per “attraversare” il nichilismo che in breve tempo aveva afferrato anche la civiltà giapponese, seguendone l’occidentalizzazione.⁵²⁶ La crisi del pensiero, attraversata da Nietzsche e culminata nella svolta heideggeriana può permettere secondo la scuola di Kyoto, la possibilità nuovo di un pensiero globale, non più vincolato da categorizzazioni strettamente linguistiche, etniche o culturali.⁵²⁷ Scrive Ueda Shizuteru:

“Bisogna dire che la lugubre realtà globale odierna è la formazione di un mono-mondo che rende insignificanti le differenze tra Oriente e Occidente, e che così invalida l’impresa storica sia di Nishida che di Nishitani. Una ipersistematizzazione del mondo sta portando con sé un processo rapido e potente di omogenizzazione che è superficiale ma stabile. Questo a sua volta genera frizione e anche confronti violenti tra gruppi etnici e le loro culture; la distruzione in accelerazione della natura, irregolarità disordini fisiologiche dell’umano come anche l’approfondirsi di fratture psichiche interiori; l’aumento di un sentimento di vuoto; e un’infinita foga folle di attività inane. Nonostante gli sforzi di dar vita ad un mondo ricco di differenze che sia comunque unificato dal contatto tra differenti tradizioni, non sembra che tali sforzi siano oggi capaci di creare un movimento globale di controcultura che possa opporsi alla contemporanea ipersistematizzazione del monde e alla sua concomitante omogenizzazione . Il sistema uniforme del

⁵²⁶ B. W. Davis, B. Schroeder, J. W. Mirth (ed.) *Japanese and Continental Philosophy*, Indiana University, Bloomington, 2011. D’ora in poi citato come *JCP pp.* “22-23 The core issue that animates both Eastern and Western philosophical thinking is that of “being,” “nothingness,” and “being and nothingness.” It would be oversimplifying to categorically characterize the West in terms of a philosophy of being, and the East in terms of a philosophy of nothingness. Among Contributions to Dialogue with the Kyoto School European philosophical thinkers who were deeply moved by an idea of nothingness, Meister Eckhart and Nietzsche immediately come to mind. And yet, even in these cases, when we compare them to Nishida and Nishitani and the intellectual tradition in their background that conceives of what is originary in terms of nothingness, it does after all seem that in European philosophy what is originary is ultimately grasped in terms of being. That is to say, in the West nothingness is understood as non-being, that is, as the negation of being, and in this sense is based on being. Even when negativity is actively or even ardently grasped, in the end it is grasped as a self-negation of being that serves to elevate being itself.² By contrast, in the intellectual tradition behind Nishida and Nishitani, nothingness (*mu*) is not only non-being (*hi-u*) as the negation of being (*u*), but also contains a sense that goes beyond this, and this “additional sense” is brought to life when the originariness of nothingness is existentially realized and thoughtfully cultivated. When nothingness is limited to non-being as the negation of being, it is restricted to the horizon of being. Nothingness does not then tear through the horizon of being (which includes non-being), but rather, on the basis of what might be called a transcendental ontological preeminence of being, it is from the start posited as what can be comprehended in terms of non-being.”

⁵²⁷ Cfr. R. E. Carter, *The Kyoto School. An Introduction*, SUNY, New York, 2013, p. 172.

mondo sempre più copre una diversa quantità di aree ed arene, tanto che questa quantità stessa diviene insignificante. Come l'asfalto in una metropoli, il cemento del sistema uniforme del mondo copre in modo graduale ma spesso il mondo intero, perfino il cosiddetto spazio profondo, e lo spessore di questa copertura corrisponde all'inutilità del vuoto che si va spargendo. È come se, senza nessun riguardo per il momento storicamente vitale del sorgere e del rispondere alla domande del nulla, questo nulla – situato al punto di contatto tra il domandare e il rispondere – sia stato esso stesso annichilito, e il cemento del mondo uniforme sia stato versato per riempire questa frattura di nulla. E ora, zittendo le voci sia dei domandanti che dei rispondenti, se non proprio riempiendo le loro bocche e spazzandoli via, questo cemento si allarga infinito.⁵²⁸

Il mondo contemporaneo è divenuto un problema consistente e perenne per la filosofia e, se la globalizzazione annulla le distanze culturali, rischia anche di seppellire la possibilità della domanda stessa, uniformando ogni differenza. Il nichilismo e la disperante perdita valoriale di sommi punti di riferimento metafisici ed etici non appartengono più soltanto al mondo occidentale, ma all'intera dimensione ecumenica della civiltà umana che si è, volente o nolente, europeizzata. Il pensiero giapponese si trova in una posizione privilegiata per affrontare la morte di Dio annunciata da Nietzsche e lo smarrimento profondissimo della civiltà nichilistica: questo poiché la riflessione sul nulla e sulla vacuità ha attraversato la civiltà orientale da secoli – lo spettro del nichilismo è molto più recente in Europa di quanto non sia stato in Cina e in Giappone. Ciò spiega anche perché un pensiero come quello di Heidegger, in particolar modo il pensiero successivo alla “svolta”, impegnato nella riflessione sulla fine della metafisica nell'età della tecnica e sul problema dei “sentieri interrotti” nel pensiero abbia avuto, assieme a quello di Nietzsche, un così grande seguito e ascolto in Giappone. Heidegger stesso si interessò a lungo anche se in maniera discontinua alla filosofia sino-giapponese, in particolar modo al *Daodejing* (da lui definito un esempio altissimo di “pensiero poetante”) e alle problematiche linguistiche di un dialogo inter-filosofico.⁵²⁹ Pure, nonostante l'interesse personale e speculativo di Heidegger per le forme di una filosofia altra come quella orientale, la sua conoscenza dei testi e degli autori era molto ridotta, ma, nonostante ciò la seconda parte della sua pratica teoretica (dopo la svolta, abbiamo detto) ha una risonanza tematica, metafisica e di intenti con molti degli autori e delle problematiche che abbiamo fino ad ora trattato. Un primo punto che accomuna Heidegger e i pensatori orientali (dell'antichità e del medioevo) è senz'altro quello del fondamento: chi, per Heidegger, cerca il fondamento dell'Essere al di fuori di esso e chi, per i pensatori Chan e Zen, lo cerca al di fuori della Via si ritrova catapultato in una caduta senza fine, si ritrova a poggiare i piedi sul nulla che avrebbe voluto esorcizzare proprio portandosi al di fuori (o tentando di portarsi al di fuori) del principio: “il principio del fondamento senza fondamento – ciò è per noi l'irrappresentabile. Ma ciò che è irrappresentabile non è affatto già

⁵²⁸ JCP, cit., p.30.

⁵²⁹ Cfr. K. Froese, *Nietzsche, Heidegger and Daoist Thought. Crossing Paths in Between*, State University of New York, Albany, 2006 e X. Zhang, *Heidegger and Taoism*, State University of New York, Buffalo, 1992.

per questo anche impensabile, posto che il pensare non si esaurisca nel rappresentare”.⁵³⁰ Il fondamento dell’Essere, come il Tao, è irrepresentabile esteticamente e concettualmente – ma proprio questa irrepresentabilità, fuoriesce dalla “logica oculare” dell’osservazione empirica e include in sé anche l’assenza della rappresentazione. Il Tao e il *Dharma*, come abbiamo più volte visto condividono la caratteristica della vacuità, che, proprio per la sua assenza di ancoraggi ontologici è in grado di accogliere e sostenere senza per questo essere riempito o delimitato. Inoltre, questo vuoto (il *kū*) e gli enti fenomenici che da esso scaturiscono e ad esso ritornano sono senza uno scopo teleologico, sono privi di un “perché” (come abbiamo ricordato al principio, essi sono spontanei “*ziran*”) l’assenza di un fondamento ontologico oltre che teleologico è condivisa anche dal pensiero del secondo Heidegger il quale, per meglio illustrare questa gratuità sublime e libera dell’esistente cita Angelo Silesio e il suo “Pellegrino Cherubico”: “*Die Ros ist ohn Warum: sie blühet, weil sie blühet, Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.*”⁵³¹ La fondamentale visione di questi versi è contenuta nella differenza tra *Warum* e *Weil*; la rosa fiorisce poiché fiorisce ma non ha un “perché” la sua causalità è completamente interna e il fiorire si fonda solo su sé stesso, non ha una causa concatenata ed esterna che risulti nel proprio sbocciare. La rosa non ha alcun fondamento poiché è essa stessa il suo proprio fondamento: per descrivere la problematica heideggeriana in termini buddhisti potremmo dire che la rosa è *tatha*, è la sua talità:

“Il poiché, in questo caso, non rimanda, come d’abitudine, a qualcosa d’altro, a qualcosa, cioè, che non è un fiorire e che deve fondare il fiorire a partire da altro. Il poiché del detto riferisce il fiorire semplicemente a sé stesso. Il fiore si fonda in esso stesso e presso esso stesso. Il fiorire è puro schiudersi da esso stesso, puro splendere”⁵³²

Se ci affidassimo ad un “perché” per la rosa dovremmo per forza di cosa andare alla ricerca di un fondamento e, come ricordato prima, ci troveremmo a camminare nel nulla. Il “Poiché” della rosa è invece esso stesso il fondamento. Questa visione a-teleologica dell’essere è parallela, se pur in modo inconscio, con l’idea espressa al principio dell’a-causalità dell’esistente il quale “sorge” dal Tao o dal *Dharma*, ma questi a loro volto non sorgono da nulla e sono completamente auto-appagati, soddisfatti in sé e completi. La catena della causalità si spezza nel sorgere della spontaneità universale che, senza perché e senza un fine, liberamente da e prende la vita, imparzialmente e senza giudizio. La rosa non si cura di sé stessa, non cerca un altrove che possa dargli risposte, una trascendenza in cui possa giacere e riposarsi: in questo senso essa è perfettamente già contenuta nella *bodhi*, nell’illuminazione della spontaneità vacua. La vuotezza gratuita dell’essente non può essere intaccata dai concetti, non può essere spezzata in diramazioni intellettualistiche. Va lasciata essere, e, nella sua “lasciatezza” (la *Gelassenheit*) rivela una

⁵³⁰ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. di G. Gurisatti, F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, p. 41

⁵³¹ A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, tr. it. di G. Fozzer e M. Vannini, Edizioni Paoline, Milano, 1989, p. 208.

⁵³² M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 103.

paradossale pienezza di senso e di presenza dal cuore del vuoto. Benché Heidegger non avesse una conoscenza approfondita della dottrina Taoista e Zen, è certo che nel periodo appena precedente e successivo alla sua “*kehre*” abbia discusso con Nishitani e Suzuki di tematiche relative al buddhismo e, nel 1946, aveva addirittura in mente di collaborare con l’accademico cinese Shih-yi Hsiao per tradurre in tedesco il *Daodejing*⁵³³ Questi incontri, benché estemporanei e fortuiti, ebbero un grande influsso sul tardo pensiero heideggeriano che cercò, in un certo senso “a tentoni”, di fuoriuscire dalla fine della metafisica occidentale anche utilizzando concettualità proprie della speculazione buddhista. Il tardo pensiero di Heidegger, proprio per questa ricerca di una via di uscita è un pensiero in cammino nei sentieri interrotti e difficoltosi del linguaggio e della metafisica che va disgregandosi di fronte agli occhi della filosofia occidentale – solo seguendo i sentieri interrotti (gli *Holzwege*) che ci portano al di fuori della dicotomia tra fondamento e assenza di esso, tra Ente e nulla è possibile arrivare all’apertura dell’Essere, alla *Lichtung* della verità: “Tutto sta nella via [...] ciò significa che [...] tutto ciò che bisogna scorgere si mostra sempre e soltanto in cammino sulla via (*unterwegs am Weg*). Ciò che va scorto sta nella via”.⁵³⁴ Per il pensiero di Heidegger è impossibile uscire dal cammino del linguaggio, è impossibile distogliersi dal percorso per definirlo dall’esterno – siamo noi “pensanti” a essere definiti da esso. Heidegger scrive inoltre “Il pensiero stesso è una via. Corrispondiamo a questa via solo restando sulla via”.⁵³⁵ Non è certo un caso che, per esprimere le difficoltà del “nuovo pensiero” alla fine della metafisica Heidegger usi la metafora della Via. La speculazione ontologica di Heidegger è estremamente simile alla metafisica del non-detto e del non rappresentabile del taoismo originario: al di fuori della Via non vi è nulla, eppure di essa non possiamo parlare né darci rappresentazioni. Rimaniamo sospesi in cammino, accennando e cercando l’origine suprema a monte degli enti, senza però poterla mai cogliere – la Via è priva di ostacoli, ma non si conclude mai. In questa fedeltà al cammino e all’irraggiungibilità ultima di una fondazione ontologica Heidegger si ritrova estremamente vicino ad alcune tra le posizioni più radicali e incompromissorie dei maestri Zen, che negavano perfino l’attaccamento all’illuminazione e al *satori*, nel nome di una pratica infinita.⁵³⁶ Per poter raggiungere questo nuovo

⁵³³ X. Zhang, *Heidegger and Taoism*, cit., p. 17.

⁵³⁴ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 107.

⁵³⁵ M. Heidegger, *Cosa significa pensare*, tr it di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano, 1996, p. 136.

⁵³⁶ Cfr. F. Franck (ed.), *The Buddha Eye*, World Wisdom, Boston, 2004, pp. 55-56 “A Zen master said, “Wash out your mouth after you utter the word ‘Buddha.’ ” Another master said, “There is one word I do not like to hear, and that is ‘Buddha.’” Wu-tsu Fa-yen (Jap.: Hōen, d. 1104), a Chinese Zen master of the Sung dynasty, said, “Buddhas and Patriarchs are your deadly enemies; satori is nothing but dust on the mind. Rather be a man who does nothing, just leisurely passing the time. Be like a deaf-mute in the world of sounds and colors.” [...] Are not the Patriarchs great masters who awakened to Buddhist truth? What do Zen followers mean by “doing nothing” and “empty void”? There is even the following severe statement in the Lin-chi lu (Jap.: Rinzaïroku), one of the most famous Zen records of China. Encountering a Buddha, killing the Buddha; Encountering a Patriarch, killing the Patriarch; Encountering an Arhat, killing the Arhat; Encountering mother or father, killing mother or father; Encountering a relative, killing the relative, Only thus does one attain liberation and disentanglement from all things, thereby becoming completely unfettered and free. These words may remind some readers of the madman described in Nietzsche’s *Die Fröhliche Wissenschaft* who shouts, “God is dead! God stays dead! And we have killed Him.” Are Zen followers who kill Buddhas to attain liberation madmen such as Nietzsche described? Are they radical nihilists

punto prospettico di “pratica infinita” e, nelle intenzioni di Heidegger di fedeltà alla speculazione costante sulla Via in cammino verso l’Essere e la svelatezza della verità è però necessario compiere un salto, un salto che, paradossalmente, non ci porta da nessuna parte in cui non siamo già o in cui non ci stiamo già muovendo. Saltando, o cercando di saltare, speculativamente dall’ente all’Essere e dal fenomenico al principio ci rendiamo conto in realtà di non esserci mai spostati: è un salto all’indietro o un salto sul posto?

“Dove siamo saltati? Forse in un abisso (*Abgrund*)? No, piuttosto su un suolo? Su un suolo? No, non su un suolo, ma sul suolo dove viviamo e moriamo, se non ci facciamo illusioni. Una cosa singolare, o magari inquietante, dover saltare per raggiungere il suolo sul quale già si è”

Il salto nel vuoto dell’Essere, che non è distinto ma è differente dagli enti, ne rivela l’infinità e vacua gravidanza – il suo non-fondamento nel suolo interminabile del *Sein* dal quale, cercando di raggiungere, credevamo di esserci separati nell’analisi dell’ente per poi scoprire che ne siamo stati immersi sempre, a un livello profondissimo e di condivisione che, proprio per la sua vicinanza aderente ci sfuggiva. Il vuoto dell’Essere è, come per la speculazione del *kū* e della sua vacuità, molto più del nulla: è la pienezza della possibilità e della realizzazione. Il nulla non è il niente, esso è il nulla che nulleggia, (*der Nichts nichtet*) e realizza l’interezza delle possibilità degli enti. Nei suoi colloqui con Nishida e Suzuki Heidegger incontrò le posizioni già discusse della Terra Pura di Shinran e poté vedere come questo pensatore a lui così distante nel tempo e nello spazio aveva teorizzato una stessa necessità esistenziale del “balzo”, quello che egli chiamava il “balzo laterale” o “trasversale”⁵³⁷ che porta immediatamente all’identificazione dell’illuminazione in questo stesso

in Nietzsche’s sense? Are they atheists who not only reject Scriptures but also deny the existence of God? What do they mean by the “liberation” that is attained only by killing Buddhas and Patriarchs? To answer these questions properly and to understand Zen’s position precisely, let me call your attention to some more Zen sayings. A Zen master once said: “Let a man’s ideal rise as high as the crown of Vairocana Buddha (highest divinity), but let his life be so full of humility as to be prostrate even at the feet of a baby.” In the “Verses of the Ten Ox-Herding Pictures,” Kuo-an Chi-yuan (Jap.: Kakuan), a Zen master of the Sung dynasty, said: Worldly passions fallen away, Empty of all holy intent I linger not where Buddha is, and Hasten by where there is no Buddha.”

⁵³⁷ T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, cit., pp. 191-192 “Contemplating the true and real entrusting faith, I find there is the one thought-moment. One thought-moment expresses the ultimate brevity of the instant of the realization of entrusting faith and manifests the vast, inconceivable mind of joyfulness. Or: In the space of an instant, one swiftly transcends and realizes the supreme, perfect, true enlightenment. Hence, [it is called] “transcending laterally.” The odd phrase “transcending laterally” (*ōchō*) needs explaining, but it turns out to be an alternative expression for distinctions already introduced. Practices based in our own power are said to be “forward,” presumably because in them we set a goal and direct our effort toward it. Those based on other-power are, on the contrary, “lateral” because their result comes to us from outside any path we have intentionally set for ourselves. In addition, in either the forward or lateral path, we can progress to enlightenment either step-by-step (the “departing” traditions) or all at once (the “transcending” traditions). So Shinran understands Hinayana practice to be “departing forward” because it is both gradual and based in one’s own power. Mahayana practices such as Shingon, then, are “transcending forward” because they are based in our own power and achieve enlightenment suddenly. Among lateral practices, Shinran labels “departing laterally” those which understand the *nenbutsu* as a path of accumulating merit with Amida’s help, a path laid out by Amida’s Vow (hence a “lateral” path). It is cultivated throughout life and culminates at the point of death and rebirth. As I just characterized it, Hōnen’s purported view of spiritual evolution might fit that model (although Shinran, of course, does not think that view accurately represents Hōnen’s and so does not mention him). True other-power *nenbutsu* practice, according to

corpo, in questo momento esistenziale definito. La speculazione di Heidegger nel momento estremamente significativo e profondo della *Kehre* è tematicamente e speculativamente fratello del buddhismo Zen proprio nel definire il viaggio del pensiero e della realizzazione verso il principio, in realtà come un ritorno dal quale non ci si è mai allontanati:

“Il salto balza via da un ambito da cui spiccare il balzo (*von einem und aus einem Absprungbereich*). Il salto abbandona questo ambito, e tuttavia non lo lascia dietro di sé. Abbandonandolo, il salto ottiene nuovamente l’ambito da cui spiccare il balzo, e non solo, in verità, incidentalmente, ma necessariamente. Il salto è un salto che, per essenza guarda all’indietro.”⁵³⁸

Vediamo quindi un dialogo tardivo ma estremamente proficuo tra Heidegger e la tradizione buddhista sino-giapponese. Un dialogo che, pur privo di rapporti storici e filologici stretti, unifica le prospettive di ricerca di due tradizioni molto distanti messe di fronte alle difficoltà esistenziali del problema del nulla e del nichilismo.

Un autore fondamentale (che fu non a caso studente di Heidegger) che si è confrontato con estrema radicalità proprio con questo problema del nichilismo e più in generale dell’ultimo Nietzsche è stato Nishitani Keiji (1900-1990): il suo pensiero è un vero e proprio tentativo di nullificare il nulla della morte di Dio e del nichilismo tramite una profonda riscoperta della vacuità buddhista. Prendendo spunto dalla negazione nietzschiana dell’ego stabile, fondato e dalla sua ricerca di una pura libertà morale e autonoma, Nishitani scopre una via d’uscita dal drammatico nichilismo in cui lui personalmente, e la sua cultura andava trovandosi all’inizio della sua ricerca.⁵³⁹ Paradossalmente, il punto di contatto che Nishitani vede tra Nietzsche e il buddhismo *Mahayana* non si trova nella riflessione sul nulla e lo svuotamento dell’Ego, ma nel superamento del nichilismo passivo tramite una accettazione dionisiaca della vita. Sicuramente il richiamo a una figura come quella di Dioniso

Shinran, is “transcending laterally” since there is a sudden and complete transformation once you totally surrender yourself to the power of Amida’s vow. All steps of achievement are traversed at once. To ignore this always available possibility of sudden transformation in favor of an emphasis on the time of death, Shinran believed, was an unnecessary restriction on the power of Amida’s ever-present, timeless vow.”

⁵³⁸ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 120.

⁵³⁹ J.W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, University of Hawa’i, Honolulu, 2001, p. 191 “My life as a young man can be described in a single phrase: it was a period absolutely without hope.... My life at the time lay entirely in the grips of nihilism and despair.... My decision, then, to study philosophy was in fact— melodramatic as it might sound—a matter of life and death. Whatever other motivations may have been at work in Nishitani’s first dabbling in philosophy, the way it disciplined his existential questions, sharpening and deepening them, is what kept him there throughout his life. Indeed, the deeper he got into his study of the German idealists and the western mystics, the more he began to suffer from a psychological condition that he described as “a great void inside of myself.” The more his thinking matured, the more distance he felt from life, “like a fly bumping up against a windowpane but unable to get through,” or like a person watching a blizzard from behind a window, unable to feel the bite of the snow and wind on his face. For a period he seems to have questioned the whole validity of philosophy and the academic life as such. It is not that the dark halls of academia had cut him off from the fresh air and bright sunshine of the real world, but that the artificial light and comfortable environment of the university shut him off from the great darkness and anxiety that awaited outside. As he regained his footing, with the aid of Zen meditation, he did not simply return to the same philosophical themes but went on to rephrase them to include the experience of the “bottom dropping out from under one” and the “conversion” of this experience from a negation of life to its reaffirmation. This led to his work on elemental subjectivity and to his reappropriation of the mystics.”

sembra stonare all'interno di una tradizione apparentemente quietista come quello dello Zen, ma l'incontro è più proficuo di quanto non si scopra a prima vista. La grande liberazione, anzi, la redenzione cercata da Nietzsche nell'oltre-uomo passa attraverso l'*experimentum crucis* del nichilismo totale, attraverso la grande negazione di ogni certezza e valore, fermandosi nella "pianura di ghiaccio che si estende per diecimila miglia" di cui parla Hakuin, il momento in cui nella disperazione il pensatore stesso diventa il suo dubbio, realizza in sé – nella sua corporeità psicofisica – il dramma del non-senso. Riflettere sul nichilismo fu per Nishitani una forma personale di *genjō-kōan*, un dubbio supremo da risolvere nella e con la propria vita e non solo attraverso un approccio speculativo.⁵⁴⁰

"Secondo Nishitani, la 'grande negazione' implicita nell'esperienza della vacuità o *śūnyatā* non mette fine a ogni attività, ma invece libera il terreno per un tipo radicalmente diverso di attività incessante, non più incentrata sull'ego e produttore debito karmico. Nel supremo campo della non dualità di *samsāra* e *nirvāna*, 'il fare costante è il costante non fare' e 'tutto l'essere-per-il-fare...prende la forma del non-fare.' Ora, 'tutto il nostro agire assume la caratteristica del gioco.' poiché qui 'lavoro e gioco divengono manifesti fundamentalmente come puro fare elementare.' o ciò che lo Zen chiama 'il *samadhi* del gioco' (*yuge-zammai*). Nishitani impiega l'immagine del 'bambino' per esprimere 'la naturalezza dharmica' (*jinen-hōni*) dell'innocente attività che è ad un tempo gioco e serietà elementale; 'poiché il bambino non è mai più serio di quando stia giocando'. Il serio gioco del bambino serve da analogica per la 'spontaneità radicale' che caratterizza la vita dopo la morte della volontà del sé."⁵⁴¹

Superare il nichilismo nietzschiano significa anche negare l'antidoto che questi propone ad esso: la volontà di potenza. Benché Nietzsche stesso neghi la permanenza "mitologica" di un Io spirituale, compito del superatore del nichilismo è quello di costruire un ego attraverso la lotta contro il caos e ponendo ordine all'interno di un sé sfuggente e inafferrabile. Per Nishitani il sé è, originariamente ed essenzialmente, il luogo del punto di vista della vacuità perfetta, e la sua naturalezza si esprime completamente nel momento in cui egli ha lasciato cadere ogni rivestimento culturale e definitorio impresso su di sé, divenendo nella sua ritrovata purezza come un bambino che, in modo perfettamente spontaneo, dimora nella propria vita e nel proprio essere senza sovrapporsi al fluire della sua esperienza. La sua naturalezza è un dono celeste, ma non da una trascendenza divina e monoteista, ma dalla spontaneità stessa del cielo in quanto tale, la *ziran* dell'umano si riflette in quella del mondo naturale.⁵⁴² In questa formulazione il "lasciar cadere corpo e mente" e il concetto di *Busshō* di Dōgen si ritrovano faccia a faccia e in comunicazione con lo "*heiligen Ja-sagen*" della terza metamorfosi dello spirito nello *Zarathustra*:

⁵⁴⁰ Cfr. Nota 175.

⁵⁴¹ *JCP*, cit., p. 92.

⁵⁴² *Ivi*, pp. 107-108.

“Commentando le righe di Nietzsche, ‘il sofferente lo chiama Destino, il folle lo chiama – gioco’ Nishitani scrive ‘immergersi nel gioco del mondo samsarico e nella sua attività infondata, e viverla al massimo, è la vita panteista della nuova religione dionisiaca di Nietzsche’ *Amor fati* sarebbe una partecipazione gioiosa nel ‘gioco divino’ (*göttliches Spiel*) del ‘mondeggiare del mondo.’ Qui concetti di ‘necessità’ e ‘volontà’ verrebbero entrambi eliminati, suggerisce Nietzsche a un certo punto, e Nishitani lo interpreta come implicante che ‘il destino completo giunge ad essere, solo come esso è, completa libertà’ e ‘lo sforzo rimane sforzo e pure diviene senza sforzo’ Nishitani conclude che questa conversione all’*amor fati* segna il punto in cui si trova ‘l’auto superamento del nichilismo stesso in Nietzsche. Qui, dopo che la volontà distruttiva del leone ha compiuto la sua opera, un nuovo figlio della risata è nato. L’innocente affermazione del bambino giace oltre ‘Io voglio’ del leone. E quindi, il gioco del bambino non sarebbe più guidato dalla volontà di potenza’ La risposta di Nietzsche, per lo meno quella che incontriamo nel testo in questo momento, è No. Il sacro Sì del nuovo gioco della creazione, ci viene detto, inaugura una nuova volontà di potenza: ‘lo spirito ora vuole la sua volontà, e colui che è stato perso al mondo ora conquista il suo proprio mondo’⁵⁴³

Lo svuotarsi dell’Io si trasforma a questo punto non in una disperazione solipsista ma in una sovrabbondanza di apertura verso il mondo, in una commistione tra l’*agape* cristiana e la *karuna* buddhista.⁵⁴⁴ L’ego privo di fondamento, tramutatosi nell’Io sono dell’accettazione completa è un perenne e possente insorgere di condivisione con tutto ciò che esiste, un uomo libero sia dai legami del mondano che dall’attrazione verso un sacro trascendente, è padrone calmo e presente di ogni situazione gli si pari davanti, diviene un vero e proprio guerriero della liberazione, un uomo autentico che ha superato le trasformazioni dello spirito e lo spirito stesso dell’Ego⁵⁴⁵ – l’amore universale è il culmine di questo svuotamento metafisico ed epistemologico in cui l’io non è più e non si sente più come un’unicità contrapposto all’universale, ma come un processo consistente con questa universalità stessa:

“Come Nishitani ci aiuta a rivelare, il messaggio finale del pensiero di Nietzsche non giace non suo ‘dire no’ polemico al passato e al presente, ma nelle sue intimazioni orientate al futuro di un profondo ‘dire sì’: per esempio, l’insegnamento di Zarathustra di ‘una virtù che dona’ che forza ‘ogni cosa verso e dentro di te che possano scorrere di

⁵⁴³ *Ivi*, p. 93.

⁵⁴⁴ *Ivi*, p. 102 “For Nishitani, to arrive at the Good entails the deployment of the non-differentiating love of *agape*. To deploy *agapē* is to “empty oneself.” This emptying of the soul first shows itself as a flowing-over beyond the field of the ego into the indifferent realm of the non-ego. For Nishitani, this *kenōsis* is more than the self-emptying of Christ—it is an emptying of God himself into the world. Thinking *agapē* in the sense of *kenōsis* differentiates Nishitani from those heterodox Christian thinkers who would see Jesus’ entering the world as a forfeiture of his divine qualities (which reinforces the dualistic and transcendent nature many Christians see in their religion), and aligns him with those who view *kenōsis* as a hypostatic union where Jesus “takes the form of being a servant,” as stated in Philippians 5:2, “in the likeness of man.” Such a metaphor of *kenōsis* is found prior to Nishitani, in modern philosophy, in Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra: “I love him whose soul is over-full, so that he forgets himself, and all things are in him: in this way all things, come to be his going-under.”¹ Zarathustra, the advocate of the circle, the advocate of life, declares that his “cup . . . wants to overflow, that the water may flow from it golden and carry everywhere the reflection of [the star’s] delight [*Wonne*]. Behold, this cup wants to become empty again, and Zarathustra wants to become human again.”² This self-emptying is the perfect mode of being constituted by *karuna*, or Buddhist compassion. The lack of selfishness is ultimately what is meant by non-ego, or emptiness, and constitutes the *mahākaruna*, or Great Compassion.”

⁵⁴⁵ Y. Wang, S. A. Wawrytko, (ed.), *The Dao Companion to Chinese Buddhist Philosophy*, Springer, New York, 2019, pp. 408-409.

nuovo fuori di te come doni del tuo amore' L'ultima figura di questo dire si non è la famigerata 'bestia bionda' di distruzione violenta e gioia egoistica, ma invece 'l'oltre-eroe' (der *Über-Held*) che, alla fine di un arduo cammino di auto-superamento, 'disimpara perfino la sua volontà eroica' ed è quindi elevato a 'il senza-volontà'(der *Willenlose*)."⁵⁴⁶

La *kenosis* del Sé lo tramuta nel non-Sé (*muga*) che è il punto di arrivo della meditazione e della filosofia dello Zen. Lo Zen interpretato come "sfida" alla crisi del pensiero occidentale assume l'aspetto di una filosofia non-dualista della trasformazione e dell'inafferrabilità del Sé – inteso come *res* – a partire da Cartesio in poi. La relazione Io-Tu, in particolar modo, la fondamentale connessione diadica dell'esistenza umana viene riletta a partire da questa prospettiva di relativismo egoico e svuotamento del sé: se non è possibile "afferrare" l'individuo, come potrà questo incontrarsi con l'alterità, ed esercitare la compassione se la sua stessa presenza non si dà? Nishitani illustra questo paradosso riportando un *mondō* tra due maestri cinesi Chan che, incontrandosi si salutano l'uno col nome dell'altro. Il relativismo è così onnipervadente che si cancella la differenza tra Io-Tu e quindi, vedendo ogni alterità come parte di un'unica sfera relazionale, la compassione e l'incontro con l'altro sono costanti in ogni dimensione dell'esistenza. Nella vacuità dell'interrelazione non vi è spazio per estremismi concettuali del solipsismo o del panteismo: Non c'è un unico Ego che accolga in sé l'interezza dell'esistente come nella *theosis* del mistico medievale, nell'essere autenticamente Io, sono anche il Tu e viceversa – solo non essendo esclusivamente io posso esserlo completamente. Io sono Io e Tu e Tu sei Io e Tu, esattamente come il vuoto è la forma e viceversa.⁵⁴⁷

"Kyōzan Ejaku chiese a Sanshō Enen, "Qual'è il tuo nome?"

Sanshō disse, "Ejaku!"

"Ejaku!" replicò Kyōzan, "Quello è il mio nome."

"Bene allora," said Sanshō "il mio nome è Enen."

Kyōan esplose in una risata.

Daitō Kokushi commenta questo passaggio: Dove se ne va?

Il sole splende caldo, La neve di primavera scompare

la bocca del prugno e il volto del salice gareggiano

con la loro fragrante freschezza

L'occasione della poesia e del divertimento spirituale

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 96.

⁵⁴⁷ F. Franck (ed.), *The Buddha Eye*, cit., pp. 44-49 "Be this as it may, Kyōzan and Sanshō are not men of some mythological age. Zen is a radically demythologized religion, as typified in its injunction to "kill the Buddha and the Patriarchs." In our *mondō*, we might assume at first that it is a question about "just a name." But since Sanshō was a great Zen master and Kyōzan no doubt knew his name, it should be clear that Kyōzan's question is not simply an inquiry in Sanshō's name on the level of intellect. The question is, on the contrary, the opening gambit of a Zen happening—that of a simple encounter between two people—in order to penetrate, and to explore at its depths what happens every day between ordinary human beings. Sanshō and Kyōzan are here acting out the situation of two men whose natures make it impossible for them to live under the same sky, and who nevertheless must live under the same sky: the impossibility that we spoke of as becoming a possibility, or rather a fact, in our everyday reality. For here the exploration of reality in our everyday reality begins. [...]

ha infiniti significati

Permessi solo a colui che vaga nei campi

e ardentemente compone poesia”⁵⁴⁸

Laddove l’altro è al centro dell’Io regna totale armonia e si apre la dimensione dell’amore, che si è strappata alla paura del nulla abbracciando il vuoto della relazione, in cui le individualità si fondono e, proprio lasciandosi cadere, trovano la loro unicità e riscoprono il centro. Solo nella dimensione dell’incontro si è autenticamente, laddove il confronto spietato tra ego granitici – intesi come *res*, come cose – si dissolve nella connessione diadica e condivisa di individualità ormai separate dalla propria ossessività verso sé stesse. Di nuovo il *mushin*, un Io non-Io, un Sé che non è per-sè o in-sè, ma per altro.⁵⁴⁹

Come abbiamo visto precedentemente, la “Grande Morte” dello Zen è quel processo realizzativo in cui si riconosce il senso del sé (il *manas*) come un lenzuolo posto al di sopra dei differenti aggregati sensibili e fisici che compongono la corporeità psicofisica dell’individuo. Lasciando cadere questo lenzuolo ci rendiamo conto di “Non-essere” l’individualità egoica e pregiudiziale, che è in realtà una serie di costrutti culturali e condizionamenti – ma di essere una rete relazionale con noi stessi e il flusso della nostra personalità, con l’alterità e l’interezza degli enti processuali del mondo. Da questa comprensione suprema (*mahaprajña*) sorge la grande compassione (*mahakaruna*) e il nichilismo si trova rovesciato su sé stesso: partiti dal terrore della perdita del senso del sé e da una disperazione abissale di nulla, ci troviamo invece a recidere gli attaccamenti malsani dell’Ego e risvegliarci in un mondo che è in perenne trasformazione e intensa relazione con sé stesso e tutti i suoi elementi. La *prajña* è il fondamento di ogni espressione autentica e sentita di un sé che si è superato e si è lasciato alle spalle, e si rivela nelle dimensioni estetiche ed estatiche dell’arte e della religione, nello spossessamento dell’Ego.⁵⁵⁰ Il nichilismo viene combattuto con le sue stesse armi, ma trasfigurato nella prospettiva religiosa del *Kū* e del relativismo del *Mahayana* nelle sue più diverse forme. Il nulla viene divorato dal vuoto. La scuola di Kyoto visse questa lotta come il più importante compito del proprio pensiero orientale in dialogo e contrasto costruttivo con quello europeo. Un altro pensatore di Kyoto che esplorò con fecondità il problema del Sé non-duale nelle sue contraddittorietà e difficoltà, tra Oriente e Occidente, è stato Masao Abe (1915-2006):

“Masao Abe va in cerca di tutte le espressioni che nello Zen indicano la possibilità di attingere la non dualità, per superare la distinzione tra l’identità e la differenza. «Il Sé autentico» è una di queste. Un’altra è «il volto originario prima della nascita», o «la persona autentica priva di rango» attribuita al patriarca Lin-chi. Indicano tutte una stessa realtà, che si può chiamare indifferentemente «Sé» o «vuoto». È determinante che questo oggetto/non-oggetto della

⁵⁴⁸ F. Franck (ed.), *The Buddha Eye*, cut., p. 40.

⁵⁴⁹ Ivi, pp. 47-48.

⁵⁵⁰ Ivi, pp. 50-52.

riflessione sia considerato inattuabile speculativamente. Nella realtà quotidiana, lo si attinge sempre. Basta accantonare la convinzione che dietro a questa vita si celi un'altra dimensione o un diverso piano di realtà. Ancora una volta lo Zen ci aiuta a non cadere in trappola: «Quando hai fame mangia; quando sei stanco, dormi». Abe sa che la sentenza non allude a una istintività grossolana, ma che riscontra in ogni atto o gesto la totalità dell'esistenza. Solo così, liberandoci dal pensiero razionale e dalle distinzioni possiamo attingere il «qui e ora», la grandezza dell'attimo o il presente assoluto di Nishida. Lo Zen non è una filosofia, se per filosofia s'intende una teoria della realtà. Se invece attribuiamo alla filosofia il compito di esprimere direttamente la realtà senza la mediazione speculativa, lo Zen si rivela precisamente una filosofia, anzi la filosofia più profonda che possa fungere da ponte tra l'Oriente e l'Occidente.»⁵⁵¹

Rifuggendo alla mediazione speculativa e al dualismo soggetto-oggetto, lo Zen filosofico della scuola di Kyoto ha introdotto in problemi teoretici secolari un nuovo sguardo che è riuscito a fare da ponte tra l'essere e il nulla, tra un nichilismo passivo e uno attivo; tra la nullificazione della religione e la religiosità del nulla (o meglio della vacuità). Allo stesso modo dell'oggettività universale, compresa nei termini della vacuità e della natura-di-Buddha, anche la soggettività individuale viene descritta in modo "nichilista" con i concetti aperti e espansivi di *mushin* e *shinjin* – questo nichilismo giapponese però presenta una differenza fondamentale con quello nietzschiano e potenzialmente inoperoso e inerte del pensiero novecentesco d'Europa. Esso non è la contemplazione disperata del nulla, ma l'abitazione creativa della vacuità, che non cerca nessuna sostanzializzazione, nessuna essenza fondativa, neppure nella negatività: il *kū* e coloro che lo vivono empiricamente e lo studiano filosoficamente dimorano (alla fine del loro tragitto speculativo) nell'*Abgrund*, il fondamento privo di fondamento, la coproduzione condizionata ricordata in principio che non è basata su nulla altro che su sé stessa:

“Non ci si può appoggiare neppure alla natura buddhica. Abe cita un'interpretazione testuale di Dogen. In un passo del Ch'an ci si chiede se gli esseri senzienti abbiano la natura buddhica o no. A questa domanda non può replicare la logica formale, basata sul principio di contraddizione. Sarebbe sbagliato affermare che gli esseri senzienti siano privi di natura buddhica, ma altrettanto sostenere l'inverso, che cioè la posseggono. Forse la questione si può vagliare attraverso la differenza ontologica di Heidegger? La sua prospettiva sembra travalicare la logica formale e sospingere il pensiero in diversi binari. Abe però non se ne accontenta, e sostiene che neanche la differenza ontologica tra l'essere e l'ente può rendere conto della posizione di Dogen. Seguendo il maestro Zen, ci si accorge che gli esseri senzienti sono essi stessi la natura buddhica; viene meno il problema se ce l'abbiano o no. [...] È indispensabile non sostanzializzare alcunché. Un adepto dello Zen evita di attaccarsi a qualsiasi cosa: sia all'essere che al nulla. Ecco perché il nichilismo puro e semplice non sarà mai condiviso da una filosofia fondata sullo Zen. Chi si attacca a qualcosa mostra di coltivare idee fisse, ossessioni, e perde di vista il libero fluire della realtà. Il vuoto permette di uscire dal sintomo del dogma. Ecco perché l'unico modo per evadere dal nichilismo e affermare nel contempo un nuovo tipo di nichilismo consiste nell'affermare il vuoto. La riflessione di Abe non dipende da niente, neanche dalla natura buddhica.⁵⁵² Qualsiasi interrogativo in merito a questa categoria, o a qualsiasi altra, perde di significato. Abe nega che la realizzazione individuale possa essere garantita dalla intercessione del Buddha; presso quale Nume, poi? L'individuo è rinviato a se

⁵⁵¹ L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, cit., p. 283.

⁵⁵² Cfr. F. Franck, (ed.), *The Buddha Eye*, cit., pp. 55-59.

stesso, a una componente talmente interiore e intima da venir chiamata «non sé». Questa non può essere oggetto di attaccamento, perché non è un concetto. È solo un sinonimo del vuoto. [...] Lo Zen si fonda sul non pensiero o meglio sul pensiero del nulla, del tutto svincolato dalla distinzione tra pensiero e non pensiero. Lo Zen attinge liberamente a entrambe le sfere, senza lasciarsi condizionare da nessuna: applica il metodo del non attaccamento, che potrebbe rivelarsi assai fecondo in filosofia.⁵⁵³

Non-pensiero, non-mente e non-essere: nella sua negatività profonda lo Zen non si getta però nelle dicotomie tra l'Essere e il suo opposto. Il nonpensiero di Dogen non è il Non-Pensiero di una mente assente a sé stessa. Contro la *res cogitans* cartesiana, ma anche in contrasto ad una visione dell'individuo in senso etimologico (l'indiviso) perfettamente conclusa, collegata fisicamente alla corporeità e contro una interpretazione forzatamente coerente della singolarità la ricerca dell'Io buddhista sfugge e contrasta il concetto idealizzato di un Ego separato dalla vacuità e dal mondo. Perfino il momento fondante della filosofia occidentale moderna, il dubbio estremo di Cartesio, non si avvicina al radicale pericolo di una interpretazione Zen dell'ambiguità estrema della vita stessa, in cui il soggetto in persona, sfidato da un dubbio molto più estremo fisicamente e psichicamente, rischia di crollare su se stesso come un castello di carte abbattuto dal vento. L'ego buddhista attraversato dalla scuola di Kyoto con la mediazione della dottrina Mahāyāna è un rischio più che un ente, una ricerca invece che una stabilità fondata. La *kenosis* cristiana e il concetto di *sūnyatā* si ritrovano unificati nella speculazione mistica su una egoità che continua a svuotarsi da sé stessa e nella vacuità riaccogliendo in sé le infinite possibilità dell'apertura che tale vuoto propone.⁵⁵⁴ Lo studio portato avanti dai pensatori giapponesi a confronto con le tradizioni occidentali ha mostrato la possibilità di una posizione filosofica che potremmo chiamare “pluralismo mistico”.⁵⁵⁵ L'idea cioè, che le differenti tradizioni mistiche e religiose seguano e raggiungano gli identici stati trasformativi psichici ed epistemologici che portano tutti alla stessa realizzazione finale, che si manifesta (dal cristianesimo al sufismo, dallo Zen al taoismo) in un approfondimento di

⁵⁵³ *Ivi*, p. 285.

⁵⁵⁴ Cfr. R. Studstill, *The Unity of Mystical Traditions*, Brill, Boston, 2005,

⁵⁵⁵ *Ivi*, pp. 6-8 “I call this theory mystical pluralism because of its similarity to John Hick’s pluralist interpretation of religion. The theory is essentialist in both the therapeutic and epistemological senses described above. Its thesis is that mystical traditions initiate common transformative processes in the consciousness of mystics. Though mystical doctrines and practices may be quite different across traditions, they nevertheless function in parallel ways— they disrupt the processes of mind that maintain ordinary, egocentric experience and induce a structural transformation of consciousness. The essential characteristic of this transformation is an increasingly sensitized awareness/knowledge of Reality that manifests as (among other things) an enhanced sense of emotional well-being, an expanded locus of concern engendering greater compassion for others, an enhanced capacity to creatively negotiate one’s environment, and a greater capacity for aesthetic appreciation. Mystical pluralism is essentialist in the sense that it shares the same orientation to mystical phenomena as other essentialist approaches, i.e., the affirmation that mystical traditions, doctrines, and/or experiences share some type of common characteristic. As noted above, however, this essentialism is specifically therapeutic and epistemological in nature. The common characteristic posited by mystical pluralism is not a universally shared doctrine(s) (the thesis of doctrinal essentialism) or a universally identical experience (as phenomenological essentialists would maintain), but common transformative processes. These processes may be initiated by different doctrines and practices and may manifest in phenomenologically different forms. In this respect, mystical pluralism is fully compatible with the heterogeneity of mystical doctrines, practices, and experiences.”

conoscenza, di compassione e percezione estetica (ed estatica). Lo studio di Randall Studstill, *The Unity of Mystical Traditions* dimostra questa tesi ponendo a confronto visto le due esperienze apparentemente antitetiche del misticismo tedesco medievale e del buddhismo tibetano della scuola Dzogchen.⁵⁵⁶ L'incontro tra tradizione mistica cristiana e orientale nel corso del Novecento soprattutto per opera dei filosofi e degli studi succitati, ha quindi rivelato una profonda corrente "sotterranea" di connessione tra le mistiche occidentali e orientali che, benché fosse stato incontrato fin dall'inizio dei primi contatti tra Europa e ecumene sino-giapponese nell'età moderna fu accolto con incomprendimento e scetticismo dai primi missionari inviati in estremo Oriente che attaccarono la "teologia" sino-giapponese accusandola di palesi contraddizioni,⁵⁵⁷ identificando la vacuità e il mondo con il "creatore" e assimilandogli perfino gli enti, di essere una degenerazione del paganesimo arcaico egiziano e della filosofia greca più deteriore⁵⁵⁸ e, soprattutto, di essere "complice" di una sorta di pericolosa congiura Ur-spinoziana di ateismo panteista nemico della vera fede. Questo ultimo "confronto" è particolarmente significativo, poiché fu la prima volta in epoca moderna in cui i pensatori occidentali (in particolar modo Bayle e Leibniz) si confrontarono con delle religioni filosofiche, che, alla luce dello scandalo di Spinoza, inserivano nel contesto del pensiero europeo, ormai lanciato alla conquista del mondo politicamente ed economicamente, lo spettro inquietante di un'alterità infestante la casa stessa dell'ontologia, l'occidente cristiano-aristotelico. Particolarmente Pierre Bayle nel suo Dizionario Filosofico si stupisce di come un'idea perniciosa, atea e panteista come quella di Spinoza e di cui i predecessori nel mondo cristiano furono condannati e giustiziati come eretici, avesse fatto presa su un'intera parte del mondo conosciuto e su popoli così diversi tra loro per cultura, ambiente, lingua e religione. Alla luce di questi studi e questi incontri polemici, la vacuità e la non-mente, che all'inizio di questa trattazione sembravano concetti assolutamente distanti dalla principale corrente della metafisica ontologica occidentale, si rivelano molto più vicini anche ad esperienze fondative per l'Occidente come quella della mistica cristiana. Questo shock culturale della prima modernità è stato, e continua a venire, temperato proprio dall'opera dei pensatori giapponesi di cui stiamo parlando.⁵⁵⁹

Proprio per la sua sospetta parentela "spinoziana" e di mistica negativa, il dubbio dello Zen è completamente diverso da quello cartesiano: laddove l'origine dubitante del pensiero moderno europeo esorcizza la potenzialità di tale incertezza, il dubbio radicale buddhista pone in questione l'interezza dell'individualità del praticante, perfino il suo "Io sono" tanto che questi arriva ad incarnare il dubbio in sé stesso, nella sua ricerca e nella sua pratica. Nel suo contatto con la divinità impersonale, o meglio, con la presenza immanente della perfetta trascendenza nella natura-di-

⁵⁵⁶ *Ivi*, pp. 152-206.

⁵⁵⁷ U. App, *The Cult of Emptiness*, UniversityMedia, Kyoto, 2012 pp. 79-80.

⁵⁵⁸ *Ivi*, pp. 121-127.

⁵⁵⁹ *Ivi*, pp. 224- 235.

Buddha l'egoità si ritrova a dover combattere con sé stessa in un contrasto interiore pericoloso e debilitante, che, come abbiamo visto all'inizio, può portare ad una crisi epistemologica e morale da cui il pensatore e l'adepto devono trarsi fuori in solitaria, con una lotta religiosa e angosciante, che all'interno della pratica buddhista del *Kōan*, ricorda lo svuotamento dell'anima del mistico cristiano e il suo abbandonarsi alla presenza interiore ed infinita di Dio. Come la sommità immensa del Dio cristiano nella teoria della mistica negativa, privo di attributi e definizioni, la vacuità del buddhismo *Mahāyāna* è una potenzialità infinita, una possibilità estrema di realizzazione e ricerca interiore che giunge al culmine di un percorso di difficoltà estrema. Il Vuoto è il *locus* della realizzazione interiore, il momento culminante di un percorso in cui l'Ego si libera delle sue falsate costruzioni e diviene da Sé, Non-Sé. Svuotandosi si riempie del tutto, abbassandosi si esalta nella apertura del *kū* – nel campo delle Buddhità, lo spazio puro dell'insorgere dell'illuminazione. Nell'età del nichilismo, il Nulla è presente ad un livello intimo e costante all'interno dell'essenzialità personale dell'umano, mentre il Vuoto è il *non plus ultra* metafisico che può addirittura contenere il nichilismo nullificante della disperazione. Esso, in quanto Vacuo e aperto, accoglie in sé ogni possibilità perfino quella della morte e l'Ego svuotato delle sue falsità si riscopre affratellato alla natura-di-Buddha che, proprio perché non possiede nulla, può essere tutto. Privandosi di ogni cosa la Divinità può accedere all'intimo dell'animo umano, e questo è un nichilismo che supera sé stesso, una vacuità che ingloba e divora il nulla:

“Nishitani aderisce al concetto fuggevole, elusivo dell'io buddhista per contrapporsi all'ingenuità cartesiana dell'io ben strutturato, con cui si pretende di cogliere l'esordio di una realtà non problematica. Egli comprende che la questione del nichilismo si affronta ponendo in discussione le basi della filosofia moderna occidentale. Anche il dubbio cartesiano, al pari dell'io, risulta insostenibile. È diverso dal grande dubbio Zen, con cui è in gioco la stessa esistenza del dubitante. Qui, proprio perché si trova messo in gioco, lo stesso Sé si scopre contaminato con il nulla. «Il Sé realizza il suo essere autentico a partire dal nulla come fondamento della sua esistenza, cioè a partire dai confini più estremi del suo essere autentico.» Si ribadisce l'amplesso heideggeriano tra la vita e la morte, annunciato in Essere e tempo. Tanabe osservò che nell'essere-verso-la-morte sono compresenti l'essere e il nulla. Nishitani ritiene che la coscienza nasconda il nulla, cioè la soggettività autentica che rinvia al nulla. Non si tratta, beninteso, di diventare niente, di annullarsi o di non esistere più. È una prospettiva analoga a quella del grande dubbio Zen. Non è un dubbio come un altro, perché mette in questione la stessa nostra esistenza. Non assomiglia all'ego cogito, incapace di rintracciare le connessioni tra l'esistenza e il nulla. A Cartesio manca il pathos del dubbio, che spinge l'adepto alla «soluzione» del koan, facendogli scoprire la totale assenza del problema. [...] Altri aspetti che permettono di attivare il nulla nella sua relazione all'uomo sono lo «svuotamento» (*kenosis*), con cui il Cristo si fa servo del prossimo, o la fede nel Buddha Amida, che conduce l'adepto alla Terra Pura. La soggettività svanisce, pur non divenendo un niente. «La nascita di una siffatta realtà avviene sempre nel contempo come negazione assoluta e affermazione assoluta del Sé particolarizzato.» È un'applicazione perfetta della logica sokuhi o nishidiana. L'io si afferma, e si nega; si svuota, ma si esalta; gli umili si abbassano, per essere esaltati. È la lezione di Nietzsche, ripresa in tonalità dialettiche. [...] Chi riesce a distogliersi dalla soggettività va incontro al vuoto, alla natura autentica della realtà, che i buddhisti indiani definivano tathata («condizione proprio

così»). «Che le cose sono vuote, significa che tutte le cose sono presenti nella loro realtà originaria.» Si accede a queste prospettive grazie alla religione, non certo alla speculazione filosofica che inaugurò l'età moderna in Occidente. Nishitani accusa gli europei di non aver colto il valore dell'Ungrund, il non fondamento, l'abisso. [...] Il nulla rinvia all'essere, come fondamento autentico. Non si afferra mai il nulla, ma sempre qualcos'altro. È un'altra indicazione della natura del nulla. Lo si incontra non incontrandolo: anche per questo il nulla è ovunque. Nishitani trascina il pensiero contro se stesso, facendolo debordare nella ricerca del nulla. Se ci si inoltra nei domini della vita e della morte, in direzione esistenziale, il nulla fornisce ulteriori indizi della sua essenza. Il dialogo di Amleto con il teschio del padre o quello di Chuang-tzu con un teschio tra i campi indicano che la morte si annida nella vita: non è facile separare i due ambiti. Quando Cristo, per amore degli uomini, accetta il martirio e la crocefissione compie uno svuotamento, che lascia trapelare il nulla. Assume le spoglie del servo della Redenzione, e abbandona quelle «personali». In questa calata del divino nel transpersonale o nell'impersonale sta il contatto con il nulla. Dio è il nulla assoluto che prende possesso dell'anima umana attraverso lo svuotamento. Se l'anima è spoglia, il divino non avrà difficoltà all'accesso. Nishitani mutua uno spunto di Meister Eckhart, il mistico assimilato allo Zen da D.T. Suzuki. Questo Dio diviene il nulla, cioè impersonale [...] La persona e il nulla si rivelano complementari, reciprocamente funzionali. Dietro la maschera dell'attore greco, la «persona», c'è il nulla. [...] La vita è nuda, apparentemente scevra di significato. Questa prospettiva può consentirci il salto. Nell'età della tecnica l'uomo si accorge di una connivenza non accidentale con il nulla, da cui si sente determinato sin nel profondo. Egli può essere meno egocentrico rinunciando a se stesso, cioè morendo a se stesso, per realizzarsi nell'altro. Coltiverà l'amore per il prossimo, in forza di una consapevolezza che gli fa scoprire il divino negli altri, oltreché in sé. In questo sfondo, muta la categoria del vuoto. «Shunyata è il luogo in cui ciascuno di noi si realizza nella sua realtà autentica, nella sua quiddità (tathāta), in qualità di uomo concreto e totale.» È questa interpretazione della shunyata che consente di superare il nichilismo. Il vuoto si rivela più forte del nulla, inglobandolo in sé. Si esce dal nichilismo, grazie alle metamorfosi del vuoto. Il nichilismo non è più la corsa frenetica verso la morte o l'annullamento, bensì assurge a fondamento di un nuovo stile di vita: la vita si rivela in quanto morte, la morte si rivela in quanto vita. [...] La «vacuità» non è sostanza, né soggetto. È parola che sarebbe piaciuta all'ultimo Nietzsche, il quale non ultimò, ma progettò, la Volontà di potenza, ripudiando le categorie dell'Occidente. Nishitani resta fedele allo sfondo buddhista che gli è congeniale. Dopotutto, era maestro Zen. Sa che nel buddhismo si trascende il contrasto tra l'oltremondo e la vita terrena. Se ne accontenta, facendone il punto di partenza dell'identità tra il vuoto e il nulla.⁵⁶⁰

La dialettica profonda e complessa tra *jiriki* e *tariki*, tra potere intimo, personale e abbandono all'alterità è costante e problematica all'interno del buddhismo giapponese, come abbiamo visto discutendo di Dōgen.⁵⁶¹ La vacuità rimane al centro di questa feconda e allo stesso tempo difficoltosa interazione, come il Dio “vuoto” della mistica Eckhartiana e l'abbassamento kenotico di Cristo nella speculazione di Paolo e diversi pensatori della scuola di Kyoto da Nishitani a Masao Abe entrarono in dialogo proficuo con queste tradizioni filosofiche, in una intensa ed eterodossa rilettura dei Vangeli e delle teologie novecentesche della Morte di Dio e della Crocefissione⁵⁶² – allo stesso modo della religione cristiana, l'interazione tra il fedele buddhista e il suo punto di arrivo, la sua ricerca interiore per raggiungere questa vetta di comprensione lo porta allo spartiacque e

⁵⁶⁰ *Ivi*, pp. 273-277.

⁵⁶¹ Cfr. Nota 185.

⁵⁶² M. Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, MacMillan, Londra, 1995, p. 151.

all'incrocio tra essere e nulla, nel momento drammatico in cui lo sforzo della pratica e la compassione dei *Bodhisattva* si incontrano in una posizione che è a sul crinale tra filosofia, pensiero speculativo e religione mistica. Un ulteriore pensatore che si applicò alla ricerca non solo filosofica ma anche esistenziale di questo problema è stato Hajime Tanabe (1885-1962) il quale, però, si dedicò al buddhismo della Terra Pura, opponendo una feconda dialettica tra sé e alterità alla radicale fiducia nelle proprie capacità dello Zen:

“Al centro, è la distinzione tra *jiriki* e *tariki*: religioni che attingono all'energia dell'individuo o a quella dell'altro, il Buddha trascendente o un Dio. Il filosofo prende atto dei suoi errori precedenti. La logica della specie era inficiata da un'enfasi *jiriki*, tutt'altro che dialettica. L'individuo si affidava a se stesso, difettando del confronto con l'altro. Tanabe si volge ora all'esperienza che convalida il *tariki*: il pentimento o metanoia. Essa non è generata soltanto dall'individuo, ma anche da qualcosa che lo sovrasta, permettendogli di provarla. «Non sono io che vivo, ma è Cristo che vive in me». L'affermazione di Paolo di Tarso esprime questo capovolgimento o la crisi esistenziale. Qual è il soggetto della metanoia? Si rilegge la logica della specie (*shu no ronri*). Divenendo altro da sé, il soggetto non è più vincolato al male radicale, all'attaccamento al proprio io o al mondo delle sue cognizioni e volontà. Il buddhismo Jodoshin insegna a perseguire questa via. Chi recita i mantra, il *nembutsu* ecc., diviene altro da sé, pur restando se stesso. Nel pentimento o nella conversione si esprime, allo stesso modo, l'energia vivificante dell'altro. Si giunge alla metanoetica, una posizione che lo stesso Tanabe non considera più filosofica. È probabile che egli esasperò il riferimento a Shinran, dove la dialettica tra l'io e l'altro non è mai manifesta. Ogni assolutizzazione è destinata a cadere. [...] Tanabe sviluppa la metanoetica nell'ultima fase del suo pensiero, che lo spinge a interrogarsi sul nesso vita/morte. Nell'era atomica viviamo immersi nella morte, la scorgiamo a ogni passo o ci è sempre vicina. L'essere-verso-la-morte di Heidegger, nonostante la sua natura storica, non poteva esprimere meglio l'angoscia di questa condizione. [...] L'uomo non può distogliere dalla sua mente il pensiero della morte. Memento mori è l'atteggiamento ottimale. Lo Zen, ma anche *Hagakure*, può essere la fonte d'ispirazione. Le contraddizioni della vita si risolvono soltanto con la morte, nella prospettiva di una fine imminente. Questa situazione trascende la vita e la morte: finché penso di perire, non sono né vivo né morto. Tanabe sembra estrarre dall'essere-verso-la-morte il suo nucleo dialettico, cui Heidegger mai accennò. Sono visibili anche spunti di Nishida, ma è difficile, nello sviluppo della scuola di Kyoto, capire chi abbia influenzato chi. Quando l'uomo accetta la morte, «decidendo» di morire, realizza la sua natura, che, dialetticamente, non è quella della vita, né quella della morte. Questo aspetto distingue Tanabe da Heidegger, il cui *Sein-zum-Tode* esprime la mera consapevolezza della fine delle possibilità; l'accettazione della morte resta una possibilità, né dà luogo a un imperativo etico. «Il nulla della filosofia dell'esistenza è un nulla interpretato, e l'azione resta confinata alla possibilità della decisione» (corsivo mio). Questo non è, peraltro, l'acme dell'evoluzione umana. Ci si accorge che la resurrezione è possibile. Il singolo si annullava nello Stato, riconoscendosi immortale; qui acquista una consapevolezza analoga. Si salta nella sfera dell'amore, l'esistenza comunitaria o una comunità esistenziale (*jitsuzon kyodo*). Il *bodhisattva*, colui che ha scelto questa decisione optando per la morte, rinuncia al *nirvana* per condurvi tutti gli esseri viventi. Nei termini di Tanabe, accetta la vita nella collettività dopo aver compreso il senso della morte. Funge da mediatore tra il finito e l'infinito, il *samsara* e il *nirvana*, l'essere e il nulla.”⁵⁶³

⁵⁶³ Ivi, pp. 265-267.

Riconoscendosi circondata dalla morte e dall'impermanenza, all'umanità post-nichilista è data una scelta. Nella visione informata dallo Zen di Nishitani e Abe, il salto dal nulla alla vacuità è l'improvvisa realizzazione che permette di sfuggire agli artigli del nichilismo ritrovandosi in un vuoto creativo e libero in cui anche il Nulla può trovare spazio e potenzialità di espressione. Per Tanabe, invece, il punto di arrivo è il riconoscimento di una sfera più ampia del potere altrui, la dimensione dell'amore gratuito e comunitario che libera da una introspezione falsata e incatenante dell'Ego ancora ricoperto dalle incrostazioni dell'attaccamento al Sé.⁵⁶⁴

Questo potente e radicale salto nella religiosità e nella fede verso e della vacuità è stato compiuto per primo da Nishida Kitaro, il maestro di tutta la prima generazione di pensatori della scuola di Kyoto e l'ispiratore di un profondo dialogo interreligioso tra Cristianesimo e Buddismo, tra Ontologia occidentale e teoria della vacuità orientale che i suoi discepoli hanno portato avanti con profitto. Nel momento dell'incontro con la divinità assolutamente trascendentale ci si ritrova e ci si scopre nell'istante della nudità suprema e della assoluta vulnerabilità – in questa rielaborazione contemporanea della religiosità buddhista con categorie del pensiero occidentale è possibile incontrare una filosofia della religione che fa proprie le speculazioni sulla fede di William James e Wittgenstein,⁵⁶⁵ rielaborandole in una dimensione atemporale e atopica. Non vi è né un luogo né un tempo storico in cui le verità della religione abbiano un cominciamento o un sorgere: la compassione del Buddha in Oriente e l'attività creatrice e auto-svuotantesi di Dio in Occidente sono per Nishida momenti eterni e infiniti in cui l'incontro tra Ego e pura trascendenza rivela una dialettica continua di scambio e di reciproco svuotarsi l'uno nell'altro. Il *kū* della vacuità e del cielo sgombro non è il nulla – il niente disperante della percezione della propria finità e morte viene attraversato e superato, pur rimanendo costitutivo anch'esso dell'esperienza interiore di chiunque viva con questa consapevolezza. Una consapevolezza che è religiosa e speculativa, senza che tra i due ambiti vi sia frattura. In questo la lezione dello Zen medievale rimane viva e ricca di spunti all'interno della filosofia della religione di Nishida, temperata dal dialogo con la tradizione occidentale della mistica negativa. La consapevolezza religiosa è, come abbiamo detto, la percezione della propria morte e finitudine. L'Assoluto (*zettai* 絶対) è ciò che si incontra nel profondo di questa consapevolezza, l'alterità di sapere, essere ed azione che rimane sempre al di là di ogni tentativo di riduzione concettuale. Il centro creativo dell'individualità, però, è in un potenzialmente costante contatto con questa totalità altra, riflettendo nella propria vacuità il macrocosmo del mondo e della vita, esattamente allo stesso modo dei gioielli della rete di Indra, in un reticolo monadico aperto dentro al quale l'Assoluto crea sé stesso nella pienezza di tutti i tempi

⁵⁶⁴ JCP, cit., pp. 197-198.

⁵⁶⁵ Cfr. A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofie dell'età contemporanea*, tr. it. di G. Garelli, L. Rossi, Einaudi, Torino, 2013, p. 371.

con l'infinità degli individui come punti focali di sé stesso. Un processo eterno che Nishida, citando Nicola Cusano, definisce sfera infinita di interminabile raggio e priva di circonferenza (*shūhennaki mugendai no kyū* 周辺なき無限大の球).⁵⁶⁶

La presenza di questo Assoluto immanente nella totalità degli enti non tollera però alcuna relativizzazione e non può quindi essere situato in una dimensione trascendente, sia essa fisica o mentale, poiché altrimenti avrebbe di fronte un altro da sé che inevitabilmente ne ridurrebbe l'assolutezza e somma divinità. Per permettere l'esistenza del relativo quindi l'Assoluto deve continuamente svuotarsi nella creatività dell'altro, nell'interazione continua con l'individualità finita.⁵⁶⁷ Negandosi, Dio riempie di sé la totalità ed è quindi ovunque e in nessun luogo allo stesso tempo – in termini buddhisti, Egli è il *Dharmakaya*, il corpo mistico senza spazio di *Dainichi* la cui creatività infinita lo annulla e lo ricrea continuamente: esso è la vacuità della vacuità poiché se così non fosse e ricevesse una sostanzialità indipendente non sarebbe più il Corpo del *Dharma* e non sarebbe assolutamente possibile per lui essere la completa inopposizione rispetto ad ogni alterità. Sarebbe una divinità completamente trascendente e inafferrabile. Ma il *Dharma* e il Buddha che lo predica sono lo spazio e il tempo stesso, la pratica eterna ed infinita del mondo e dei soggetti che lo esperiscono. Questa teoria religiosa dell'Assoluto si nutre della logica dell'assurdo e della negazione-affermazione (*sokuhi*) sviluppata dalla scuola *Madhyamaka* e che ebbe come abbiamo visto un enorme influsso sul Chan e sullo Zen nelle loro più diverse espressioni.⁵⁶⁸ La vacuità della vacuità che l'Assoluto rappresenta non può essere definita né come trascendenza ontologica né come assenza nullificante: essa è e non-è allo stesso tempo. Perfino alla Vacuità viene negata un'essenza sostanziale, la natura propria indipendente (*Svabhava*) nemmeno essa sfugge all'interrelazione dipendente della coproduzione condizionata. Seguendo la dottrina dell'ottuplice negazione (*happu* 八不) con le quattro doppie negazioni di è, non-è, è e assieme non-è, e né è né non-è. Nishida descrive l'esperienza auto-delimitantesi e auto-svuotantesi del *Dharma*. In questo riversarsi dell'Assoluto al di fuori di sé e nel mondo delle individualità, ci riconosciamo come onde di un Oceano eterno e infinito e la nostra stessa morte è una *kenosis* in minore che ripercorre il tragitto dell'Assoluto, permettendoci di realizzare una partenza che è, in realtà, un ritorno.⁵⁶⁹

“Il pregio della religione è che la logica oggettiva non la sfiora neppure. Il suo topos è il vero topos. Ogni identità autocontraddittoria viene alla luce. La religione lascia comprendere all'uomo qual è la sua funzione nel mondo. Questi agisce conoscendo i suoi fini. Da qui, la differenza con l'animale o altre forme di vita. L'uomo esprime l'esistenza, ben diversa dalla mera materialità e dalla biologia. Più che all'uomo, con uno spostamento d'accento ci si indirizza al Sé. Il destinatario è una monade aperta, a differenza di quelle di Leibnitz: essa esprime se stessa e il mondo intero. Ci si

⁵⁶⁶ J. W. M. Krummel, *Nishida Kitaro's Chiasmatic Chorology*, Indiana University, Bloomington, 2015, p. 124.

⁵⁶⁷ *Ivi*, pp. 125-126.

⁵⁶⁸ Cfr. Nota 116.

⁵⁶⁹ W. M. Krummel, *Nishida Kitaro's Chiasmatic Chorology*, cit., pp. 126-127.

riappropria di uno spunto di Chu-hsi e del Kegon, la cui conoscenza il filosofo tedesco mutuò dai gesuiti. Paradossale. Paradossale che Nishida si richiami a una scuola buddhista, attraverso la dottrina di Leibnitz! Noi moriamo all'altro per diventare noi stessi. Nishida accentua la condizione drammatica di un'esistenza che si alimenta alla morte. «Dopo la prima morte, non ce ne sono altre.» Il poeta Dylan Thomas circoscrive il raggio d'azione della morte. Ma questa è una morte espressiva, che catapulta il Sé in una sfera più ampia, al centro dell'universo. Si attua la perfetta coincidenza tra il mondo spaziale, istintivo, della vita e quello storico. Nishida è molto lucido: il Sé determina se stesso, quindi crea, ma è anche creato nello stesso istante, vuole perché è costretto. Questa è l'essenza della libertà autentica. Il mondo è il suo campo di manifestazioni. Sa di morire? Certo, ed è questo, al pari dell'essere-verso-la-morte di Heidegger, che ne stimola i brividi, la vertigine, facendogli prendere coscienza della fine delle sue possibilità. Forse anche qui il pensiero giapponese si riappropria di qualcosa che i samurai avevano preannunciato, e che gli era stato sottratto da filosofi tedeschi ben informati. Nishida afferma che il sentore della propria fine è autocontraddittorio. Questa è la sua glossa a Essere e tempo. Con una divergenza, però, profonda. «Conoscere la mia morte è diverso dal ritenere se stessi un nulla.» Io non muoio, ma sprofondo in un oceano più vasto. Qui il nichilismo nipponico mostra la sua peculiarità: non ci si lascia schiacciare dal niente, e lo si travalica, pur continuando a portarselo dietro. Non è che la morte trionfi, ma non nella prospettiva di un aldilà confortevole, salvifico. È vero, piuttosto, che Dio è il nulla: un altro spunto dello Studio sul bene. L'uomo si spoglia delle proprie qualità, come Paolo di Tarso davanti al Messia: nel momento della kenosis, ci si scopre nudi. Solo un Dio che è nulla può garantire un'esperienza di questo tipo. Sulla scorta dei Vangeli, Nishida si inoltra nel panenteismo; d'altra parte, questa è solo un'etichetta della logica oggettiva. Non dirò di quanto si rinviene altrove, in embrione, in altre opere del giapponese. Qui si esalta una creatività che fa del Sé il centro del mondo. Dio e il diavolo si scambiano le vesti: l'agape deve includere tutto. [...] Si oltrepassa Heidegger, non menzionato ma studiato con fervore. Infatti, «dove è il Buddha sono gli esseri senzienti, e dove sono gli esseri senzienti è il Buddha». Il *Sutra* del diamante (*Vajracchedika Sutra*) lo aveva insegnato. L'amplesso degli opposti è continuo, esclude prospettive confortanti o l'eshaustività. Il bene esiste in funzione del male, e viceversa. Tutto ciò è religione. Il satori stesso è il miscuglio dialettico della propria origine, immacolata, e del peccato. [...] Per dirlo senza timore di scissioni o schizofrenie: la liberazione è sofferenza, contraddittorietà, anziché cancellazione del soggetto in vista di un bene superiore, definitivo. Nishida conosce Paul Tillich, Pascal e Barth, ma delle sue confessioni lui solo è responsabile. I prestiti rivivono attraverso la sua meditazione, che altri non potrebbero suggerire. Il suo Gesù ha i lineamenti del Buddha, nella ricostruzione del celebre passo dei Fratelli Karamazov sul Grande Inquisitore. [...] la replica di quel Cristo, che si articola in due tempi. Egli non risponde al cardinale, che gli legge della condanna al rogo. Sembra un'ombra, non un uomo. Per i miracoli e i misteri del nonsense, come in un sogno il giorno dopo, quando sta per essere prosciolto e liberato, Gesù si avvicina al cardinale e lo bacia. Mantiene il silenzio, l'altro rabbrivisce. Nishida ammira un Cristo che sembra esprimersi dal luogo del nulla, Dio autentico perché non si presenta come tale.⁵⁷⁰

Emergendo dalla sua stessa Vacuità e trasformando la sua trascendenza in immanenza e viceversa, questo Dio assoluto è autenticamente tale poiché perde ogni sua prerogativa ontologica ed essenzialista. È anch'egli uno dei fiori del vuoto, o meglio, il fiorire stesso del vuoto. La perfezione onirica e illusoria – ma non falsa – di *Kūge*, che porta ad una contemplazione quieta e perfetta dell'immanenza e presenza del sacro del Kami supremo, il Dio del vuoto che è il vuoto di Dio, il *Dharmakaya* di Dainichi che, come il cielo libero da nubi, non ha attaccamenti, desideri,

⁵⁷⁰ *Ivi*, pp. 259-262

caratteristiche al di là di quelle della perfetta spontaneità e dono di sé, da sé e a sé che tutto contiene e in tutto è contenuto. Per via di questa dialettica di scambio e trasformazione montagne-acque, la pratica e la preghiera, il silenzio e la parola, l'urina e il tempio esprimono il *Dharma* e si radunano nella circonferenza infinita dell'Essere-tempo che si estrinseca dall'infinità di monadi creative che riproducono il suo vuoto e il suo donarsi all'alterità, ricevendo da essa in egual misura. Si radunano in questa infinità vacua come i discepoli di Siddharta attorno al picco dell'Avvoltoio ad ammirare il *Dharma* predicato senza parole ed eternamente, con il gesto del fiore e del sorriso.

APPENDICE I

Lo Zen, l'America della Beat Generation e l'ecologia profonda di Gary Snyder

Durante gli anni Cinquanta e Sessanta, specialmente nei movimenti della Beat Generation e della grande rivolta giovanile, la spiritualità orientale divenne uno dei mezzi privilegiati per portare a termine la lotta e il rifiuto contro l'establishment. Poeti come Gary Snyder, Allen Ginsberg e Jack Kerouac si avvicinarono con sincerità e ammirazione, seppur ingenua, alla cultura buddhista – trasfigurandone però le profonde esperienze meditative e filosofiche in uno stile di vita sregolato e totalmente libero, ma anche cogliendo a livello intuitivo le più profonde difficoltà teoretiche dello Zen.⁵⁷¹ La profonda fascinazione che questi artisti provarono per il buddhismo Zen non fu esente da una certa volgarizzazione, che, come abbiamo ricordato all'inizio⁵⁷² ha in un certo senso trasformato l'esperienza Zen in una sorta di “*buzz-word*” per una qualsiasi esperienza più o meno mistica o liberatoria.⁵⁷³ E, inoltre, l'esperienza della non-mente e del *satori* fu “raggiunta” spesso e volentieri tramite un sregolato uso di droghe psichedeliche e allucinogeni, trasfigurate all'interno della contro-cultura come “mezzi abili” per l'illuminazione. A onor del vero, va detto che lo stesso Ginsberg si

⁵⁷¹ J. Raskin, *American Scream*, University of California, Berkeley, 2204, p. 142. “In 1975, twenty years after he wrote *Howl*, he insisted that the “key phrase” of the whole poem was “Moloch whose name is the / mind!”—a phrase that derives from Blake’s image of “mind-forg’d manacles.” What Ginsberg seemed to be saying was that the human mind was its own worst enemy—a notion that was reinforced by his readings in Buddhism in 1955. *Howl* sounds a note of ambivalence about the causes of human suffering. Ginsberg offers two contrary, though not necessarily irreconcilable, ideas—one Marxist and political, the other Buddhist and spiritual. In *Howl*, human beings are the victims of war, injustice, and poverty—capitalist society inflicts suffering. But human beings are also the authors of their own suffering. While the author rages against Moloch and identifies with the Blakean “lamb-like youths,” he also suggests that the lamb-like youths aren’t simply innocent victims. They have led themselves to slaughter, much as they have “chained themselves to subways for the endless ride from Battery to holy / Bronx.” *Howl* derives its power from Ginsberg’s ability to entertain what Keats called “negative capability”—the strength of mind to hold “opposite, contradictory thoughts . . . without an irritable reaching after fact and reason.” Ambivalence, irony, and paradox are at the heart of *Howl*, and in that sense it’s a poem of the 1940s and the era of Eliot and the New Criticism. But it’s also a poem of the 1950s and the era when Buddhism began to influence poets and writers from Salinger to Kerouac. Ginsberg would say he wanted a world without war and without the Bomb, and yet he would also say that he loved the Bomb. Hating it and wanting to ban it would only add to its power over humanity, he felt. The point was to negate it through acceptance. By the end of *Howl*, he’d come to that realization. The Bomb was holy too.”

⁵⁷² Cfr. Nota 32.

⁵⁷³ *Ivi*, p. 228. “Ginsberg’s Buddhist beliefs may have given him too easy an access to ready-made mythologies, beliefs, and phrases. Still, there are deeply moving poems like “On Cremation of Chögyam Trungpa, Vidyadhara” (1987), which was informed by Buddhism. Here Ginsberg notices the absence of Trungpa, the Buddhist teacher who encouraged him, as did Kerouac, to be more spontaneous and to trust his first thoughts. In “On Cremation of Chögyam Trungpa, Vidyadhara,” the poet observes himself and his own breathing. He observes that he forgets, and he notices the particulars of the world around him. That ability to observe himself and his immediate surroundings gives the poem a sense of majesty. Of course, before he officially called himself a Buddhist, Ginsberg was already meditating, practicing detachment, and paying attention to his own breath. Buddhism accentuated these habits, but it didn’t make him a better poet, anymore than joining the Church of England made T. S. Eliot a better poet. Of course, he had read Buddhist texts while he was writing *Howl*, and with Kerouac as a spiritual guide he took on the persona of the Buddhist holy man, a persona that helped to infuse the poem with a sense of the suffering of life.”

allontanò poi da un uso “materialistico” delle droghe e intraprese un percorso spirituale che lo portò ad una profonda conoscenza di diverse tradizioni buddhiste di cui abbiamo a lungo parlato: nel saggio del 1966 “Public Solitude” Ginsberg osserva come il movimento di liberazione giovanile sia più che una mera lotta politica, ma abbia a che fare soprattutto con un problema esistenziale e metafisico di auto-realizzazione e liberazione dalle convenzioni oppressive, mentali prima che sociali. Per lui l’incontro fondamentale fu con il maestro tibetano non-settario Chogyam Trungpa, laddove invece Kerouac si avvicinò al buddhismo tramite la grande (e pionieristica) antologia di Dwight Goddard “*A Buddhist Bible*” Benchè l’avvicinamento di questi autori al buddhismo non sia immediatamente legato all’esperienza esclusivamente zen sino-giapponese, il loro viaggio spirituale e poetico li condusse all’incontro con tale tradizione. Inoltre, in accordo con certe eterodosse visioni religiose del buddhismo indo-tibetano, ma anche dell’estremo oriente (sino-giapponese), l’impiego di pratiche estreme come l’utilizzo di droghe o la liberazione sessuale è solo un mezzo per un fine; un fine che include al termine del proprio percorso anche una trasformazione politica che passi attraverso una reale liberazione spirituale e interiore. Questo processo passa anche e soprattutto attraverso pratiche meditative ed esoteriche, le cui radici sono rintracciabili nel buddhismo *Vajrayana* e Shingon, la cui forza simbolica non sfuggì ai poeti dell’America contemporanea.⁵⁷⁴ Con una notevole dose di sincretismo Ginsberg unifica taoismo, buddhismo e altre variegate discipline del sé in una visione di “teologia politica” che, adattata alla modernità dell’America permette di sfuggire alla “solitudine pubblica” che dà il titolo al saggio e di muoversi verso una congiunzione unificante con ciò che Ginsberg chiama – in termini mutuati da Emerson – la *Oversoul*,⁵⁷⁵ la Super-Anima, ma che noi potremmo chiamare natura-di-Buddha. Questa natura-di-Buddha ha una fortissima carica rivoluzionaria e libertaria:

“La super-anima da scoprire è una realtà pragmatica. Tutti possiamo riconoscere i segni di un illuminato negli affari delle chiese – colui che è di cuore aperto, compassionevole verso i reietti e i condannati. Il tollerante, l’osservatore, il consapevole. E vediamo che tali anime influenzano l’azione. Infine, il distacco è naturale: tutti sappiamo che la guerra è un campo, l’odio è un campo, l’omicidio lo è e perfino l’amore è un campo, l’universo è un immenso campo secondo Chuang Tzu e il *Prajñaparamita Sutra*. Questo distacco è la salvezza”⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ M. Schumacher (ed.), *The Essential Ginsberg*, Harper, New York, 2015, pp. 217-219.

⁵⁷⁵ R. W. Emerson, *The Complete Essays and Other Writings*, Random House, New York, 1950, p. 262 “that Unity, that Over-Soul, within which every man's particular being is contained and made one with all other; that common heart of which all sincere conversation is the worship, to which all right action is submission; that over-powering reality which confutes our tricks and talents, and constrains e,very one to pass for what he is, and to speak from his character and not from his tongue, and which evermore tends to pass into our thought and hand and become wisdom and virtue and power and beauty. We live in succession, in division. in parts, in particles. Meantime within man is the soul of the whole; the wise silence; the universal beauty, to which every pari and particle is equally related; the eternal ONE”

⁵⁷⁶ *Ivi*, p. 219.

Scoprire gli spazi della coscienza è secondo Ginsberg e tutta la Beat Generation il compito della poesia, non in una semplice auto-analisi interiore ma nel riconoscere la sua parentela strettissima al principio sommo dell'esistenza tutta. Questo viaggio di ricerca porta alla liberazione dell'inconscio collettivo di una nazione intera, tramite gli sforzi personali e condivisi di una generazione, in cui la rivoluzione sessuale e la liberazione psicotropa dell'LSD si ritrovano ad essere paradossali compagni di strada del satori e della natura-di-Buddha, come tecniche di distruzione e rifiuto della mente incatenata dalle manette egoiche di un sé schiavizzato dalla propria auto-percezione. Ginsberg stesso, dopo un'esperienza psichedelica e mistica in cui sentì la voce di William Blake risuonante tutto intorno a lui recitare the "Sunflower", colto da un irrefrenabile "sentimento oceanico" come lui stesso ebbe a definirlo, nel tentativo di comprendere tale evento avrebbe compiuto pellegrinaggi in India, in Giappone e in Tibet nella ricerca di un maestro che potesse indicargli la "via del *Dharma*" nel mondo dell'America contemporanea e nella sua ricerca poetica. Il Buddismo Tibetano in particolar modo colpì profondamente Ginsberg soprattutto per la sua enfasi visionaria e sull'espressione della verità nella parola poetica e nella visualizzazione estatica, specialmente nelle scuole Dzogchen e Mahamudra.⁵⁷⁷ In una profonda contemplazione estetica, Ginsberg scoprì nella dimensione visionaria di queste scuole una profonda affinità con la tradizione romantica e trascendentalista di cui si riconosceva erede, la tradizione di Blake e Whitman – e di una mitopoiesi creatrice e liberatoria. Appropriandosi dei "miti" del buddhismo, Ginsberg (come faranno poi Kerouac e Snyder) crea il proprio breviario del *Dharma* americano come possiamo vedere ad esempio in "*Sakyamuni Coming Out from the Mountain*" (1953):

"Liang Kai, Southern Sung
He drags his bare feet
out of a cave
under a tree,
eyebrows
grown long with weeping
and hooknosed woe,
in ragged soft robes
wearing a fine beard,
unhappy hands
clasped to his naked breast—
humility is beatness
humility is beatness—
faltering
into the bushes by a stream,
all things inanimate

⁵⁷⁷ J. Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, Snow Lion, Ithaca, 2007, pp. 384-416.

but his intelligence—
stands upright there
tho trembling:
Arhat
who sought Heaven
under a mountain of stone,
sat thinking
till he realized
the land of blessedness exists
in the imagination—
the flash come:
empty mirror—
how painful to be born again
wearing a fine beard,
reentering the world
a bitter wreck of a sage:
earth before him his only path.
We can see his soul,
he knows nothing
like a god:
shaken
meek wretch—
humility is beatness
before the absolute World.”⁵⁷⁸

L'umiltà del Buddha Siddharta che ritorna nel mondo dopo aver ricevuto l'illuminazione è assimilata alla prospettiva Beat di ricerca di senso e redistribuzione dello stesso a tutti coloro disposti ad ascoltarlo. Kerouac stesso sarebbe giunto a definire “Beat” come l'abbreviazione di “Beatified” o beatificato. Una personalità distillata dal senso deterioro del sé di fronte al mondo assoluto della conoscenza e della vacuità. In “*Magic Psalm*”, (1960) al contrario, la dimensione orrificica e demoniaca della realizzazione (letta anche attraverso il filtro della terribile situazione politica americana negli anni 50 e dei profondi traumi psichedelici e personali attraversati da Ginsberg all'epoca) assume l'aspetto di una divinità irata, di uno spettro terrificante che, attraverso un'oscura notte dell'anima tagli le catene dell'Ego e mostri il vero volto dell'Essere: vacuo, indeterminato, infinito nel tempo e nello spazio e senza un autentico Sé a cui aggrapparsi, in una temibile caduta verso il nulla:

“Because this world is on the wing and what cometh no man can
know

⁵⁷⁸ A. Ginsberg, *Collected Poems. 1947-1997*, HarperCollins, New York, 2006, pp. 143-144.

O Phantom that my mind pursues from year to year descend from
 heaven to this shaking flesh
 catch up my fleeting eye in the vast Ray that knows no bounds—
 Inseparable —Master—
 Giant outside Time with all its falling leaves—Genius of the
 Universe—Magician in Nothingness where appear red clouds—
 Unspeakable King of the roads that are gone—Unintelligible Horse
 riding out of the graveyard—Sunset spread over Cordillera and
 insect—
 Gnarl Moth—
 Griever—Laugh with no mouth, Heart that never had flesh to die—
 Promise that was not made—Reliever, whose blood burns in a
 million animals wounded—
 O Mercy, Destroyer of the World, O Mercy, Creator of Breasted
 Illusions, O Mercy, cacophonous warmouthed doveling, Come,
 invade my body with the sex of God, choke up my nostrils with
 corruption's infinite caress,
 transfigure me to slimy worms of pure sensate transcendency I'm
 still alive,
 croak my voice with uglier than reality, a psychic tomato speaking
 Thy million mouths”⁵⁷⁹

La “Pietà distruttrice di mondi” riporta alla mente la spada distruttrice della sapienza trascendente di Manjusri il *bodhisattva* della compassione, qui però ritratto e reinventato in un immaginario gnostico di “conoscenza adamantina” nella forma di Yamantaka, la sua controparte iraconda, che può anche distruggere ed abbattere l’adepto che a lui si avvicini con disattenzione e superficialità. La dimensione terrificata del buddhismo Tibetano (ma anche Mahayana in generale) che abbiamo esplorato nella figure di Acala e Fudō Myo-o, viene raccolta dal poeta come una sorta di guida nell’inferno della civiltà contemporanea, uno scudo di protezione che, con la propria terrificata apparenza e implicazione di distruzione dell’Ego e dei “veleni” del Sé aiuta il viaggio prostrante e drammatico di un praticante sui generis della Via del *Dharma* nell’America del ventesimo secolo. Nelle immagini sacre (o *thangka*) rappresentanti le divinità irate del Buddhismo, dotate di molteplici braccia, volti animaleschi e ruggenti, mani artigliate e armate, queste sono spesso sormontate dal *bodhisattva* seduto in meditazione, avvolto da un alone etereo di luce e dal volto quieto. Il tragitto verso la realizzazione passa anche attraverso una salita e una lotta terribile contro la dimensione del peccato e dell’odio, che necessita dell’aiuto di tali figure ancora più temibili dei demoni che devono combattere. Ad esempio, in testi della tradizione tantrica induista e tibetana il

⁵⁷⁹ Ivi, p. 357.

già citato Yamantaka viene incaricato da Manjusri di radunare tutte le creature peccaminose e condurle da lui in giudizio. Vajrapani diviene la manifestazione “irata” della vittoria di Siddharta sul malefico Mara che voleva distoglierlo dalla meditazione, distruggendo le legioni demoniache e Heruka viene rappresentato come danzante su un cadavere, il residuo egoico dell’adepto metaforicamente “ucciso” e divorato dalla divinità irata.⁵⁸⁰ Le fiamme che avvolgono i volti di queste divinità bruciano la discriminazione e il pensiero dualistico.⁵⁸¹ Questa dialettica apparentemente contraddittoria tra ira e salvezza è particolarmente evidente in “*Stotras to Kali Destroyer of Illusions*” (1962):

“O Statue of Liberty Spouse of Europa Destroyer of Past Present
Future
They who recite this Anthem issuing from empty skulls the stars &
stripes
certainly makes a noise on the radio beauteous with the twilight
should one skinny Peruvian only spell your name right O thou who
hast formidable eyebrows of spiritual money & beareth United
Nations in your hair
such Peruvian becomes higher Jaweh charming countless moviestars
with disappearing eyes
O republic female mouth from which two politics trickle they who
recite
the name thy 28th star OMAHA subjugate hungry ghost-hoards
ascreech under Gold Reserve
O fortress America Guardian Blueprint who in thy nether right hand

⁵⁸⁰ R. Linrothe, *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*, Shambhala, Boston, 1999,

⁵⁸¹ R. Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, Shambhala, Boston, 1999, p. 17, “The billowing mass of flames that surrounds wrathful deities is described as a 'blaze of awareness fire'. The wisdom-energy of wrathful forms blazes like the sun's inexhaustible fire. The sun, as a symbol of pure wisdom, is consumed with fire, yet is not itself consumed. Its eternal fire is inexhaustible. Like the sun, wrathful forms abide in the ultimate emptiness as the immovable sphere of dharmadhatu (Skt. Chos dbyings), the expanse of absolute reality of the enlightened Buddha mind. The wrath of these deities is not ordinary anger, but wisdom-anger manifesting in its most indestructible or vajra nature, with the capacity of terrifying all evil spirits such as maras and rudras. The twisting and blazing fiery aureole of wrathful forms is also described as kalagni, meaning 'the fire of time'; kalagni is literally the 'fire at the end of time', the ultimate conflagration of the universe at the end of this aeon. Each kalpa, or cosmic cycle of the universe, is believed to end in a penultimate destruction by flood, wind, or fire. Kalagni is also identified astrologically as the 'tenth' planet. Its yellow disc is the uppermost of the four planetary discs on which the deity Kalachakra stands, the three other discs being a black Rahu disc (eclipse planet), a red sun disc, and a white moon disc. In the inner yoga practices of the Kalachakra Tantra, kalagni is identified with the central channel below the navel centre, and Rahu with the central channel above. The internal fire below the navel centre, awakened in the yoga of 'inner heat', is known as chandali (Tib. gtum mo), meaning the 'fierce woman'. Like water, flames are also depicted in a realistic manner in Tibetan art, the twisting tongues of fire rising to a point and reddening at their tips as they cool. Aureole flames can be drawn with much grace and expression of movement, the flames curling to one side and leaping out at the other. This transverse movement of the flames usually enhances the dynamic body posture of the wrathful deity at its centre. The flames may also emanate from the deity's heart, with the tongues of fire reaching out towards the ten directions. Inverted horseshoe-shaped auras of flames can also encircle wrathful forms, but are more common with semi-wrathful or tutelary deities (Tib. yi dam), such as Hevajra, Kalachakra, or Chakrasamvara.”

hangs a bathroom
in thy nether left the corpse of Edgar Poe in front right hand
hanging the skull
of Roosevelt with gray eyeballs & left hand George Washington his
tongue hanging out like a fish
Your huge goddess eye looming over his severed head your
bottomless throat open
with great machinery roars inside teeth made of white radios &
mountainous red tongue
licking vast bubbles of atomic gum left eye rolled to gray heavens
above Dewline
right eye staring into magic engine wheels hissing with railroad
steam
arm after arm snaking into place in aether battleships dangling from
one hand to another
the black corpse Thelonious Monk the flayed skin of Gertrude Stein
held down
fluttering over the gaping Yoni, hands reaching out to honk all the
horns of Broadway [...]
breathing exercises & interpretive dancing one foot goddesslike on
the corpse of Uncle Sam
Top hand bearing the Telephone nobody's on the other end she's
talking to herself
because when the ear gets disconnected from the brain you still hear
noise
but who remembers what it means somebody else will pay the bill
as fast as it takes
for vultures to clean up a corpse at Tower of Silence That will be
five minutes and
extra charges if you go on talking the eleventh hand presenting an
electric chair
twelfth hand in the mudra of Foreign Aid and thirteenth palm
closed in sign of Disarmament
O Freedom with gaping mouth full of Cops whose throat is adorned
with skulls of Rosenbergs
whose breasts spurt Jazz into the robot faces of thy worshippers
grant that recitation [...] creatrix of Modernity whose waist is beauteous with a belt of
numberless Indian scalps
mixed with negro teeth Who on the breast of James Dean in the vast
bedroom of Forest Lawn
Cemetery enjoyest the great Passion of Jesus Christ or seated on the
bone-yard ground

strewn with the flesh of Lumumba haunted by the female shoes of
Khrushchev & Stevenson's long red tongue
enjoyest the worship of spies & endless devotions intoned by
mustached radio announcers
If by night thy devotee naked with long weird hair sit in the park &
recite this Hymn
while his full breasted girl fills his lap with provincial kisses and
meditates on Thee
Such such a one dwells in the land the supreme politician & knows
Thy mystery
O Wife of China should thy patriot recite thy anthem & China's cut-
up & mixed together
with that of Russia Thy elephant-headed infant mighty in all future
worlds
& meditate one year with knowledge of thy mystic copulation with
China this next age
Then such knower will delight in secret weapon official Intelligence
kodaked in his telegraphic brain
Home of the Brave thou gavest birth to the Steel Age before the
Hydrogen Age the
Cobalt Age earning power over entire planets all futurity Male-
female spouse of the solar system
Ah me why then shall I not prophesy glorious truths for Thee Ah me
folks worship many other
countries beside you they are brainwashed but I of my own
uncontrollable lust for you
lay my hands on your Independence enter your very Constitution [...]
Democracy O Formless One take me beyond Images & reproductions
spouse beyond disunion
absorbed in my own non-Duality which art Thou.
He O mother American Democracy who in the cremation ground of
nations with disheveled hair in sweat of intensity meditates on
thee
And makes over his pubic hair to thee in poetry or electrical
engineering he alone knows thy Cosmic You-Me.
O America whoever on Tuesday at midnite utters This My Country
'Tis of Thee in the basement men's room
of the Empire State Building becomes a Poet Lord of Earth and goes
mounted on Elephants
to conquer Maya the Cold War whoever recites this my country 'tis
of thee with the least halfhearted
conviction he becomes himself Big Business & Giant Unions flowing

with production and is after
death father of his country which is the Universe itself and will at
night in union with Thee
O mother with eyes of delightful movies enter at last into amorous
play united with all Presidents of US.⁵⁸²

In questo componimento epico e rapsodico, la figura terrificca e sublime di Kali viene assimilata all'interrezza della situazione internazionale del tempo di Ginsberg, una sorta di corpo cosmico-

⁵⁸² T. Pinchman (ed.), *Seeking Mahadevi. Constructing the Identities of the Hindu Great Goddess*, State University of New York, Albany, 2001 pp. 97-101 “A central practice of the Sri Vidyâ cult is the recitation of the Saundaryâ Lahart [SL], the “Ocean [alt., waves/flood] of Beauty,” a Sanskrit text attributed to the Kerala saint Sankaracarya (eighth century?) describing the Goddess’s physical charms as well as the esoteric powers that may be obtained by meditating on her. In Sâkta esoteric religious doctrine, especially as practiced by kings and warriors in Kerala, military might has become a metaphor for spiritual attainment. This spiritual attainment in turn derives from partaking of the Goddess’s mystico-erotic power. The goddess as supreme deity of the universe is conceived in this poem as a beautiful, erotic, supremely pure, mature female. The repeated emphasis on her erotic appeal is an integral part of her power and greatness. By meditating on the exquisite and erotically stimulating form of the Goddess, the most remarkable powers may ensue to the male devotee: If Thy gracious side glance falls on even a very decrepit old man who is ugly to look at, and whose erotic sensibilities are dead, he will be followed in all haste in their hundreds by love-lorn young women having their locks scattered, their rotund breasts exposed by the loosening of their brassieres, and their girdles suddenly broken in excitement, thus letting their wearing [sic] clothes slip down. (SL, Verse 13) The goddess’s physical beauty is a sign not only of her perfection, but also of her power over the mind (of men), the power to attract, to focus attention, and to provoke desire. In this central metaphor of the Sakta meditation tradition sakti itself is the conscious, physical force that manifests as knowledge, desire, and power. By pleasing the Goddess who possesses all these, the male worshipper himself will attain the same powers over others and will ultimately merge into her. In this highly gendered combination of “martial” and “priestly” values (to use Freeman’s terminology) in a fundamentally Sâkta ethos, meditation upon and incorporation of the female body’s erotic power becomes for the tantric Nâyar warrior the very source of his martial potency.¹² In the social realm, the Goddess was considered the representative of Nâyar and Ksatriya political concerns, a queen leading valiant warriors into glorious battle. The SL describes the Goddess’s beauty in typically florid Sanskrit poetry: Surrounded by curly hair resembling swarms of young bees, Thy face scoffs at the beauty of the lotus-flower; in which face, smiling gently, rendered handsome by the filament-like brilliance of the teeth and endowed with fragrance, the bees of the eyes of the Destroyer of Smara revel. (Verse 45) Oh mother! In the region of Thy breasts is a flawless necklace made of pearls got from the frontal globe of Gajasura (the elephant-demon). It rests there with its white brilliance variegated from within by the reflection of the ruddy tinge of Thy Bimba-like lips, as if it were the confluence of the (white) fame and the (red) valor of Thy Consort, the Destroyer of the Cities. (Verse 74).¹³ As the form of the Sri Cakra is related to the Bhagavati kalam, so is the SL comparable to the songs of praise accompanying ka-am drawing. These songs are known as Bhagavati Kalam Pâttu [BKP]. The BKP, sung in an old form of Malayalam, uses some of the same metaphors and similes as the SL, and like it, describes the Goddess’s body from “foot to head and head to foot” (a form common to invocations sung throughout the Indian subcontinent). The poetic diction, however, is far terser. In the following excerpt from the BKP sung by Koratty Narayana Kurup, we can see the traditional description of the Goddess’s beautiful limbs augmented by local motifs like the oracle’s jingling anklets, Dârîka’s head, and local place names.¹⁴ I salute you oh beautiful Kurumbayil Bhagavati I salute your heavy hair which has the color of deep darkness I salute the fiery eye which is like a bindi on your forehead I salute the shining doe-like eyes and the big nose I salute your honey-oozing lips and your red teeth and tongue I salute your two ear-drops which are two elephants . . . I salute the big tali [pendant] on your chest and the big flower garland I salute your divine breasts, which have beauty and shape equal to the big Meru Mountain . . . I salute with my hands your outer feet and toes I salute your divine dance which makes the whole world shiver I salute with my hand the anklets that shake when the oracle dances I salute having seen your body from head to foot Oh Bhagavati of Vayambrakkavu I salute you. Directly after this opening hymn of praise, another descriptive verse follows, using a very different set of images: The one who wears with pleasure wild elephants in her ears One in a state of high intoxication One who rides on the Vetala She who cut the chest of the tormentor Dârîka With thick red blood indeed One who gives the blood to Kâli as food She who cuts to pieces the enemies She who shoots booming arrows at the foe and catches with the sword Oh my mother of Sri Kurumbakavu who reigns with pleasure One who reigns with many good qualities I bow before you oh Terrible One. This verse, sung in Malayalam, introduces violent images of battle in language reminiscent of Tamil poetry. This song stays within the descriptive praise genre but introduces themes developed prominently in the DÂrikavadham texts. Tamil

storico che sia posto di fronte allo sguardo del praticante come un ostacolo da abbattere e rimuovere, ma anche da possedere e conquistare in una epica lotta meditativa e sessuale per trionfare su una temibile confusione drammatica di esistenze e drammi sociali, militari e politici che prenda la forma di una divinità arcaica e distruttrice, una madre delle esistenze che, però, invece che dare la sola la vita, divora anche la stessa. Allo stesso tempo viene però implorata e riconosciuta come “Democracy O Formless One”, in una macroantropologia di teologia politica in cui le lotte vittoriose e sconfitte dei rivoluzionari del tempo di Ginsberg trovano entrambe la loro giustificazione e rettificazione. Vi è però anche una dimensione molto più propositiva, quieta e pacifica nella poesia di ispirazione buddhista di Ginsberg. Nel componimento *Sad Dust Glories* (1972-1974) Ginsberg “ricrea” e trasforma più che imitare lo stile poetico dei Tang e dei maestri Chan della Cina medievale, trasfigurando però l’esperienza meditativa vissuta in alta montagna nella ricomprensione calma e illuminata del paesaggio urbano della California, il “luogo sacro” della Beat Generation, ancora intonso e libero dallo sfruttamento fisico, economico (e di converso mentale) dell’ideologia distruttiva americana. L’americanizzazione dello Zen e dell’esperienza del

scholars have often noted a tendency toward the horrific in certain forms of battle poetry, particularly in descriptions of the Goddess Kali and her ghoulish cohort. The overt concern with fertility, death, bloodshed, and agriculture in much of this poetry is reflected in metaphors of blood as seed, heads as fruits, and war as harvest. Direct confrontation with death and the creation of life from its remains are truths highlighted in these texts devoted to the fierce goddess. The goddess’s body is in fact the Earth itself, and her power is the life-force that brings forth food. She requires the sacrifice of blood to renew the earth. The images of war, bloodshed, and carnivory associated with the Goddess Korravai in ancient Tamil poetry are reiterated in the Sanskrit text *Bhadrakali Mahatmyam* [BM], which relates the *Dārikavadham* story (which appears to have been in oral circulation since the Sangam period¹⁷) in poetic detail. Claiming to be part of the *Markandeya Purana*, the texts retell the story of the *Devi-Māhatmya* in a purely Kerala idiom. Though some motifs remain the same, most of the plot is entirely different. At times the texts appear to mimic the *Devi-Mahatmya* or incorporate language very near that of the *SL* and *Lalita Sahasranam* in praising the Goddess. But the poem also employs imagery very different from such better-known Sanskrit texts. Consider the following account of *Bhadrakali*’s killing of the demon *Darika*, from chapter 8 of the *BM*: Then throwing that great sinner *Darika* on the earth, that daughter of *Siva* thrust her trident deep into his chest. That *Kali* collected the frothy blood gushing out of that mountain-like body in her skull bowl vessel, drank it and roared again and again. As an aboriginal girl of the forest bakes a tuber plucked out of the earth, that *Kalika* plucked out his heart, and baking it in the fire of her third eye, she ate it. Then that *Maheshi* took out the entrails (from his body) dripping blood and wore them on her chest, waist, neck, and arms. Cutting off his huge head with her sword, she took it in her hands. The terrible one got up and roared again and again. . . . After drinking all the blood gushing out of the body of *Darika*, the fire of her anger was not extinguished, and she ate up millions of his army. (Verses 39–47)¹⁹ The bloodshed is so great during *Kali*’s war with *Darika* that the battlefield is said to shine with “rivers of blood” (5: 60). The mystico-erotic power of the Goddess which inspired the *Nayar* hero in the *SL* has here become a force of pure destruction and terror. The reference to the “aboriginal” girl associates *Kali* with the autochthonous “tribal” mountain-dwellers, believed by high-caste lowlanders to have magical knowledge and powers deriving from their intimacy with the forest (itself a place of supernatural potency). Despite the preponderance of Dravidian poetic themes, however, the *BM* clearly reflects a Brahminical world-view. Chapter 5 interpolates a lengthy hymn of praise recited by the sages and gods in heaven to *Bhadrakali* as she is fighting the war with *Darika*. This hymn is heavily laden with Brahminical *Sakta* theology: Oh *Bhadrakali*, you are formless but have taken a form, you are independent yet dependent, you have no birth yet you took a birth, we salute you. Though egoistic, you are a realized soul, though you have no qualities, you take on qualities, though you are tiny you have taken a great form, . . . you are the form of the primordial sound *Om*. . . . Oh *Bhadrakali* worshipped in *yagas* (Vedic fire ceremonies), we salute you. (Chap. 5, Verses 13-15) The text goes on to praise *Bhadrakali* as “the Truth that is spoken of in the *Vedas*” (v. 37), the one “worshipped by all the Brahmins,” and protector of “gods, men, and sages” (v. 63). *Bhadrakali* is then equated with the *Devi* of the *Devi-Mahatmya*, who “long ago” killed *Nisumbha* and *Sumbha*, *Canda* and *Munda*, *Raktabija* and *Mahisasura* (Chap. 5, Verses 71–73).²⁰ Moved by their praises, the Goddess comforts them “with merciful looks” and takes up her arms to go to war on behalf of the gods and sages”

Satori passa anche attraverso una nuova esperienza di riabitazione delle proprie circostanze e del proprio ambiente. La Buddhità viene osservata dal poeta anche in un ago di pino caduto a fianco di una foglia secca. Dimenticandosi del sé, l'interiorità individuale filtra nel paesaggio e diviene parte integrante del processo che sta rappresentando e trasformando:

“All is Buddhahood
to who has cried even once
Glory be?”
So I said glory be
looking down at a pine
feather
risen beside a dead leaf
on brown duff
where a fly wavers an inch
above ground
midsummer.

Could you be here?
Really be here
and forget the void?
I am, it's peaceful, empty,
filled with green Ponderosa
swaying parallel crests
fan-like needle circles
glittering haloed
in sun that moves slowly
lights up my hammock
heats my face skin
and knees.

Wind makes sound
in tree tops
like express trains like city
machinery
Slow dances high up, huge
branches wave back & forth sensitive
needlehairs bob their heads
—it's too human, it's not human
It's treetops, whatever they think,
It's me, whatever I think,
It's the wind talking.

The moon followed by Jupiter thru pinetrees,
A mosquito comes round your head buzzing
you know he's going to bite you if he can—
First you look at your thoughts
then you look at the moon
then look at the reflection of the moon in your eyeball
splatter of light on surface retina
opening and closing the blotched circle
and the mosquito buzzes, disturbing your senses
and you remember your itching thumb as mind
wanders again. [...]

In due ulteriori componimenti “*Guru Om*” (1970) e “*Mind Breaths*” (1973) l'esperienza anche pratica e meditativa del Buddhismo di Ginsberg sale alla ribalta. In queste poesie estremamente più distese e “sublimate” nella loro dimensione estatica di liberazione graduale invece che improvvisa,

pacifica in opposizione a brutale. Nella prima una lunga meditazione sulla sillaba Om mostra la trasfigurazione corporale dovuta al *samadhi* quieto e concentrato sul “corpo universale” contenuto all’interno dell’individuo in meditazione, in tutte le sue forme. Ginsberg, in meditazione, si chiede “dov’è il corpo cosmico grande come una lenticchia, piccola scheggia blu nell’ombelico?” e conclude dicendo, credendo e immaginando che l’intero universo è contenuto nel petto del meditante, nelle “*nervose sale delle gambe*” il “*regno oscuro del bambino nel cranio.*” Il componente del praticante in *dhyana* (o *zazen*) è divenuto l’intero cosmo, l’universale esistenza vibrante di significato di *Dainichi*, del *Dharmakaya* vacuo e spontaneo che fa esso stesso da Guru, da maestro spirituale all’io poetante:

“Guru Om Guru Om enlarges in the vast space of the breast
The Guru has a man’s brown belly and cock long hair white beard
short hair orange hat no person
The bliss alone no business for my body but to make Guru Om dwell
near my heart
shall I telephone New York and tell my fellows where I am silent
shall I ring my own head & order my own voice to be silent but
How giant, silent and feather-soft is the cave of my body eyes closed
To enter the body is difficult, the belly’s full of bad smelling wind
the body’s digesting last weekend’s meat thinking of Cigarettes,
bright eyes of boys
What Acid eight hours equals eight hours’ Om continuous attention

the Guru is equal to the Om of the Seeker
Guru Guru Guru Guru Guru Guru Guru Sitaram Omkar Das Thakur
thin voice’d recommended “Give up desire for children”
Dehorahava Baba sat on the Ganges and described eat & drinking
pranayam
Nityananda floated thru his giant photo body
Babaji’s hand the hand of a dead man in my dead man’s fingers
Out the plane window brown gas rises to heaven’s blue sea
—how end the poetry movie in the mind?
how tell Kabir Blake & Ginsberg shut their ears?
Folded in silence invisible Guru waits to fill his body with Emptiness
I am leaving the world, I will close my eyes & rest my tongue and
hand.

October 5, 1970

To look in the City without hatred
the orange moon edge sunk into blue Cloud
a second night autos roar to and fro Downtown towers’ horizon
airplane moving between moon and white-lit bank towers
lightning haze above twinkling-bulbed man city flats
It is mind-City risen particularly solid.

What elder age grew such cities visioned from these far towers’
windows

Seraph armchaired in Babylonian Déjà Vu from Hilton Inn?

October 6, 1970

Dallas buildings’ heaped rock tangled steel electric lit under quarter
moon

Cars crash at dusk at Mockingbird Lane, Drugstore Supermarket
signs revolve with dumb beckoning persistence over North Central
Freeway

Leary leaped over the wall with a sword, Errol Flynn’s in the grave,

flags & bombs fly over Dallas' stock exchange
 oil flows thru the Hilton Faucets, gasoline fumes smother Neem
 trees in Ganeshpuri—
 Maya revolves on rubber wheels, *Samsara's* glass buildings light up
 with neon, Illusion's doors open on aluminum hinges—
 my mother should've done asanas & Kundalini not straightjackets &
 Electroshock in the birthdays of Roosevelt's FBI—
 Where in the body's the white thumbsize subtle corpus, in the neck
 they say
 where's the half-thumbjoint black causal body, down in the heart
 hidden?
 where's the lentil-sized Cosmic Corpse, a tiny blue speck in the
 navel?
 All beings at war in the Gross body, armor'd Cars & Napalm, rifles &
 grass huts burning, Mace on Wall Street, tear gas flooding the
 fallen stockmarket.
 Look in halls of the head, nervous leg halls, universe inside Chest
 dark baby kingdom in the skull.⁵⁸³

Nella poesia "*Mind Breaths*" "Respiri della mente" o "la Mente Respira" invece, il respiro meditativo di Ginsberg lo porta in tutto il mondo allo stesso momento, in una visione crescente e suprema di realizzazione interiore. Il respiro diventa incenso, vapore, vento e fiato dell'interezza del mondo. Ginsberg partecipa di tutte queste esperienze pneumatiche e psichiche, tutte contenute nel "calmo respiro, il respiro silenzioso." L'esperienza realizzativa dello *Zazen* viene trasfigurata in una gnosi cosmocentrica e mondiale. Tutti i respiri del mondo (il mondo concreto, diviso in stati e città, in popoli e lingue) si uniscono nell'unico respiro di Ginsberg, in una pacificazione ondeggiante ed equorea che non si esaurisce più una volta cominciata, una volta intrapresa ma si nutre di sé stessa e si allarga in cerchi concentrici, come quelli generati da un sasso gettato nell'acqua. Dal volo dei piccioni, alla brezza marina tutti i movimenti aerei e non rintracciabili del vento e del soffiare dello "Spirito" da Oriente a Occidente sono inclusi e osservati nello stesso momento esistenziale, nel momento del *satori* che nella sua unicità diviene eterno e viceversa. Il corpo è purificato dalla meditazione e perde ogni inquinamento fisico, divenendo solo vento e respiro, trasparente e limpido nella sua invisibilità:

"Thus crosslegged on round pillow sat in Teton Space—
 I breathed upon the aluminum microphone-stand a body's length
 away
 I breathed upon the teacher's throne, the wooden chair with yellow
 pillow
 I breathed further, past the sake cup half emptied by the breathing
 guru
 Breathed upon the green sprigged thick-leaved plant in a flowerpot
 Breathed upon the vast plateglass shining back th' assembled sitting
 Sangha in the meditation cafeteria
 my breath thru nostril floated out to the moth of evening beating
 into window'd illumination
 breathed outward over aspen twigs trembling September's top
 yellow leaves twilit at mountain foot
 breathed over the mountain, over snowpowdered crags ringed under
 slow-breathed cloud-mass white spumes
 windy across Tetons to Idaho, gray ranges under blue space swept

⁵⁸³ *Ivi*, pp. 724-726 Cfr. K. Dowman, (ed.) *The Flight of the Garuda*, Wisdom Publications, Boston, 2004, pp. 185-186.

with delicate snow flurries, breaths Westward
mountain grass trembling in tiny winds toward Wasatch
Breezes south late autumn in Salt Lake's wooden temple streets,
white salt dust lifted swirling by the thick leaden lake, dust carried
up over Kennecott's pit onto the massive Unit Rig,
out towards Reno's neon, dollar bills skittering downstreet along the
curb,
up into Sierras oak leaves blown down by fall cold chills
over peaktops snowy gales beginning,
a breath of prayer down on Kitkitdizze's horngreen leaves close to
ground,
over Gary's tile roof, over temple pillar, tents and manzanita arbors
in Sierra pine foothills—
a breath falls over Sacramento Valley, roar of wind down the sixlane
freeway across Bay Bridge
uproar of papers floating over Montgomery Street, pigeons flutter
down before sunset from Washington Park's white churchsteeple
—

Golden Gate waters whitecapped scudding out to Pacific spreads
over Hawaii a balmy wind thru Hotel palmtrees, a moist warmth
swept over the airbase, a dank breeze in Guam's rotten Customs
shed,
clear winds breathe on Fiji's palm & coral shores, by wooden hotels
in Suva town flags flutter, taxis whoosh by Friday night's black
promenaders under the rock & roll discotheque window upstairs
beating with English neon—
on a breeze into Sydney, and across hillside grass where mushrooms
lie low on Cow-Flops in Queensland, down Adelaide's alleys a
flutter of music from Brian Moore's Dobro carried in the wind—
up thru Darwin Land, out Gove Peninsula green ocean breeze, clack
of Yerkalla village song sticks by the trembling wave
Yea and a wind over mercurial waters of Japan North East, a hollow
wooden gong echoes in Kyoto's temple hall below the graveyard's
wavy grass

A foghorn blowing in the China Sea, torrential rains over Saigon,
bombers float over Cambodia, visioned tiny from stone
Avelokitesvera's many-faced towers Angkor Wat in windy night,
a puff of opium out of a mouth yellowed in Bangkok, a puff of
hashish flowing thick out of a bearded saddhu's nostrils & eyes in
Nimtallah Burning Ghat,
wood smoke flowing in wind across Hooghly Bridge, incense wafted
under the Bo Tree in Bodh Gaya, in Benares woodpiles burn at
Manikarnika returning incensed souls to Shiva,
wind dallies in the amorous leaves of Brindaban, still air on the vast
mosque floor above Old Delhi's alleyways,
wind blowing over Kausani town's stone wall, Himalayan peaktops
ranged hundreds of miles along snowy horizon, prayer flags
flutter over Almora's wood brown housetops,
trade winds carry dhows thru Indian Ocean to Mombasa or down to
Dar 'Salaam's riverside sail port, palms sway & sailors wrapped in
cotton sleep on log decks—
Soft breezes up thru Red Sea to Eliat's dry hotels, paper leaflets
scatter by the Wailing Wall, drifting into the Sepulchre
Mediterranean zephyrs leaving Tel Aviv, over Crete, Lassithi Plains'
windmills still turn the centuries near Zeus' birth cave

Piraeus wave-lashed, Venice lagoon's waters blown up over the floor
 of San Marco, Piazza flooded and mud on the marble porch,
 gondolas bobbing up & down choppy waters at the Zattere,
 chill September fluttering thru Milan's Arcade, cold bones &
 overcoats flapping in St. Peter's Square,
 down Appian Way silence by gravesites, stelae stolid on a lonely
 grass path, the breath of an old man laboring up road—
 Across Scylla & Charybdis, Sicilian tobacco smoke wafted across the
 boat deck,
 into Marseilles coalstacks black fumes float into clouds, steamer's
 white driftspume down wind all the way to Tangier,
 a breath of red-tinged Autumn in Provence, boats slow on the Seine,
 the lady wraps her cloak tight round her bodice on top of Eiffel
 Tower's iron head—
 across the Channel rough black-green waves, in London's Piccadilly
 beercans roll on concrete neath Eros' silver breast, the Sunday
 Times lifts and settles on wet fountain steps—
 over Iona Isle blue day and balmy Inner Hebrides breeze, fog drifts
 across Atlantic,
 Labrador white frozen blowing cold, down New York's canyons
 manila paper bags scurry toward Wall from Lower East side—
 a breath over my Father's head in his apartment on Park Avenue
 Paterson,
 a cold September breeze down from East Hill, Cherry Valley's
 maples tremble red,
 out thru Chicago Windy City the vast breath of Consciousness
 dissolves, smokestacks and autos drift expensive fumes ribboned
 across railroad tracks,
 Westward, a single breath blows across the plains, Nebraska's fields
 harvested & stubble bending delicate in evening airs
 up Rockies, from Denver's Cherry Creekbed another zephyr risen,
 across Pike's Peak an icy blast at sunset, Wind River peaktops
 flowing toward the Tetons,
 a breath returns vast gliding grass flats cow-dotted into Jackson
 Hole, into a corner of the plains,
 up the asphalt road and mud parking lot, a breeze of restless
 September, up wood stairways in the wind
 into the cafeteria at Teton Village under the red tram lift
 a calm breath, a silent breath, a slow breath breathes outward from
 the nostrils.⁵⁸⁴

Va detto però che troviamo anche una dimensione estremamente più libertaria ed anarchica nella
 visione religiosa buddhista di Ginsberg, come dimostrato nel rapsodico componimento *Ego
 Confession* (1974-1977) in cui l'artista si rappresenta come un maestro del *Dharma*, un adepto
 tantrico di un buddhismo rivoluzionario che, proprio per la sua immediatezza e forza spirituale, può
 scardinare le prigioni mentali in cui la generazione di Ginsberg si sentiva intrappolata. Un
 buddhismo di cui Ginsberg “predicò la via del *Dharma* in America senza menzionare il *Dharma*” In
 un crescendo sinfonico e autobiografico la poesia raduna in sé le più diverse espressioni vitali e le
 più varie esperienze del poeta, da quelle sessuali alle politiche, dimostrando la sacralità immanente
 della vacuità ricompresa sia a livello fisico che poetico. “il suo ego straordinario, al servizio del
Dharma e completamente vacuo, senza paura dello spettro del proprio sé” uno spettro che viene

⁵⁸⁴ Cfr. *The Jewel Maker*, tr di C. Wilkinson, Cristopher Wilkinson, Portland, 2017, pp. 122-124.

sconfitto dalla poesia e dalla partecipazione sfrenata e commossa di tutte le bruttezze e meraviglie del mondo contemporaneo. In questo sicuramente Ginsberg e Kerouac non seguivano il messaggio di distacco dal mondo e di meditazione lontana del Buddhismo più sacerdotale. Rimane comunque il fatto paradossale che una religione che abbiamo descritto come estremamente speculativa e di tendenze quietiste abbia avuto un ruolo così sovversivo – per i Beat pari alle rivoluzioni comuniste nei paesi del terzo mondo – all’interno di una generazione che sarebbe poi andata avanti culminando nell’Estate dell’Amore e nel Sessantotto. In un certo senso, grazie all’opera di questi artisti, i maestri Chan e Zen accompagnarono la gioventù americana nella sua rivoluzione culturale al pari di William Blake, Arthur Rimbaud e Jimi Hendrix:

“I want to be known as the most brilliant man in America
Introduced to Gyalwa Karmapa heir of the Whispered Transmission
Crazy Wisdom Practice Lineage
as the secret young wise man who visited him and winked
anonymously decade ago in Gangtok
Prepared the way for Dharma in America without mentioning
Dharma—scribbled laughter
Who saw Blake and abandoned God
To whom the Messianic Fink sent messages darkest hour sleeping on
steel sheets “somewhere in the Federal Prison system”
Weathermen got no Moscow Gold who went backstage to Cecil
Taylor serious chat chord structure & Time in a nightclub
who fucked a rose-lipped rock star in a tiny bedroom slum watched
by a statue of Vajrasattva—
and overthrew the CIA with a silent thought—
Old Bohemians many years hence in Viennese beergardens’ll recall
his many young lovers with astonishing faces and iron breasts
gnostic apparatus and magical observation of rainbow-lit spiderwebs
extraordinary cooking, lung stew & Spaghetti a la Vongole and
recipe for salad dressing 3 parts oil one part vinegar much garlic
and honey a spoonful his extraordinary ego, at service of Dharma
and completely empty
unafraid of its own self’s spectre
parroting gossip of gurus and geniuses famous for their reticence—
Who sang a blues made rock stars weep and moved an old black
guitarist to laughter in Memphis—
I want to be the spectacle of Poesy triumphant over trickery of the
world
Omniscient breathing its own breath thru War tear gas spy
hallucination
whose common sense astonished gaga Gurus and rich Artistes—
who called the Justice department & threaten’d to Blow the Whistle
Stopt Wars, turned back petrochemical Industries’ Captains to grieve
& groan in bed Chopped wood, built forest houses & established
farms
distributed monies to poor poets & nourished imaginative genius of
the land
Sat silent in jazz roar writing poetry with an ink pen—
wasn’t afraid of God or Death after his 48th year—
let his brains turn to water under Laughing Gas his gold molar
pulled by futuristic dentists
Seaman knew ocean’s surface a year
carpenter late learned bevel and mattock
son, conversed with elder Pound & treated his father gently
—All empty all for show, all for the sake of Poesy
to set surpassing example of sanity as measure for late generations
Exemplify Muse Power to the young avert future suicide
accepting his own lie & the gaps between lies with equal good
humor

Solitary in worlds full of insects & singing birds all solitary
—who had no subject but himself in many disguises
some outside his own body including empty air-filled space forests &
cities—
Even climbed mountains to create his mountain, with ice ax &
crampons & ropes, over Glaciers.”⁵⁸⁵

Pur avendo abbandonato il tentativo psichedelico di raggiungere la realizzazione meditativa anche attraverso l'utilizzo di droghe psicotrope, Ginsberg rimase fedele alla sua visione buddhista *sui generis*, impiegandola anche nel suo impegno politico e sociale che lo accompagnò per tutta la sua vita e nei momenti più oscuri della storia americana e occidentale del Novecento. In *Plutonian Ode* (1978) l'esplosione delle bombe atomiche e ad idrogeno viene ricostruita e ricollocata in un contesto religioso e ctonio, e viene chiesto ai “poeti e oratori del futuro” di distruggere questa possibile devastazione tecnica ed umana in tutto il suo orrido dominio con “mondi di pensiero” e “compassione senza cuore” – di fronte alla potenza inarrestabile della bomba atomica, l'impermanenza e la vacuità assumono un carattere estremamente più orrido e pregnante, dato che possono essere portate in essere non dal pensiero ma dalla mano dell'uomo ossessionata dalla distruzione. Il compito dei poeti e dei praticanti del futuro è di “*raccogliere questa ruota di sillabe*” lasciata da Ginsberg e distruggere la “*Montagna di Plutonio*” con “*la mente ordinaria*”, la mente realizzativa e realizzata che non si rinchiude in una meditazione statica, ma al contrario, è capace di impegnarsi anche nell'esistenza comune, mondana e sociale: è allo stesso tempo una richiesta e una promessa di determinazione della mente nei confronti del pericoloso e drammatico futuro a cui l'umanità va incontro:

I

1 What new element before us unborn in nature? Is there a new
thing under the Sun?
At last inquisitive Whitman a modern epic, detonative, Scientific
theme
First penned unmindful by Doctor Seaborg with poisonous hand,
named for Death's planet through the sea beyond Uranus
whose chthonic ore fathers this magma-teared Lord of Hades, Sire of
avenging Furies, billionaire Hell-King worshipped once
5 with black sheep throats cut, priest's face averted from
underground mysteries in a single temple at Eleusis,
Spring-green Persephone nuptialed to his inevitable Shade, Demeter
mother of asphodel weeping dew,
her daughter stored in salty caverns under white snow, black hail,
gray winter rain or Polar ice, immemorable seasons before

⁵⁸⁵ A. Ginsberg, *Collected Poems 1947-1997*, cit., pp. 797-800

Fish flew in Heaven, before a Ram died by the starry bush, before
the Bull stamped sky and earth
or Twins inscribed their memories in cuneiform clay or Crab'd flood
10 washed memory from the skull, or Lion sniffed the lilac breeze
in Eden—

Before the Great Year began turning its twelve signs, ere
constellations wheeled for twenty-four thousand sunny years
slowly round their axis in Sagittarius, one hundred sixty-seven
thousand times returning to this night

Radioactive Nemesis were you there at the beginning black Dumb
tongueless unsmelling blast of Disillusion?

I manifest your Baptismal Word after four billion years

15 I guess your birthday in Earthling Night, I salute your dreadful
presence lasting majestic as the Gods,

Sabaot, Jehova, Astapheus, Adonaeus, Elohim, Iao, Ialdabaoth, Aeon
from Aeon born ignorant in an Abyss of Light,

Sophia's reflections glittering thoughtful galaxies, whirlpools of star-
spume silver-thin as hairs of Einstein!

Father Whitman I celebrate a matter that renders Self oblivion!

Grand Subject that annihilates inky hands & pages' prayers, old
orators' inspired Immortalities,

20 I begin your chant, openmouthed exhaling into spacious sky
over silent mills at Hanford, Savannah River, Rocky Flats, Pantex,
Burlington, Albuquerque

I yell thru Washington, South Carolina, Colorado, Texas, Iowa, New
Mexico,

where nuclear reactors create a new Thing under the Sun, where
Rockwell war-plants fabricate this death stuff trigger in nitrogen
baths,

Hanger-Silas Mason assembles the terrified weapon secret by ten
thousands, & where Manzano Mountain boasts to store
its dreadful decay through two hundred forty millennia while our
Galaxy spirals around its nebulous core.

25 I enter your secret places with my mind, I speak with your
presence, I roar your Lion Roar with mortal mouth.

One microgram inspired to one lung, ten pounds of heavy metal
dust adrift slow motion over gray Alps
the breadth of the planet, how long before your radiance speeds
blight and death to sentient beings?

Enter my body or not I carol my spirit inside you, Unapproachable
Weight,

O heavy heavy Element awakened I vocalize your consciousness to

six worlds

30 I chant your absolute Vanity. Yeah monster of Anger birthed in
fear O most

Ignorant matter ever created unnatural to Earth! Delusion of metal
empires!

Destroyer of lying Scientists! Devourer of covetous Generals,
Incinerator of Armies & Melter of Wars!

Judgment of judgments, Divine Wind over vengeful nations,
Molester of Presidents, Death-Scandal of Capital politics! Ah
civilizations stupidly industrious!

Canker-Hex on multitudes learned or illiterate! Manufactured
Spectre of human reason! O solidified imago of practitioners in
Black Arts

35 I dare your Reality, I challenge your very being! I publish your
cause and effect!

I turn the Wheel of Mind on your three hundred tons! Your name
enters mankind's ear! I embody your ultimate powers!

My oratory advances on your vaunted Mystery! This breath dispels
your braggart fears! I sing your form at last

behind your concrete & iron walls inside your fortress of rubber &
translucent silicon shields in filtered cabinets and baths of lathe
oil,

My voice resounds through robot glove boxes & ingot cans and
echoes in electric vaults inert of atmosphere,

40 I enter with spirit out loud into your fuel rod drums
underground on soundless thrones and beds of lead

O density! This weightless anthem trumpets transcendent through
hidden chambers and breaks through iron doors into the Infernal
Room!

Over your dreadful vibration this measured harmony floats audible,
these jubilant tones are honey and milk and wine-sweet water

Poured on the stone block floor, these syllables are barely groats I
scatter on the Reactor's core,

I call your name with hollow vowels, I psalm your Fate close by, my
breath near deathless ever at your side

45 to Spell your destiny, I set this verse prophetic on your
mausoleum walls to seal you up Eternally with Diamond Truth! O
doomed Plutonium.

II

The Bard surveys Plutonian history from midnight lit with Mercury
Vapor streetlamps till in dawn's early light

he contemplates a tranquil politic spaced out between Nations'

thought-forms proliferating bureaucratic
& horrific arm'd, Satanic industries projected sudden with Five
Hundred Billion Dollar Strength
around the world same time this text is set in Boulder, Colorado
before front range of Rocky Mountains
50 twelve miles north of Rocky Flats Nuclear Facility in United
States on North America, Western Hemisphere
of planet Earth six months and fourteen days around our Solar
System in a Spiral Galaxy
the local year after Dominion of the last God nineteen hundred
seventy eight
Completed as yellow hazed dawn clouds brighten East, Denver city
white below
Blue sky transparent rising empty deep & spacious to a morning star
high over the balcony
55 above some autos sat with wheels to curb downhill from
Flatiron's jagged pine ridge,
sunlit mountain meadows sloped to rust-red sandstone cliffs above
brick townhouse roofs
as sparrows waked whistling through Marine Street's summer green
leafed trees.

III

This ode to you O Poets and Orators to come, you father Whitman
as I join your side, you Congress and American people,
you present meditators, spiritual friends & teachers, you O Master of
the Diamond Arts,
60 Take this wheel of syllables in hand, these vowels and
consonants to breath's end
take this inhalation of black poison to your heart, breathe out this
blessing from your breast on our creation
forests cities oceans deserts rocky flats and mountains in the Ten
Directions pacify with this exhalation,
enrich this Plutonian Ode to explode its empty thunder through
earthen thought-worlds
Magnetize this howl with heartless compassion, destroy this
mountain of Plutonium with ordinary mind and body speech,
65 thus empower this Mind-guard spirit gone out, gone out, gone
beyond, gone beyond me, Wake space, so Ah!

È sicuramente significativo notare come lo stesso autore, D. T. Suzuki, che in Giappone lodava gli sforzi dell'esercito imperiale nella seconda guerra mondiale⁵⁸⁶ abbia avuto un'influenza così profonda su dei poeti pacifisti, anti-militaristi e rivoluzionari.⁵⁸⁷ In questo possiamo vedere la profonda e sconcertante auto-contraddittorietà dello Zen come religione e filosofia: pacifismo e spirito marziale, perdita del sé e senso di responsabilità, universalismo e nazionalismo sono rintracciabili in modi e tempi diversi all'interno delle stesse correnti e scuole. Pure Jack Kerouac, notissimo anche in Europa per le sue opere *"Sulla Strada"* e *"I Vagabondi del Dharma"* ebbe una lunga e complessa relazione con il buddhismo, mediata anche dalla sua tormentata visione della religione cristiana e della sua sregolata ricerca di beatitudine attraverso l'uso smodato di droghe psichedeliche e la sua angosciosa lotta per la liberazione attraverso il movimento, fisico e spirituale, attraverso il paesaggio americano. Nelle sue opere poetiche seminali e innovative *The Scripture of Golden Eternity* e *Mexico City Blues*, temi buddhisti sono presenti in maniera preponderante e rivelano anche una profonda conoscenza di testi e tradizioni differenti, dal Mahayana indiano fino al Chan cinese. La seconda opera in particolare è una raccolta di prosa poetica (o poesia in prosa) suddivisa in 242 "cori" l'io poetico di Kerouac attraversa una variegatissima serie di intuizioni e visioni religiose, che collegano con vertiginose esplosioni verbali e metaforiche l'esperienza beatnik e la meditazione religiosa, la dolcezza mistica di Cristo e di Buddha, in una ricerca temibile del *Mysterium tremendum et fascinans* della liberazione – tragicamente però questa ricerca condusse Kerouac ad una disperazione esistenziale crescente, che lo portò ad una morte prematura. Pure, anche nella loro impetuosità ed ermetismo, queste poesie raccolgono una voce occidentale alla ricerca dell'autorealizzazione pura nella vacuità, che condivise con gli antichi maestri di cui abbiamo fino ad ora discusso. L'avvicinamento al buddhismo di Kerouac viene mediato dalla sua tendenza mistica cristiana e dal suo desiderio disperato di entrare in un contatto reale ed emotivo con la dimensione dell'assoluto, oltre che dalla esperienza del paesaggio americano, del vagabondaggio beat che lo accompagnò a lungo nella sua vita. Mi sembra significativo riportare e commentare alcuni testi dalle raccolte, poiché dimostrano non solo una conoscenza approfondita – per quanto variegata e sparsa – delle tradizioni filosofiche buddhiste, ma sono un'interessante narrazione autobiografica di come si possa ottenere il *satori* anche al di fuori della meditazione seduta e in un mondo materialista sempre più marcato che nega e tenta di sopprimere ogni forma di

⁵⁸⁶ Cfr. Nota 411

⁵⁸⁷ J. S. Wirth, *Mountains, Rivers and The Great Earth*, State University of New York, Albany, 2017, p. 27 "Snyder has often spoken of such "all-embracing" language and its capacity to awaken. Reminiscing about his early relationship to Daisetz Suzuki, Snyder recalled that "for us, in our energy of the fifties, early Buddhism, Laozi, Gandhi, Thoreau, Kropotkin, and Zen were all one teaching. We stood for original human nature and spontaneous creative spirit." This "one teaching" and its auditors were not separate, even at the beginning, from the places they inhabited. "We were people of the Far West, loving our continent for its great wild beauty, feeling no ties to Europe. Our politics and aesthetics were one. Dr. Suzuki's exposition of Zen gave us an idea of a religion and an all-embracing view of nature to augment that of scientific Ecology, which had already begun to instruct us." Zen practice, science, art, and mindful inhabitation were inseparable."

trascendenza che, per Kerouac come per i suoi compagni di strada, è intrinsecamente sovversiva e rivoluzionaria:

“183rd Chorus

“Only awake to Universal Mind And realize that there is nothing Whatever to be attained. This Is the real Buddha.”

Thus spake Hsi Yun to P’ei Hsiu

Names so much like each other You know it cant be wrong You know that sweet

Hsi Yun Had eyes to see the Karma Wobbling in the balloon – shiney – millions

of dollars damage from rains and floods – vast fading centers of a Kansas

central standard time buss-i-ness

my fron

Only awake to Universal Mind, accept everything, see everything,

it is empty,

Accept as thus – the Truth.”⁵⁸⁸

In questo componimento la realizzazione della “*Universal Mind*” si sovrappone alla desolata visione di un paesaggio del Kansas che prelude all’entrata nella Mente Universale, la natura-di-Buddha o la coscienza cosmica *ālāyavijñāna*, la mente che contiene tutti i semi dell’essere aldilà della percezione sensoriale o concettuale ma afferrabile dalla perfetta intuizione del risveglio “*accettare tutto, vedere tutto, esso è vuoto, Accettare così com’è – la Verità*”:

184th Chorus

“Men are afraid to forget their own minds, Fearing to fall thru the void With nothing to which they can cling.

They do not know that the void

is not really void but the real realm of the Dharma”– Wow, I thought

reading that, when I start falling in that inhuman pit of dizzy death

I’ll know (if

smart enough t’remember) that all the black tunnels of hate or love I’m

falling through, are

⁵⁸⁸ J. T. Jones, *A Map of Mexico City Blues. Kerouac as Poet*, Southern Illinois University, Carbondale, 1992, P. 127 “In the “176th Chorus” the singer summarizes his position on arbitrary conceptions: “The reasons why there are so many things / Is because the mind breaks it up.” Only a buddha can draw attention to the emptiness of forms and teach “what it means / For there to be too many things / In a world of no-thing.” Kerouac formulates an equation from his awareness: “One no-thing / Equals / All things.” This state of awareness is called “Universal Mind,” and those who attain it accept everything, see everything, it is empty, Accept as thus the Truth. (“183rd Chorus”)The awareness of Universal Mind yields a release from fear, especially fear of death. To conclude his exploration of this theme, the singer quotes from the sutras: “the void is not really void but the real realm of the Dharma”. (“184th Chorus”) “Dharma” for Kerouac means the self-regulating power of the universe (Gifford and Lee 14), so the awareness of emptiness renders a kind of equilibrium within and without, and the seeker who attains it gains a sense of resignation about the strife between good and evil in the world. This resignationnot quietism or passivityis the goal of the Buddhist search, and one of the primary purposes of Mexico City Blues is to help the readers to acquire it.”

really radiant right eternities for me” [...]

“*the void is not really void but the real realm of the Dharma*” il *Dharmadhatu*, il regno di tutte le essenze vacue e interpenetranti viene descritto qui da Kerouac come il locus dell’illuminazione stessa e della realtà incondizionata, in cui i “*tunnel neri di odio e amore*” sono eternità radianti di perfezione e comprensione, se solo si riesca ad abbandonare la mente artigliata della discriminazione:⁵⁸⁹

187th Chorus

“Do not Seek,
and Eliminate nothing, concluded the Chinese Master of 840 B.C.
“Observe the Void which lies before your eyes How can you set about
eliminating it?”

Buddhism is a big bomb on the head and it hurts After which comes I know the
milky fliss, fluff, soft AW eternities, skyrockets,
snowflakes, hope revealed, snow
Gerard, Pa, lamb, Sax,
Heaven, you, me.” [...]

Con la consueta lingua colloquiale e diretta dei poeti Beat Kerouac scrive “*il Buddismo è una gran bomba sulla testa e fa male*”, poiché rivela sia la necessità di eliminare le dualità e risiedere nella vacuità e allo stesso tempo l’impossibile concettualizzazione di tale absolutezza immanente. Il vuoto che giace all’interno e attorno alla vita stessa è l’ineliminabile sostrato di ogni ente ed evento; pure è irraggiungibile senza prima realizzare che ci si trova già al suo interno.⁵⁹⁰

191st Chorus

“My startingplace and my goal are right here in this simple space hole
Sings Shinran:–

“All that have obstructions Are not impeded
By the Clouds of Light.”

It is like the Iddhi Magic Mentioned in Surangama Sutra, Where say, The
Bhikshu Who delights in Transcendental Solitude and Brilliant Silence
And Rhinoceros Sorrow Shall be saved, & transported Magically in the air
To his Blessed Pure Land Diamond Irradiation From the Crown of
Buddha.

Wild – I wait by candlelight for confirmation
(And I see waving whitenesses)”

⁵⁸⁹ *Ivi*, p. 178.

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 124.

Data l'educazione cattolica di Kerouac e la sua profonda fascinazione ed ammirazione per la mistica del cristianesimo, Shinran risuona particolarmente nella "teoria poetica del *satori*" che l'artista porta avanti in quest'opera. Nella "*transcendental solitude and Brilliant Silence*" della meditazione, o del vagabondaggio nel paesaggio selvaggio ed aperto, è possibile arrivare al contatto con la presenza beatifica di Amida, il Buddha della compassione, che si dona liberamente nel suo amore universale che salva ogni cosa e persona, conducendole "*nel luminoso mare della non-personalità*" e includendole in sé, nell' "*Estatico Nessuno senza-inizio*"⁵⁹¹

204th Chorus

"What's been buried in the grave?

Dust.

Perfect dust?

Perfect dust in time.

Time.

Time is dust.

Time's not dust Time's already happened immemorially
The pearl of the gods the agonizer of Wests
The ball in the bubble void

Time –

Dont worry bout time.

What's been buried inside me for sure?

The substance of my own father's empty light
Derived from time working on dirt

And clay bones.

Buddha's River."⁵⁹²

All'intuizione poetica ed umana di Kerouac non manca però la visione drammatica e tragica dell'Anatman, l'assenza totale del sé che può portare alla consapevolezza che le memorie, i rapporti umani e gli affetti rischiano di perdere, in un primo momento decostruttivo, ogni forza reale e consistenza ontologica. Il salto fondamentale da compiere in questa crisi interiore è quello di consegnarsi alla compassione universale e all'amore mistico per la totalità, cosa che Kerouac vedeva come suo compito precipuo di scrittore e come impeto condiviso dall'intera beat generation.

"Aztec Blues – Imitation of Pound A God called "Drink the Flood Water" –

HUETEOTL – Is a very old God.

What older God could you get GLED-ZAL-WAD-LE, The Sound of the
Feathered Serpent, cause of the flood.

He came from:

"Destroyed-Over-Flooded-Land-Exiled-Him-Water-Pour,"

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 179.

⁵⁹² *Ivi*, p. 129.

Which means: He is Water.

He is the Flood.

He is the Ocean that Floods Serpent as the Sign of Flood, Ah Sax –
Bird-feather is a sign of escape, flight, exile – The Feathered Serpent

Snakes that Fly

Nail Eternity

To bye

TONA TI UH:- “Of the Sunken Your Ear”⁵⁹³

Questo componimento è apparentemente molto distante dall'iconografia e dalla dottrina buddhista ma, come mostra John T. Jones nel suo “*Map of Mexico City Blues*”, perfino l'utilizzo di mitologie meso-americane era strumentale a Kerouac per esprimere la sua ricerca e profonda comprensione della sapienza buddhista: L'immagine del serpente alato o dell'aquila che porta il serpente tra gli artigli è una rielaborazione audace e mitopoietica del “tagliare attraverso le otto coscienze” eliminando il sé falsato e trasportandolo nell'eternità del vuoto, che sono coincidenti. Il finale “*Of the Sunken of your Ear*” (nel tuo orecchio l'affondato,) Kerouac esprime la sua teologia poetica del silenzio, in un poema epico di realizzazione in cui, alla fine, il suono della voce recitante e cantante trasporta l'ascoltatore nell'infinità del silenzio, come un *mantra* vero e proprio:

232nd Chorus

“Buddhists are the only people who dont lie, In the Sacred Diamond Sutra

Mention is made that God will die – “There are no Buddhas

and no Dharmas” – means –

⁵⁹³ *Ivi*, pp. 76-77 “The “207th Chorus” is ostensibly a series of quotations from Aztec flood myth. “HUETEOTLE” (for Hueheteotl), however, was actually a fire god carried over from the Toltec pantheon. This god demanded sacrificial rites like those described in the “13th,” “14th,” and “119th” choruses. While his name does literally mean “the old god,” he was not, as far as I can tell, associated with water. Kerouac is manipulating the mythologylike Pound to suit his own purposes. He renders the name of the Feathered Serpent, Quetzalcoatl, phonically “GLED-ZAL- WAD-LE” discusses its origin, and declares that he is the “Serpent as the Sign of Flood,” probably an allusion to the great Lowell flood of 1936, an episode in the town's history that brought about Leo Kerouac's failure in business and earned a central place in one of his son's novels (see also the “183rd Chorus”). The thought of it leads him to exclaim nostalgically, “Ah / Sax.” He is thinking of the conclusion of Dr. Sax, written in Mexico in 1952, but still unpublished at the time. In that novel about his childhood in Lowell, Kerouac had used the myth of the eagle killing the serpent, an image closely associated with Mexico's mythic origin and national identity. Here, however, he fixes on a myth that combines the bird and the snake: rescue from evil is one with evil itself. The conclusion of Dr. Sax, indeed, makes this identification a spiritual inevitability. The feathers of the plumed serpent embody Kerouac's reasons for being in Mexico City in 1955: “escape, / flight, exile.” The singer ends this important chorus with an enigmatic little verse: “Snakes that Fly / Nail Eternity / To bye/.” I take this to mean that the combination of evil and escape from evil in a single creature is equivalent to the connection between death (“bye”) and *nirvana*. Eternity is emptiness. The slash indicates, moreover, that what follows “bye” may be substituted for it. What follows is a fanciful translation of the name of an Aztec sun-god, Tonatiuh, an eagle who received slain warriors and women who died in childbirth into heaven. The singer gives the meaning of the word as “Of the Sunken Your Ear.” Mysterious, were it not for the previous reference to Pound. Emptiness is salvation in Mexico City Blues is achieved finally when the singer can both hear and sing silence. The ear here is “sunken” because the singer recognizes he is already dead, inundated by the flood, like Dr. Johnson “Under the sea.” It seems feasible that “TI UH” might be construed as “Your Ear,” but “TONA” cannot mean “sunken.” it can only mean “tone” or “sound,” the same sound as in the final chorus: the first sound that you could sing . . . with nothing on yr mind. By virtue of his experience in Mexico, Kerouac has learned to ascribe a new goal to his singer: to chant a poem in which meaning created by sound comes more and more to resemble music, but a poem in which, at last, pure sound carries us into the infinitude of silence.”

There is no Universal Salvation Self, The Tathagata of Thusness has
understood His own Luvaic Emanations
As being empty, himself and his womb Included – No Self God Heaven
Where we all meet and make it, But the Meltingplace of the Bone Entire
In One Light of Mahayana Gold, Asvaghosha’s singing in your ear,
And Jesus at your feet, washing them, And St. Francis whistling for the
birds – All conjoined though and melted And all be-forgotten, pas’t on,
Come into Change’s Lightless Domain And beyond all Conception,
Waiting in anticipatory halls Of Bar-Light, ranging, searchlights Of the
Eye, Maitreya and his love, The dazzling obscure parade of elemental
diamond phantoms And dominos of chance,
Skeletons painted on Negresses Standing by unimportant-to-you
Doorways, into Sleep-With-Me The alley way beh.”

In una visione sincretica e profondissima di luce, le diverse figure divine care a Kerouac e al movimento Beat proprio per il loro rivoluzionario senso di coappartenenza e compassione appaiono nel “*dominio senza luce del cambiamento, oltre ogni concezione*” La dialettica tra luce ed ombra, tra disperazione di perdita del sé e salvezza tramite l’abbraccio della e nella vacuità è costante in tutto questo straordinario componimento rapsodico, che riesce nell’opera titanica di trasfigurare le concezioni dottrinali del buddhismo in una forma innovativa di poesia modernista.⁵⁹⁴

233rd Chorus

“There is no selfhood that can begin the practice Of seeking to attain Anuttara
Samyak Sambodhi Highest Perfect Wisdom

Yet

“Faithfully and earnestly observe and study and explain this Scripture to
others”

is the gory reminder of bone.

Others. “Listen, Subhuti! Wherever This Scripture shall be observed
and studied and explained, that place
will become sacred ground

to which countless devas and angels will bring offerings. Such
places, however humble they may be, will be revered as though
they were famous temples & pagodas, to which countless pilgrims
will come to offer worship and incense.

And over them the devas & angels Will hover like a cloud & will
sprinkle offerings of celestial flowers upon them.”

The Pilgrims are happy.

The Pilgrim of the Holy Grail, the Snail, The Pilgrim of the Fine Pagoda, The
Pilgrim of the Five Tendencies to Hear and Support Prayer – No selfhood

⁵⁹⁴ *Ivi*, pp. 175-176.

that can begin the practice of seeking to attain.”

Anche le paradossali contraddizioni della logica del non-sense e dell'assurdo all'interno del Chan e dello Zen sono molto chiare a Kerouac, come mostra in questa poesia, affermando l'impossibilità di poter parlare della salvezza e della pratica se non vi sia presente alcun sé che possa iniziare a intraprenderla.⁵⁹⁵ Questi semplici versi rimandano sia al *Sutra* del Diamante⁵⁹⁶ che al *Visuddhimagga* di Buddhaghosa “La sofferenza sola esiste, nessuno che soffra; Esistono le imprese, ma nessuno che le compia; C'è il *Nirvana*, ma nessuno che lo cerchi; V'è il Sentiero, ma nessuno che lo percorra”⁵⁹⁷

234th Chorus

“Holy poetry.

“All things are empty of self-marks.”

“If it is space

that is perception of sight You ought to know, and if we were to

substitute One for the other, who'd win?”

Santiveda, St. Francis, A Kempis, Hara

A sinner may go to Heaven by serving God as a sinner.”

Possiamo vedere nell'ultimo componimento un desiderio drammatico di redenzione che Kerouac cercò per tutta la vita nella sua opera letteraria e poetica, assumendo il ruolo del peccatore, dell'uomo sregolato e libero nelle sue pulsioni e desideri spontanei, che cerca però l'abbraccio della compassione trascendente e pura “*empty of self-marks*”

L'autore occidentale della Beat Generation che però seguì più profondamente lo Zen sia da un punto di vista personale, poetico e sociale è senz'altro il tuttora vivente Gary Snyder, nato nel 1930. La sua attività artistica e teorica non fa di lui solo uno dei più importanti poeti in lingua inglese del Novecento, ma anche un pioniere dell'ecologia contemporanea e un importantissimo protagonista del dialogo inter-culturale tra Oriente e Occidente, ruolo che condivide sicuramente con pensatori e

⁵⁹⁵ *Ivi*, pp. 132-133.

⁵⁹⁶ D. Goddard (ed.), *A Buddhist Bible* Beacon Press, Boston, 1938, pp. 105-106, “Moreover, these sentient beings must have also discarded all arbitrary ideas relating to the conceptions of a personal self, other personalities, living beings and a Universal Self, because if they had not, their minds would inevitably grasp after such relative ideas. Further, these sentient beings must have already discarded all arbitrary ideas relating to the conception of the non-existence of a personal self, other personalities, living beings and a Universal Self. If they had not, their minds would still be grasping after such ideas. Therefore, every disciple who is seeking Anuttara-samyak-sambodhi should discard, not only conceptions of one's own selfhood, other selves, living beings and a Universal Selfhood, but should discard, also, all ideas about such conceptions and all ideas about the non-existence of such conceptions. While the Tathagata, in his teaching, constantly makes use of conceptions and ideas about them, disciples should keep in mind the unreality of all such conceptions and ideas. They should recall that the Tathagata, in making use of them in explaining the Dharma always uses them in the resemblance of a raft that is of use only to cross a river. As the raft is of no further use after the river is crossed, it should be discarded. So these arbitrary conceptions of things and about things should be wholly given up as one attains enlightenment. How much more should be given up conceptions of non-existent things (and everything is non-existent).”

⁵⁹⁷ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., p. 58.

teologi del calibro di Thomas Merton⁵⁹⁸ ed Henri de Lubac.⁵⁹⁹ Assieme a poeti come Michael McClure, i già citati Ginsberg e Kerouac e Kenneth Rexroth la sua visione ed operazione estetica furono strettamente collegate all'esplorazione di temi poetici e spirituali dell'estremo Oriente, della Cina e del Giappone,⁶⁰⁰ giungendo a trasfigurare l'esperienza della San Francisco Renaissance in una riscoperta e rivisitazione della pratica monastica e spirituale del taoismo, del *Vajrayana*, del Chan e dello Zen. Esperienze di ritiro e di abbandono della civiltà occidentale e di vita comune all'insegna dell'autenticità e della purezza interiore collegano la storia della Beat Generation a quella della ricerca della Via nelle religioni orientali. Non è certo un caso che la più profonda ispirazione ricevuta dagli artisti Beat sia da rintracciarsi nella poesia dell'epoca Tang, che con loro condivideva lo scetticismo e la diffidenza verso il potere costituito, il disincanto verso una società sempre più asfittica e macchinica e, sicuramente, il senso profondo del paesaggio e del sentimento sfuggente di possibili realizzazioni interne ad esso. L'impegno artistico e filosofico di Snyder è inoltre legato a doppio filo alla sua ricerca antropologica sia sulle tradizioni native americane che alla sua esperienza religiosa del buddhismo Zen, che praticò seriamente e per anni vivendo in Giappone – questa indagine lo portò ad una peculiare idea filosofica che potremmo definire anarco-buddhismo, legata al suo impegno ecologista – e di tutti gli artisti occidentali che abbiamo fino ad ora nominato è sicuramente il più vicino all'esperienza Zen – per studi e frequentazione – oltre che un profondo conoscitore dell'opera che è al centro di questa trattazione, quella del maestro Dōgen. È importante terminare con questo autore, poiché la sua opera e ricezione critica dimostrano la versatilità estrema della tradizione Zen e la sua grande attualità, non solo per lo sviluppo spirituale dell'individualità o la ricerca speculativa, ma anche per una nuova comprensione sociale e collettiva delle future possibilità ecologiche e comprensive del mondo in cui viviamo – o meglio – del mondo che siamo. Nonostante il buddhismo tradizionale si sia raramente occupato di tematiche comuni e pubbliche che oggi vengono riconosciute come importanti, la sua entrata nella modernità lo ha spinto, come altre religioni, a confrontarsi con problemi inerenti alla contemporaneità e, soprattutto, al sempre più complesso e drammatico rapporto tra singolo e collettività naturale, tra liberazione del sé ed impegno mondano. Una pensatrice come Joanna Macy ha chiaramente e con efficacia dimostrato il legame profondo che nell'epoca presente può congiungere buddhismo e pensiero ecologico in una sinergica collaborazione di pensiero ed azione morale, influente sull'interezza della presenza umana nel mondo. Oltre a lei, Gary Snyder è stato un precursore di questa tendenza sincretistica di ecologia, buddhismo e impegno politico e proprio per questo mi sembra essenziale trattarne all'interno del contesto della ricezione dello Zen in Occidente e per concludere un discorso incentrato proprio sulla peculiarità e molteplicità intrinseca dell'esperienza buddhista Zen. Le

⁵⁹⁸ J. Q. Raab, *Openness and Fidelity*, National Library of Canada, Toronto 2000.

⁵⁹⁹ H. de Lubac, *Aspetti del Buddhismo*, tr. it. di C. Danna, Jaca Book, Milano, 2017.

⁶⁰⁰ J. S. Wirth, *Mountains, River and The Great Earth*, cit., pp. 45-49.

raccolte poetiche che più esemplificano il rapporto tra Snyder, come poeta e pensatore occidentale, e Dōgen sono sicuramente *Turtle Island* e *Mountains and Rivers Without End*:

“Nel 1964, trentadue anni prima di finire definitivamente *Mountains and Rivers Without End*, ma dopo otto anni di impegno con esso, Snyder disse a Gene Fowler che ‘sempre di più sono consapevole di una stretta corrispondenza tra il paesaggio esterno e quello interno [...] Quando Snyder e la tradizione *Mahāyāna* parlano della mente, non parlano solo della mente che abitualmente immaginiamo dentro di noi (il nostro paesaggio interno). È anche la mente che è la ‘Grande Terra’ (il paesaggio esterno). ‘Un miliardo di mondi possono essere attraversati sedendo una sola volta’, ci dice Dōgen. Realizzare che la terra ha la stessa struttura profonda della propria mente è realizzare che la mente ha la stessa profonda struttura della Grande Terra. Tale realizzazione è completamente transitiva e non duale. Nel primo stadio della pratica Zen, montagne e acque sono solo cose tra le cose. Nel secondo stadio, sono svuotate del loro proprio essere in sé (*svabhāva*), cioè, sono visti sull’orizzonte della mancanza del loro essere discreto, indipendente e a sé stante. Nella realizzazione finale, le montagne sono realmente montagne e le acque sono realmente acque poiché si mostrano elementalmente nella loro interdipendenza dinamica in evoluzione. Montagne e acque sono elementi con cui le immagini delle montagne e delle acque vanno e vengono nella temporalità della loro fragile impermanenza. [...] La natura di Buddha o il mare di Buddha delle cose non è una remota realtà ontologica che nascosta dalle apparenze. Sono le cose nella loro talità (*tathatā*), la Via delle cose come sono a livello elementale. Come Dōgen articola nel *Sokushin Zeibutsu* [la mente quotidiana è Buddha] la mente o coscienza (*shin*, 心) di montagne, fiumi e terra non è consapevole di qualcosa al di là di montagne, fiumi, terra.”⁶⁰¹

Osservare e abitare il mondo e utilizzare le sue molteplicità naturali e i suoi enti come oggetti neutri, scientificamente ed ontologicamente eguali dal punto di vista di una tecnica disumanizzata è il sintomo di un’ipertrofia dell’ego, di una perversione del senso del sé. La vacuità, come abbiamo più volte ricordato, e la non-mente non sono mere assenze che preludono al nichilismo; sono intense ri-comprensioni della connessione perenne e in costante cambiamento di sé e mondo. Per questo Dōgen può affermare con forza la penetrazione reciproca di mente e natura-di-Buddha, di *sūtra* e montagne, di cibo e illuminazione:

“Sounds of streams and shapes of mountains.
The sounds never stop and the shapes never cease.
Was it Su who woke
or was it the mountains and streams?
Billions of beings see the morning star
and all become Buddhas!
If you, who are valley streams and looming
mountains,
can’t throw some light on the nature of ridges and rivers,
who can?”⁶⁰²

⁶⁰¹ J. S. Wirth, *Mountains, Rivers, and The Great Earth*, cit., pp. 8-9

⁶⁰² *Ivi*, p. 7.

Per Dōgen e per Snyder, l'interezza del mondo è un inesauribile ricettacolo di potenzialità semantiche, poetiche e realizzative: lo svuotarsi del vuoto nelle forme e il riempirsi di esse della vacuità è l'impermanenza di questo mondo e l'eterna ricerca della pratica e dell'illuminazione che nella loro reciprocità sono egualmente infinite, come la mente che contiene la Grande Terra, come la mente che è la Grande Terra.

Questo pensiero terrestre non è un facile romanticismo di maniera, un desiderio nebuloso di tornare alla purità della selvatichezza o di utilizzare la molteplicità dell'ambiente per renderlo più conciliante agli schemi categoriali dell'umanità civilizzata. Di fronte al potere onnicomprensivo della modernità nichilista e tecno-scientifica, anche una pratica millenaria come lo Zen è qualcosa di "premoderno, primitivo, arcaico, peculiare, mero esotismo e curiosità antropologica".⁶⁰³ Quello che Snyder tenta di fare è di reintrodurre una narrativa poetica e di auto-realizzazione mutuata dal buddhismo Zen all'interno di una scienza contemporanea come l'ecologia. Traendo problematiche filosofiche dai più potenti testi di Dōgen, Snyder tenta di mostrare come la ricerca speculativa e religiosa di un pensiero antico e, apparentemente anti-scientifico, come lo Zen posseda in realtà la potenzialità di avere un impatto profondissimo sulla esistenza quotidiana anche dei non praticanti e dei non fedeli, mostrando loro le infinite possibilità dell'autorealizzazione e della compassione di fronte all'impermanenza:

"Giunsi a vedere le implicazioni yogiche di 'montagne' e 'acque' come il gioco tra il rude spirito della forte auto-disciplina e lo spirito amorevole e generoso verso ogni essere vivente: una diade presentata nell'iconografia buddhista da Mañjuśrī armato della spada della sapienza, che incarna l'intuizione trascendente e la sua partner Tārā, l'incarnazione della compassione, che regge un loto od un vaso. Potrei immaginare questa diade come parallela nelle dinamiche del sorgere della montagne, della loro subduzione ed erosione, e il ciclo planetario delle acque."⁶⁰⁴

⁶⁰³ *Ivi*, p. 90.

⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 10.

La semplicissima metafora di Montagne ed Acque⁶⁰⁵ (e, per Snyder, Mañjuśrī e Tārā) come rappresentazione dell'interazione tra eterno e diveniente, tra la sapienza della pratica e la compassione del dono, utilizzata da Dōgen rivela la sua potenza archetipica e simbolica. Riletta da un poeta (e praticante costante dello Zen) come Snyder unisce la propria forza speculativa all'incidenza essenziale su problemi che Dōgen non avrebbe potuto concepire ma che, riforgiati all'interno del suo sistema mitopoietico, catapultano lo Zen all'interno di una sfida epistemologica estremamente legata al tempo presente e a problematiche squisitamente scientifiche:

“Le montagne non mancano mai dei propri meriti spirituali di cui sono certamente dotate. Per questo risiedono con calma e costantemente si muovono. In tutti i modi, dovete esaminare in ogni dettaglio i meriti spirituali del loro muoversi. Il muoversi della montagna sarà esattamente il muoversi di coloro che vagano ignoranti nella vita, così, anche se potete pensare che sia lo stesso che il camminare degli uomini, non dubitate il ‘muoversi’ delle montagne”⁶⁰⁶

La fusione di eternità e divenire del mondo naturale è esemplificata dal movimento della montagna e dal suo fluire, e dalla costanza in cui l'acqua subisce le proprie trasformazioni senza perdere la sua natura. È l'integrazione libera e pura di vuoto e forme, di solido e fluido nello scambio interdipendente delle creature nella loro incondizionata co-appartenenza. Dōgen vede in questo gioco senza fine – sia nel senso del tempo che della teleologia – il *sūtra* più grande e straordinario predicato incessantemente dalla natura-di-Buddha a beneficio di tutti gli esseri, che la riecheggiano continuamente in ogni azione e pensiero, ogni presenza e divenire, ogni nascita e morte:

“San (山), la montagna, sorge nella sua forma nel modo più formidabile, come fosse un'espressione implacabile e forzata dell'auto-insistenza della forma, eppure, scorre anch'essa, perché sui (水), l'acqua è pura elasticità, non avendo forma propria, pure è capace di prendere ogni forma. Sansui, l'insistenza della forma e la sua vacuità concomitante e, transitivamente, la vacuità nella sua dinamica mancanza di forma, è la natura sia nell'aspirazione caparbia, dura come un diamante, lucente come il sole di Fudō Myō-ō, l'inaffabile Re della Sapienza, sia nella onnipossente compassione scura come luna, vantaggiosamente duttile e dolcemente schiacciante di Kannon, il *bodhisattva* Avalokiteśvara che guarda verso il basso e ode le grida del mondo. In *Mountains and Rivers Without End*, nella prima parte di una sezione

⁶⁰⁵ DS, cit. pp. 142-143. “The ‘mountains and water’ of which I am speaking at the present moment are a manifestation of the words and ways of former Buddhas. Both terms, residing in their place within the Dharma, have completely fulfilled their function for these Buddhas. Because these words signify conditions that actively exist in the time periods before these Buddhas disappeared into the realm of spiritual Emptiness, they refer to something that exists here and now, and because they signify the Self before any sign of these Buddhas' existence has appeared, they transcend anything that manifests before our very eyes. The various spiritual merits of the mountains are so vast and far reaching that the merits from our practice of ‘riding the clouds’ will certainly be attained because of the mountains. The wondrous effects from our ‘going on with the wind to our back’, beyond doubt, will liberate us, thanks to the mountains. The monk Dōkai of Mount Daiyō, in instructing his assembly, said, “The verdant mountains are constantly moving on, and the Stone Maiden, in the dark of night, gives birth to Her Child.” The mountains are never lacking in the spiritual merits with which they are undoubtedly endowed. This is why they constantly reside at ease and are constantly moving on. By all means, you must examine in great detail the spiritual merits of their moving on. The moving on of a mountain will be just like the moving on of those who wander through life in ignorance, so, even though you may think that it seems the same as the human activity of walking, nevertheless, do not doubt ‘the moving on’ of mountain.”

⁶⁰⁶ *Ivi*, p. 143.

intitolata “The Flowing,” forse in sé un modo di pensare al modo in cui le montagne camminano e scrono come tempo, Snyder canta di ‘Blue-faced growling Fudō, / Lord of the Headwaters, making / Rocks of water, water out of rocks’ (MR, 68). Nella poesia finale del *sūtra* della terra di Snyder, mentre canta con la voce del dramma Nō di Zeami *Yamamba* (山姥, la vecchia della montagna), udiamo le parole:

Peaks like Buddhas at the heights

send waters streaming down

to the deep center of the turning world.

And the Mountain Spirit always wandering

hillsides fade like walls of cloud

pebbles smoothed off sloshing in the sea

old woman mountain hears

shifting sand

tell the wind

“nothingness is shapeliness”⁶⁰⁷

A differenza di un romanticismo di maniera, l’esistenza delle forme naturali e della Natura stessa non è posta in una dicotomia in opposizione al mondo umano e antropico: non vi è un luogo in cui possiamo ritirarci e non vi è una condizione perfetta precedente alla trasformazione delle forme e della vacuità e quindi, dimorandovi da sempre, non possiamo uscirne né entrarci. Anche dire la mente è il mondo ci pone all’interno di un dualismo soggetto-oggetto che è profondamente falsato, dobbiamo invece dire “la mente del mondo” o “la mente *col* mondo”⁶⁰⁸ che coesistono come *Sangai Yuishin*, i “tre mondi, sola mente.” Acque, montagne e ogni forma di vita senziente o meno partecipa con noi e di noi a questa mente universale e inconscia; l’unico modo per accedere a questa percezione in-formale, nel senso di assenza di forme definite e stabili, è quello non di tentare di afferrarla ma semplicemente di scoprirla come un fiume carsico o una sorgente sotterranea che di colpo ritorni alla luce. Non è una cultura alternativa, ma ciò che Snyder, osservando le sue molteplici apparizioni in diverse tradizioni culturali arcaiche e in pratiche di liberazione ed educazione del sé,⁶⁰⁹ chiama “la Grande Sottocultura”:⁶¹⁰

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. 12.

⁶⁰⁸ Cfr. Nota 250.

⁶⁰⁹ J. S. Wirth, *Mountains, Rivers and The Great Earth*, cit., p. 93 “For Snyder, transformative practice, Zen, pagan, tribal, Judeo- Christian- Islamic, or what have you, means “supporting any cultural and economic revolution that moves clearly toward a free, international, classless world” (EHH, 92).

⁶¹⁰ *Ivi*, pp. 99-100 “In one of the essays quoted above, where Snyder defines Zen as working towards ‘an ecologically and culturally enlightened state of affairs’, Zen is just one religion within a list including Gnostics, Teilhard de Chardin Catholics, Druids, Taoism, Witches, Yogins, Quakers, Sufis, Shamans, Bushmen and Alchemists. Snyder here is exhibiting religious perennialism, which McMahan identifies as another point of contact between Buddhist modernism and Transcendentalism. He writes, the ‘view of Buddhism as one of a number of ways to a metaphysical absolute that transcended any and all tradition-specific religions was an initial and crucial move in the entrance of Buddhism into the discourses of modernity.’ Buddhism became ‘swallowed up in what the Transcendentalists call the “Universal Religion”’. McMahan identifies Suzuki as the ‘most notable’ Buddhist modernist to employ themes of perennialism. Indeed, Suzuki describes Zen as representing ‘the spirit of all religions and philosophies.’ Snyder developed his own version of perennialism during the late 1960s and early 1970s, and it is exemplified in his 1967 essay ‘Why Tribe.’ This essay describes how many Westerners, ‘in response to the increasing insanity of the modern nations’, were prompted to ‘study other major civilizations—India and China—to see what they could

“Senza dubbio, ovunque Snyder esalta il potere di una ‘Grande Sottocultura’ e la sua opposizione alla ‘Civilizzazione dell’Establishment’ e allo ‘Stato’ che Snyder caratterizza come ‘avidità legalizzata’ La sottocultura degli anni 60, come tutte le sotto culture, ‘ha le sue radici in 40,000 anni fa’. Anche se la sperimentazione con droghe psicotrope può spezzare la presa egemonica delle nostre menti fabbricate, un uso continuato dopo la sua iniziale capacità di scioccarci nel risveglio diventa difficile da sostenere. (Snyder rimane felice di aver smesso in tempo). È un po’ come il prigioniero di Platone⁶¹¹ che di colpo si ritrova nel mazzo truccato della Caverna: la fabbricazione del reale è stata esposta. Si realizza che il cosiddetto mondo libero è abitato da spettri famelici o *preta*, che sono maledetti sia con un enorme appetito che da minuscoli colli che continuamente frustrano la loro avida consumazione, rendendolo ancora più avidi. Sentieri al di fuori della caverna e al di fuori del polveroso reame degli spettri sono sempre stati difficili da scoprire. Oggi ‘l’ideologia prevalente del capitalismo – che per natura siamo avidi e schiavi dei nostri innati interessi – associa le pratiche di trasformazione come fantasie idealistiche’, Pure l’obbiettivo della pratica è più che la sorgente chiarezza che la mente è stata ingannata dagli interessi egemonici prevalenti: ‘L’obbiettivo della Rivoluzione è Trasformazione’. Per Snyder ciò includeva la pratica dello Zazen che ci permette di rompere la stretta ideologica della modernità e cominciare a recuperare e a trasformare le tracce arcaiche della Grande Sottocultura. Ciò non significa abbandonare la cosiddetta prigione del pensiero Occidentale per un pensiero Asiatico risvegliato. Nessuna lingua, cultura, tempo o persona possiede il *Dharma*. La ‘verità’ nel Buddhismo e nell’Induismo non dipendono in alcun senso sulla cultura Indiana o Cinese; e che ‘India’ e ‘Cina’ – come società – sono gravose come ogni altra; forse anche di più. Diventa chiaro che ‘Induismo’ e ‘Buddhismo’ come istituzioni sociali sono a lungo state complici dello Stato nell’opprimere e legare le persone, invece che aiutare a liberarle. Come tutte le altre grandi religioni. Snyder difende sempre le pratiche di rivolta e liberazione in ogni religione e prassi, incluse quelle presenti nella tradizione Giudaico-Cristiana-Islamica, come parte della lunga e alternativa storia della Grande Sottocultura.”⁶¹²

Osservando questa rimessa in gioco della tradizione buddhista all’interno di pratiche politiche e di impegno sociale, la radice anarchica e libertaria del Chan e la sua connessione col taoismo nelle sue origini sciamaniche e magiche assume una luce completamente nuova, una profondità antropologica e speculativa vertiginosa.⁶¹³ Lo studio approfondito che Snyder condusse sulla storia della religiosità nativo-americana gli permise di compiere un’operazione religiosa e sincretica di “Americanizzazione dello Zen” in cui il paesaggio americano viene trasfigurato metafisicamente come un’espressione ancora pura e non inquinata del *Dharma* universale e l’interconnessione esistenziale celebrata dal buddhismo e dalle religioni arcaiche dei nativi diviene l’espressione di una sola e medesima istanza metafisica. Non bisogna però pensare che la riflessione di Snyder si basi solo su suggestioni religiosi ed evocative, per quanto possano essere affascinanti; la sua teoria

learn.’ ‘In the course of these studies’, he continues, ‘it became evident that the “truth” in Buddhism and Hinduism is not dependent in any sense on Indian or Chinese culture’. Rather than tying this religious ‘truth’ to any specific culture, Snyder describes it as one of the ‘outcroppings of the Great Subculture’ which runs through all societies. This Great Subculture runs ‘from Paleo-Siberian Shamanism and Magdalenian cave-painting; through megaliths and Mysteries, astronomers, ritualists, alchemists and Albigenians; gnostics and vagantes, right down to Golden Gate Park.’”

⁶¹¹ Cfr. T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, cit., pp. 279-280.

⁶¹² J. S. Wirth, *Mountains, Rivers and The Great Earth*, cit., p. 92.

⁶¹³ T. Hamsworth, *Gary Snyder’s Green Dharma*, Oxford University, Oxford, 2015, pp. 116-117.

ecologica si nutre anche di una profonda e accurata conoscenza dei testi originali del buddhismo Chan e Zen e di importanti studi dell'ecologia scientifica, che, tra gli anni 60 e 70, stava nascendo come disciplina indipendente. Nella lettura di testi pionieristici come *Environment, Power and Society* di H. T. Odum (1971), *Perspectives in Ecological Theory* di R. Margalef (1968), *The Quest for Gaia* di J. Lovelock (1975) e *Steps to an Ecology of Mind* di Gregory Bateson (1972).⁶¹⁴ Snyder scopre un raccordo importante tra le nuove teorie ecologiche e la scuola Huayan, specialmente nella metafora utilizzatissima della rete di Indra.⁶¹⁵ Il pensiero Huayan presenta il cosmo nella visione di un nesso in cui ogni cosa dipende e allo stesso tempo è dipendente da tutte le altre cose dell'universo, senza interferenze tra i fenomeni e il principio, tra i fenomeni fra di loro; la molteplicità dei fenomeni non è ostruita o oppressa dalla loro vacuità – i gioielli della rete di Indra esistono in una condizione di perenne auto-riflessione e interpenetrazione.⁶¹⁶ Il loro splendore è totalmente infinito e meraviglioso e la talità dell'Universo è compenetrata da questa luce e avvolge la luce stessa nell'innumerabile varietà dell'essere:

“Non solo ogni gioiello riflette tutto gli altri ma il riflesso di tutti i gioielli contiene il riflesso di ogni altro, ad infinitum. Questo ‘infinito degli infiniti’ rappresenta l’interidentificazione e interpenetrazione di tutte le cose. Snyder avrebbe evocato la rete di Indra come un’immagine delle interconnessioni all’interno degli ecosistemi. L’*Avatamsaka Sūtra* provvede immagini alternative di mutua interpenetrazione. Come ogni gioiello individuale contiene tutti gli altri trattenendo la sua identità individuale, un atomo solo è detto contenere tutti gli oggetti dell’universo. La poesia di Snyder influenzata dallo Huayan avrebbe esplorato la relazione di microcosmo e macrocosmo simbolizzata in quell’immagine.”⁶¹⁷

Il reticolo dell'esistenza universale permette a tutti gli enti di esistere senza una gerarchia verticale ma in un campo della vacuità in cui essi sono sacri e necessari alla costruzione totale e completa di questa rete, indistruttibile ed eterna. L'infinità degli universi e la infinità profondità del microcosmo sono realizzate in questa rete che non intrappola, come gli ecosistemi naturali comunicano tra di loro a tutti i livelli dell'esistenza, da quello delle biomasse a quello cellulare, in una condivisione di coscienza – in cui la natura del *Dharma* (*hosshō*) e la natura-di-Buddha (*busshō*) – si ritrovano nella medesima perfezione della vacuità. Ciò che esiste sul piano mondano e il principio universale della Mente non sono contrapposti, ma sono inerenti l'uno all'altro e l'espressività naturale di acque, montagne, foreste, *sūtra* e realizzazione e *satori* è la Lingua del Buddha che eternamente proclama il *Dharma* attraverso tutte le possibili forme.⁶¹⁸

⁶¹⁴ *Ivi*, p. 129.

⁶¹⁵ Cfr. Nota 126.

⁶¹⁶ T. Cleary (traduzione e cura di), *The Flower Ornament Sutra*, Shambhala, Boston, 1993, pp. 214-215.

⁶¹⁷ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., p. 123.

⁶¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 137 “When man was a tiny part of the stable complex forest, his faith was in an umbrella-like energy system with God identified as the intelligence within the mechanisms of forest control, the system. Primitive forest peoples such as the early Druids of Europe had religious faith in the forest as a network of gods operating with intelligence. A stable forest actually is a system of compartments with networks, flows, and logic circuits that do

“Nel saggio del 1970 ‘The Wilderness’ Snyder si riferisce esplicitamente a Eugene Odum, e comincia a collegare l’ecologia scientifica alla sua etica buddhista. Cita la definizione che Odum dà di ‘Biomass’ come ‘informazione contenuta nelle cellule e nei geni’. L’idea di sistemi naturali che trasmettono informazioni diverrà importante più tardi, quando Snyder comincerà a vedere la poesia come parte di un più ampio schema di trasmissione di informazioni nei sistemi naturali. Nel contesto attuale, Snyder usa questa idea per argomentare una posizione di umiltà ecocentrica. Seguendo Odum, Snyder scrive, ‘vi è più informazione di un più alto livello di sofisticazione contenuta in poche iarde di foresta di quanta non ve ne sia in tutte le biblioteche dell’umanità’ e in questo contesto di informazione totale, l’umanità non necessariamente è il prodotto più elevato o interessante”⁶¹⁹

In una prospettiva che potremmo definire Spinoziana, l’Assoluto o Dio (in questo caso la natura-di-Buddha e il corpo del *Dharma*) non sono collocati in un piano trascendente e acosmico, non sono posseduti dall’individualità mentale dell’uomo illuminato, ma non sono nemmeno la sommatoria semplice di tutto ciò che esiste – il mondo si muove nel *Dharma* e il *Dharma* agisce nel mondo senza discontinuità, come il sole penetra e nutre ogni cosa esistente. L’incontro fruttuoso e condiviso tra Snyder e questo momento speculativo avviene non solo su un piano filosofico, ma anche estetico, mediato dall’esperienza artistica del Chan e della poesia di epoca Tang: proprio per questo l’utilizzo di metafore, suggestioni paesaggistiche, simboli visivi e religiosi è importante per definire questo sincretismo.⁶²⁰ Nella creazione mitopoietica di un paesaggio alternativo, portata a termine utilizzando le più diverse fonti tradizionali e culturali dell’Oriente e dell’Occidente, la presenza del trascendente e della pratica Zen viene delocalizzata e non appartiene più ad un luogo e ad un tempo precisi. Appartiene alla Grande Terra stessa, è la Grande Terra. Un’ulteriore metafora, utilizzata sia da Snyder che dalla tradizione buddhista può aiutarci a comprendere l’importanza di questa interconnessione di forme e vacuità, la delocalizzazione e il non-luogo onnipresente della natura-di-Buddha:

“[in questo modo] Il non-dualismo di Snyder diverrà chiaro. In ‘Spel Against Demons’, Snyder descrive Achala come il ‘Signore del Calore’. Come Vairocana, di cui è una manifestazione, Achala ha ‘i poteri del Sole’, ma viene anche associato col calore geotermico e il processo geologico; i suoi poteri sono anche quelli ‘of lava,/ of magma, of deep rock strata.’ Il calore di cui Achala è signore non è una qualità spirituale o trascendente, ma un fenomeno fisico. In ‘Smokey the Bear Sutra’ il ‘Buddha Grande Sole’ (i.e. Vairocana) è descritto ‘in questo angolo del Vuoto Infinito [dando] un discorso agli elementi ed energie presenti: agli esseri che stanno, gli esseri che camminano, gli esseri che volano e gli esseri che siedono’. In questa descrizione, i fenomeni, descritti in linguaggio scientifico come ‘elementi’ ed ‘energie’ vengono mostrati come esistenti nel ‘Vuoto’, un termine equivalente alla ‘vacuità’ e al ‘noumeno.’ Come tale, la descrizione di Snyder di Vairocana è in accordo coll’ontologia dello Huayan, [...] nell’asserire l’identità finale di

constitute a form of intelligence beyond that of its individual humans. [...] If God is defined as the source of revealed truth and if such truth is defined by the complex network of man and nature in terms of its own survival [...] God becomes identifiable with the networks of which individuals are mere parts.”

⁶¹⁹ *Ivi*, p. 125.

⁶²⁰ *Ivi*, pp. 61-63.

noumeno e fenomeni. Infine in ‘California Water Plan,’ Snyder descrive la rappresentazione visuale giapponese di Achala ‘al centro del Mandala dei cinque punti, il corpo-del-Dharma Incondizionato, rappresentato, incredibilmente, CON la forma’. Snyder qui si riferisce alle famose righe chiave del *Sutra* del Cuore, ‘La Forma è vacuità, la vacuità è forma’ che asserisce la finale identità di fenomeni e vacuità. [...] Il reame dei fenomeni, quando visto dalla mente illuminata, è identico al regno della vacuità.”

Esso trasforma e genera il tutto, onnicomprensivo, luminoso, chiaro e trasparente, la mente dell’illuminazione (*Bodhicitta*) è questa stessa identità di fenomenico e illusorio, di assoluto e relativo.⁶²¹ L’utilizzo di potenti metafore tratte dalla tradizione Huayan e Shingon, oltre che dalla pratica Zen di Dōgen, permette a Snyder di costruire una poetica sincretistica che però non svanisce nelle nebbie di un perennialismo confuso, ma unifica diverse tradizioni di importante monismo filosofico all’interno di una sola corrente ecologica e di impegno sociale, come rappresentanti della “Grande Sottocultura” (o controcultura) che propone – a suo dire – l’unica possibilità di contrasto ad una modernità onnicomprensiva e strangolante di uno scientismo completo e distruttivo. L’immensa potenzialità del Buddhismo Chan e Zen, reinterpretato pur ingenuamente e con valenza politica, è quella di potersi legare alle drammatiche e brucianti lotte della protesta sociale ed ecologica, il che è sicuramente significativo per una tradizione nata da un misterioso ed anarchico personaggio come Bodhidharma e dimostra l’unicità speculativa di questa tradizione che continua, con la sua metafisica costantemente in divenire, a trasformarsi:⁶²² nella visione di Gary Snyder l’unificazione tra un radicalismo politico di stampo marxista e la teoresi buddhista di un Ego diffuso e condiviso da ogni elemento dell’essere può portare ad una forma di ‘democrazia terrestre’⁶²³ che Snyder concepisce nei termini di un’ecopoetica o di una ecologia della mente. L’errore

⁶²¹ *Ivi*, pp. 150-151. Cfr. *The Bodhicitta Sutra*, tr. di C. Wilkinson, Christopher Wilkinson, Portland. 2018, pp. 26-28 “The *Bodhicitta* has no cause, And it is unborn, So it is like the sky. The *Bodhicitta* has no conditions. It is indestructible, Like the sky. The *Bodhicitta* has no adversaries. It overcomes everything, Like the sky. The *Bodhicitta* has no exemplification. It has nothing to teach, Like the sky. The *Bodhicitta* is unobstructed. It is totally luminous, Like the sky. The *Bodhicitta* generates all things. It generates what appears and what is possible, Like the sky. When we scrutinize the significance Of this self-originating profundity, We do not give birth to any holy truth. Appearance, possibility, existence, And all the Dharmas we designate and are attached to, Are holy truths that are not born by their own natures. The analogy of being unborn Is that it is like the sky. All Dharmas may be designated As being like the sky. The Dharma of significance in these analogies Is that we are attaching something called a “meaning” To the things that there are. A meaning is not something that is born. The true nature of the unborn Is that it is unborn because it has no cause. The mind has no cause, so it is unborn. The Dharmas that exist are generated by causes. The mind itself, however, has no cause as its dominion. This is the meaning of being unborn. The Dharma of all things is unborn. Unborn enlightenment is actually Buddhahood. The Dharmas that appear and the Dharmas that are possible, As well as the five great elements that are visible, Are encompassed by the illumination of the sky. Our true minds are not obstructed. They encompass everything. This is why the sky is the *Bodhicitta*. Illumination encompasses it, So it is actually Buddhahood. The element that blows is the wind. The wisdom of the *Bodhicitta* is the wind. The wind of wisdom blows on everyone. In the *Bodhicitta*, it is actually Buddhahood. The element that brings everything together is the water. We are joined by the moisture of wisdom and compassion. This is why the water of the *Bodhicitta* Is, in the *Bodhicitta*, actually Buddhahood. The earth makes what appears to us directly Into something solid. The *Bodhicitta* generates all things. That is why the earth is of our minds, And in the *Bodhicitta* is Buddhahood. Fire is a heat that warms everything evenly. The purity of the lotus is wisdom. That is why our minds themselves are pure, And in the *Bodhicitta* are actually Buddhahood. The five great elements and the five Buddhas In the *Bodhicitta* are actually Buddhas. Even the three excellences, And the five Dharmas of the five paths, In the *Bodhicitta* are actually Buddhahood.”

⁶²² J. .S. Wirth, *Mountains, Rivers and The Greath Earth*, cit., p.88.

epistemologico della civiltà occidentale nella percezione del proprio Sé egoico è inscindibile dall'errore politico e sociale dell'oppressione violenta ed istituzionalizzata: l'ipertrofia dell'Io e il dualismo radicalizzato tra mente e materia, insieme ad un'ontologia verticale che vede nello sviluppo antropico il culmine della provvidenza – o dell'evoluzione – è, secondo Snyder e i suoi compagni di lotta e teoria (che vanno da Dōgen a Ginsberg) la vera malattia percettiva dell'essere umano: i “fiori del vuoto” percepiti come reali e una nebbia osservata come luce:

“Bateson osserva ‘i processi della civilizzazione’ e il ‘comportamento umano’, come ogni ‘sistema biologico’ alla stregua di ‘sistemi auto-correggenti’. Bateson nota inoltre somiglianze tra il linguaggio umano e le strutture biologiche, indicando ‘un’analogia nelle relazioni formali tra steli, foglie e boccioli e le relazioni formali che si ottengono tra diversi tipi di parole in una frase’; ‘sia la grammatica che la struttura biologica sono prodotti di un processo comunicativo ed organizzativo’. Tali osservazioni avrebbero trovato buona accoglienza con l’opera di H. T. Odum e con le idee di Snyder sull’ecopoetica. Bateson sostiene che, a causa degli ‘errori epistemologici dell’Occidente’ la civiltà Occidentale ha perso l’innato conoscenza del suo ruolo all’interno del sistema cibernetico della natura, portando infine alla crisi ecologica. Propone una teoria monista della mente, che la veda come ‘l’interazione tra organismo e ambiente’. Per poter combattere la crisi ecologica, dobbiamo realizzare questa concezione della mente: ‘Il compito più importante oggi, forse, è quello di imparare a pensare in modo nuovo’. Anche se Bateson fa solo riferimenti incidentali al Buddhismo nel testo, suggerisce in effetti che l’Oriente non avrebbe mai compiuto gli stessi ‘errori epistemologici’ dell’Occidente [...] vi sono ancora toppe di sanità che ancora sopravvivono nel mondo. Molta della filosofia Orientale è molto più sana di qualsiasi cosa che l’Occidente abbia prodotto [...]”⁶²⁴

Snyder, che scrisse l’illuminante frase “la pietà dell’Occidente è stata la rivoluzione sociale; la pietà dell’oriente è stata l’intuizione individuare nel vuoto/sé fondamentale. Abbiamo bisogno di entrambe” non fu l’unico a trarre materiale poetico e tracce speculative di ricerca dalla fondata e complessa crisi di buddhismo ed ecologia scientifica. Altri artisti americani, uniti sia dalla ricerca filosofica e letteraria delle esperienze estetiche sino-giapponesi che dalla lotta rivoluzionaria contro il materialismo scientista della civiltà Americana e occidentale in generale, hanno affrontato questo problema:

“Connessioni più definite tra il Buddhismo Huayan e l’ecologia vennero compiute da due poeti contemporanei di Snyder: Kenneth Rexroth and Michael McClure. Nella sua autobiografia Rexroth ha scritto che le esperienze di

⁶²³ *Ivi*, p. 101. “ During the 1960s and 1970s, certain groups began to ally Buddhism with a spirit of social protest, giving rise to what was to become known as ‘Engaged Buddhism.’ The term was coined by the Vietnamese Buddhist scholar and peace activist Thích Nhất Hạnh in his 1967 book *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire*. Nhất Hạnh would influence many engaged Buddhists in America, including Robert Aitken, who in 1978 formed the Buddhist Peace Fellowship. The Buddhist Peace Fellowship is the best known engaged Buddhist organization in America, and it continues to campaign on issues surrounding race, class, gender and war, as well as ecology. Snyder, who had corresponded with Aitken since the early 1950s, became a leading member of the Buddhist Peace Fellowship shortly after its creation. At the beginning of the ‘History’ section of their website, the Buddhist Peace Fellowship quote Snyder’s essay ‘Buddhism and the Coming Revolution,’ implying that that essay set the tone for the Fellowship’s activism: The mercy of the West has been social revolution; the mercy of the East has been individual insight into the basic self/void. We need both.”

⁶²⁴ T. Hamsworth, *Gary’ Snyder’s Green Dharma*, cit., p. 166.

cammino e vita all'aperto nelle aree selvagge della California lo guidarono alla creazione di 'una poesia e una filosofia di vita che 'oggi è corretto chiamare ecologica.' Anche se Rexroth attribuisce la sua visione ecologista alla diretta esperienza di aree ancora selvagge della natura, precedente a ogni conoscenza di ecologia scientifica o politica, la visione di sé stesso come 'di un microcosmo in un macrocosmo, imparentato a scoiattoli e orsi e pini e stelle e nebulose e rocce e fossili, come parte di un infinitamente interrelato complesso dell'Essere' possiede chiare somiglianze con la visione scientificamente informata di Snyder espressa in *Turtle Island* e nei seguenti testi. In più, le frasi 'un microcosmo nel macrocosmo' e 'un infinitamente interrelato complesso dell'Essere' sono reminescenti dell'ontologia Huayan⁶²⁵ [...] La poetica di Michael McClure, come Snyder, tenta di trovare 'basi biologiche per la poesia', McClure fu influenzato dall'affermazione di Olson in 'Projective Verse' che la poesia avesse la sua sorgente nel corpo fisico, come anche da "*Environment, Power, and Society*" di H. T. Odum e "*Perspectives in Ecological Theory*", di Margalef, che lesse nei primi del 1970. Scrivendo sulla sua poetica, McClure impiega due metafore ecologiche: la poesia come un sistema auto-organizzantesi di trasferimento di energia, e il poema come organismo. McClure vede la poesia che più ammira, includendo Snyder, come uno scorrere di energia poetica attraverso una struttura intellettuale, con l'energia stessa che riorganizza la struttura mentre scorre in essa. Descrive il verso di Olson come 'lo scorrere o il versare di energia attraverso il sistema [...] dei concetti di Olson. Allo stesso modo 'Mont Blanc' di Shelley è come 'una struttura energetica' in cui 'l'intelletto' di Shelley diviene 'un sistema in cui l'energia passa per organizzarlo' Nella sua descrizione di *Mexico City Blues* di Kerouac, McClure suggerisce la consonanza di idee buddhiste con questa visione

⁶²⁵ *Ivi*, pp. 168-170. "In a 1980 interview, Rexroth explicitly acknowledged the influence of Hua-yen on his poetry, where he described the Avatamsaka *Sutra* as the expression a 'vision of infinity, an infinitude of buddha worlds, each reflecting the other'. He sees the Avatamsaka *Sutra* as promoting 'a community of love' based on the realization that 'perspectives are infinite because the contemplators are infinite.' Rexroth's 'community of love' recalls Snyder's definition of sangha, and this aspect of Hua-yen teaching, Rexroth states, 'occurs over and over in my poems.' Rexroth's 1976 poetic sequence *On Flower Wreath Hill* takes its name from the Avatamsaka *Sutra*, often referred to in English as the *Flower Wreath Sutra*. [...] Near the beginning of Part Eight of the sequence, Rexroth uses scientific language to describe a moment of insight into his kinship with the natural world. Rexroth becomes 'Immersed in living protoplasm' and feels that 'Each / Cell' of his 'body is / Penetrated by a / Strange electric life.' The Hua-yen doctrine of interpenetration—Rexroth uses the word 'Penetrated'—is rendered in the language of organic matter—protoplasm and cells. Yet later in the section interpenetration within the natural world is presented as a mere analogue for a more profound ontology of 'Void.' The phenomenal world—'The moon, the mist, the world, man'— are 'only fleeting compounds / Varying in power,' and this power 'is only insight / Into the void'. Rexroth's repeated use of the word 'only' serves to devalue the phenomenal world. Because phenomena are impermanent, interpenetration in the phenomenal world can only stand as an imperfect analogue for the more profound interpenetration on the level of Void. In the final section of the sequence, Rexroth describes the web of an orb spider as Indra's net, evoking the central image of Hua-yen more explicitly than Snyder ever does in his poetry. While in the previous section the interpenetration of phenomenal nature had been an analogue for a more profound interpenetration, here Rexroth states that these two types of interpenetration are in fact identical. The spider's web/ Is itself the Net of Indra,/ The compound infinities of infinities,/ The Flower Wreath,/ Each universe reflecting/ Every other, reflecting/ Itself from every other// While a natural object is used to express Hua-yen ideas of interconnectedness, Rexroth's poetic vision differs markedly from the vision of ecological interpenetration expressed in Snyder's poetry. In Snyder's poetry, the energy pathways of ecological systems are shown through the constant activity of organisms: photosynthesis, feeding, procreation, as well as decay. [...] In Section Eight, Rexroth briefly shows ecological process through spring flowers opening 'to probing bees' and 'seeds ripening / In the fruit', but on the whole, *On Flower Wreath Hill* is pervaded by a sense of silence and stasis: in Part Four 'No leaf stirs' and the insects are silent, and throughout the sequence stasis and silence increase through to the final section, where the 'wind' is 'still', the 'Spider's net of jewels has ceased / To tremble' and the 'night grows more still.' The only sound that is heard does not belong to the natural scene at all, but to the mystic vision of Krishna's flute accompanying a 'Circle of dancing gopis' (cow-herding girls). Rexroth's notes inform us that Krishna's music 'connects true reality and the gopis, who dance and become Real', but while this vision of true reality arises from a natural scene, it seems to be ultimately separate from it, despite the identification of the natural phenomenon of the spider's web as Indra's net. While Rexroth's final vision of Indra's net through the spider's web implies the ecological interconnectedness of nature, it does not show it. The spider's web is described as a 'sculpture,' an 'architecture of pearls / And silver wire.' Rather than showing the web functioning ecologically, catching insects for the spider to eat, as Snyder likely would have done, Rexroth metaphorically transforms it into the traditional Huayan image of a jewelled net, a static, decorative object with no obvious ecological function."

cibernetico/ecologica della poesia come una struttura energetica. Il poema di Kerouac è ‘un grande auto-organizzarsi di energia in versi che ‘scorre e scorre in avanti, divenendo sempre più diverso, più forte nella sua complessità auto-supportantesi – come i sistemi descritti da H.T. Odum nel suo straordinario *Environment, Power and Society*’; ed è anche l’espressione della ‘visione Huayan dell’interdipendenza dell’illusione fantasmagorica di Maya’ McClure immagina anche che ‘un a poesia potrebbe [...] divenire un organismo vivente bio-alchemico,’ e vede l’organismo in termini relazionali e sistemici: [...] l’organismo è, in sé stesso, un tessuto o un velo tra sé stesso e l’ambiente stesso[...] L’organismo è un turbinio di ambiente in ciò che i Taoisti chiamano il Blocco non Scolpito del tempo e dello spazio (un universo in cui tempo e spazio non sono separati in sfaccettature intersecanti. [...] L’organismo è una costellazione. [...] (come una costellazione di stelle o di molecole) di risonanze tra sé stesso e l’ambiente esterno. Mentre qui McClure impiega una metafora Daoista invece che evocare idee buddhiste, l’idea dell’organismo individuale esistente in modo relazionale è reminescente delle idee Huayan di interdipendenza.”⁶²⁶

Nella sua poesia “*Huayan Totalism*” McClure esprime con forza questa improvvisa insorgenza esplosiva e liberatoria che coincide con una fusione totale dell’organismo fisico individuale con l’interrezza dell’esistente, a un livello relazionale e sistemico. La rete di Indra e la natura-di-Buddha trovano la loro rivelazione linguistica e materiale in un vortice vertiginoso di creature animali che formano una coalescenza con il Sé del poeta, il fiorire del ‘Loto Blu’ all’interno del fuoco. È un’estasi dinamica all’interno del fluire di un’ontologia ‘orizzontale’ e in divenire.⁶²⁷

Indubbiamente questi sforzi poetici e interessi speculativi peccano di una certa ingenuità e di una semplificazione di temi che, come abbiamo visto, hanno avuto bisogno di secoli di sistemazione e dibattito ecumenico all’interno della comunità buddhista. Non bisogna però sottovalutare

⁶²⁶ Ivi, pp. 168-171.

⁶²⁷ Ivi, pp. 171-173 “‘MY SWEET LIBERATION comes out of the conflagration like a nation of tiny bees and gnats that swarm in trees and make a living constellation real as a transparent whale or narwhal.’ The word ‘constellation,’ which McClure used in the essay quoted above to define the individual organism, is here used to describe an ecological community including bees, gnats and trees, as well as to describe, indirectly, individual organisms: the whale and the narwhal. While McClure views individual organisms, including himself, as having existence only in relation to their environments, which contain other organisms, his poetic expressions of ecological interpenetration are often presided over by a strident subjective voice. In ‘Hua Yen Totalism,’ bees, gnats, trees, whales and narwhals are evoked to describe McClure’s personal moment of ‘LIBERATION.’ Likewise, in ‘Models of Complexity’ McClure describes interpenetration within natural systems, only to have the components of those systems coalesce in his own ‘being’: ‘The histories of beings whirl around each other in successions of cybernetic feedback making models of complexity much simpler: giant black toads of gentle love, trumpeter birds with iridescent necks that peck about in mud-floored huts, a sleepy, square-faced jaguar chewing on a possum, and a margay kitten with nocturnal eyes. These are fragments of my being and songlike cries of the bulk of what I am The first person ‘I’ is never so strident in Snyder’s poetic descriptions of ecological interdependence, as a comparison of another poem from Jaguar Skies, ‘Elf,’ with ‘Toward Climax’ will make clear. In ‘Elf,’ McClure writes: ‘shattered parts of many beings draw whole in me again with skin and fin and shell and fur and hearts.’ As he had with the whirling beings described in ‘Models of Complexity,’ McClure imagines these fragments coalescing in himself. While it is certainly far from his intention, McClure’s vision of natural systems amalgamating in the porous human subject implies the human subject’s mastery over the other components of those systems. Nature seems to exist to facilitate McClure’s ‘LIBERATION,’ or as the building blocks from which to construct his identity. The ‘shattered / parts’ of animals that McClure describes—the skin, fin, shell, fur and hearts—recall Snyder’s catalogue of animal components at the beginning of ‘Toward Climax,’ which included skin and fins, as well as toes, eyes, legs, wings and teeth. In stark contrast to McClure’s poems, the subjective ‘I’ is entirely absent from ‘Toward Climax,’ where verbs are frequently not attached to a subject. Snyder only employs one personal pronoun in the whole of his poem when, pondering the extinction of ‘big herds’, he asks ‘did we kill them?’ Significantly, it is a plural, not a singular first-person pronoun. Snyder’s poetic vision of ecological interdependence is not organized around a central subjective ‘I’ as McClure’s is; Snyder’s subjectivity occupies no more central a position than any other node in Indra’s net.”

l'importanza che queste correnti libertarie ebbero non solo nell'introdurre il pensiero orientale dello Zen ad un pubblico occidentale, ma anche nella creazione di una nuova forma di impegno sociale che aveva nella religione buddhista il suo punto di riferimento e il suo orizzonte di ricerca. Unendo una profonda intuizione poetica e un'elevata sensibilità estetica ad approfonditi studi di antropologia, biologia e storia delle religioni i poeti della Beat Generation (Snyder in primis) tracciano una mappa e un itinerario spirituale e immateriale degli archetipi di salvezza, liberazione e accoglienza espressi dalle narrazioni simboliche e mitopoietiche della sacre scritture dell'India, della Cina e del Giappone – scritture che, non casualmente, sono espresse in forma poetica, anche laddove trattino di temi teoretici profondamente complessi e speculativi. Gli studi antropologici di Snyder, i suoi lunghi viaggi in Giappone e la profonda conoscenza delle culture arcaiche sia dell'America che dell'Asia lo hanno portato a costruire un complesso edificio religioso-simbolico in cui le forme d'arte estremo orientali (poesia e teatro Nō), le sue iconografie culturali e meditative e le sue leggende archetipiche vengono collegate alla "storia profonda" dell'inconscio collettivo di un'umanità in cerca di realizzazione e liberazione, passando anche per la mitografia dei nativi americani. La radice sciamanica ed arcaica di diverse pratiche religiose dell'estremo Oriente, dal Tantrismo buddhista e induista⁶²⁸ al taoismo originario,⁶²⁹ passando anche per gli *Yamabushi*, non sfugge all'indagine di Snyder che rintraccia in questi peculiari parallelismi una rete intrecciata di significati simbolici e totemici, a cui lo stesso buddhismo giapponese non è estraneo: significati che rimandano ad una dimensione profondamente immanente di guarigione del sé e della terra, tramite una comunione con il mondo naturale in tutte le sue forme, anche le più crude e abnormi, le più brutali e sordide.⁶³⁰

Nel suo testo "*Hokkaido Book*", diario di un viaggio nell'isola più a nord del Giappone, l'incontro con la cultura autoctona e sciamanica del luogo ispira a Snyder una profonda riflessione sulla dicotomia sempre più radicata e conflittuale tra primitivo e moderno, e la sua ricerca di fusione tra le due in una pacifica ricostruzione dell'unità primordiale dell'umanità originaria – una ricerca

⁶²⁸ F. Sferra (a cura di), *Hinduismo antico: dalle origini vediche ai purana*, cit., p. XXXI

⁶²⁹ M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, cit., p. 208 "Qual è il rapporto tra il Daoismo e la religione popolare? Di identità, di sovrapposizione, di assimilazione o integrazione? Differenti opinioni sono state espresse dagli specialisti (si veda ad esempio Seidel, 1989-90; Stein, 1979). Dobbiamo innanzitutto sottolineare che, nella Cina tradizionale, differenti espressioni del rituale hanno sempre convissuto. A parte i riti di Stato e quelli confuciani, imposti da e per una élite e consistenti in un linguaggio cosmologico ed etico, sono sempre esistite pratiche rituali svolte da medium, e da maestri esorcisti (detti "maestri dai piedi scalzi"), che recitano testi mandati a memoria, in un'attività performativa talora di tipo teatrale, rivolta al pubblico, cioè al corpo sociale, per lo più al fine di svolgere attività di guarigione da malattie e/o possessioni, o di espulsione di forze demoniache con l'aiuto delle divinità (Lagerwey, 1992b). I primi «diventano il portavoce del dio, il suo rappresentante, la sua incarnazione» (Schipper, 1982, p. 68): spesso accanto a loro si trovano i secondi, che svolgono il ruolo di interprete dei loro messaggi pronunciati in una lingua incomprensibile. I rappresentanti di questo gruppo sono definiti anche *jāshi*, "maestri in metodi (magici)", o "teste rosse" (*hongtōu*), a causa del pezzo di stoffa rossa che avvolge loro il capo (ivi, pp. 70-1). Il carattere sciamanico della loro formazione è chiaro: non sono maestri per carica ereditaria e per trasmissione iniziatica, ma vengono in un certo senso "scelti" da giovani per determinate qualità o caratteristiche psichiche, che rendono possibile il contatto (sovente in sogno) con le divinità."

⁶³⁰ Cfr. Nota 205.

intrapresa anche dagli asceti *Yamabushi* del medioevo giapponese. Pur nella sua ammirazione verso il buddhismo, egli pone un contrasto tra questa religione come istituzione sociale e governativa e il *Dharma*, come il nucleo di verità che non solo essa, ma anche le più diverse tradizioni – primitive e non, occidentali e dell’oriente – condividono. All’interno della potente tradizione sciamanica degli Ainu e al loro contatto con la natura, Snyder vede una alternativa possibile ad una religiosità trascendente e ad una concezione materialista della mondanità. Ben distante da una visione conciliatoria e spiritualistica della civiltà orientale, Snyder non pone un nebuloso “buddhismo” eco-centrico in opposizione a un altrettanto semplicistico “occidente” alienato dalla propria essenza. Anche nelle culture cinesi e giapponesi l’autore osserva una lotta dicotomica tra una civilizzazione auto-distruttiva e una spiritualità terrestre e ecologica, nel senso più arcaico e profondo – ciò che Snyder definisce “*the real world*” il mondo reale in cui l’umanità non vive con o nell’ambiente, ma è l’ambiente stesso, una sua estensione cosciente e verticalizzata. Le popolazioni e le religiosità arcaiche marginalizzate dall’espansione economica di una visione antropocentrica dell’ordine cosmico sono portatrici di una teoria globale – per quanto scientificamente incosciente – della interconnessione di tutti gli enti del mondo naturale. Questa percezione inconsapevole viene chiamata da Snyder “*planetary mind*” e ha una grande somiglianza con la sua reinterpretazione della natura-di-Buddha e della rete di Indra – la coscienza universale è in perenne scambio in e con sé stessa e con tutti gli elementi limitati della vita totale, dagli esseri umani alle piante. L’integrazione comunitaria e rituale delle popolazioni primitive si rivela nella loro cultura orale e animata dallo sciamanesimo: uno sciamanesimo in cui il praticante, il sacerdote e il suo ambiente circostante, con l’animale che egli imita ed invoca come portatore del numinoso sono indistinguibili. Il mondo e l’umanità reale esistono ad un livello più profondo di comprensione e condivisione di quanto nessuna visione scientifica possa mai giungere con un’osservazione intellettualistica. I monti e le acque sono in cammino e in dialogo verso il momento supremo della realizzazione, esattamente come i praticanti e gli esseri umani lungo la Via – in questo senso, come le civiltà fino ad ora osservate, Snyder vede in Dōgen un pensatore proto-ecologico e “primitivo” che, come abbiamo ricordato, rigettò con convinzione una visione antropocentrica della pratica e dello Zen.⁶³¹

⁶³¹ T. D. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, Oxford University, Oxford, 2007, pp. 122-123. “Snyder celebrates the spiritual depth of Dōgen’s environmental savvy especially in discussion of his 1240 Shōbōgenzō essay “Mountains and Waters *Sutra*” (“*Sansuikyō*”). This essay is one of Dōgen’s most elegant depictions of the wondrous interpenetration of the natural world (not previously mentioned herein, as it does not specifically reference Lotus *Sutra* chapters 15 and 16). It might also be read as the “Landscape *Sutra*,” as *sansui*, literally “mountains and waters,” also is used as a compound to mean landscapes generally, as in landscape gardens. As just one example of Snyder’s appreciation of this essay, he mentions Dōgen’s quoting of an ancient Chinese writer: “The path of water is such that when it rises to the sky, it becomes raindrops; when it falls to the ground it becomes rivers.” Then Snyder quotes from Dōgen’s commentary: “The path of water is not noticed by water, but is realized by water.” Snyder notes: There is the obvious fact of the water-cycle and the fact that mountains and rivers indeed form each other: waters are precipitated by heights, carve or deposit landforms in their flowing descent, and weight the offshore continental shelves with sediment to ultimately tilt more uplifts. . . . One does not need to be a specialist to observe that landforms are a play of stream-

“ ‘Primitivo’ come queste società che sono rimaste illetterate e impolitiche mentre allo stesso tempo andavano necessariamente esplorando e sviluppandosi in direzioni che le società civilizzate hanno avuto la tendenza di ignorare. Con meno strumenti, nessuna preoccupazione storica, una tradizione orale vivente invece che un’accumulata conoscenza libresca, e una considerevole libertà sessuale ed interiore, tali popoli vivono ampiamente nel presente. La loro vita quotidiana è una tessitura di amicizie e famiglia, il campo di sentire ed energia che è il corpo proprio, la terra su cui stanno e il vento che la avvolge; e varie aree della coscienza [...] Snyder prosegue collegando gli Ainu ad altri gruppi etnici marginalizzati in tutto il mondo: ‘Essi sono Tibetani, Indiani d’America, Polinesiani ‘Popoli Veri’ [...] Nel tardo nono secolo, gli Yamato ‘avevano un potere politico nominale su tutte le aree di Honshu’ e gli Ainu furono marginalizzati in aree montuose e nell’isola di Hokkaido. La cultura Ainu viene presentata come in possesso di una riverenza animista e sacrificale per la terra, il loro mondo era uno in cui [...] ‘Il Fiume era una arteria tra la terra-Spirito delle profonde montagne interne e la terra-Spirito del mare aperto. Esseri venivano come visitatori da entrambi gli estremi, per essere accolti (uccisi e mangiati) e rimandati indietro con doni. Al contrario, il popolo agricolo degli Yamato viene presentato come ultra-civilizzato, ‘affascinato dall’immagine del grande governo centralizzato e del potere presentato dalla corte imperiale della Cina T’ang [...] In North Sea Road Snyder associa gli Ainu con la flora nativa di Hokkaido. Subito dopo il paragrafo in cui descrive gli Ainu come ‘popolo reale’ Snyder si descrive camminante nei prati, incapace di identificare i fiori dai suoi libri giapponesi. Spende ore in ginocchio a esaminare le forme delle piante senza conoscerne i nomi e conclude ‘senza nome, complete in sé stesse, fragili, eterne, libere. Questo è il mondo reale’ La ripetizione della parola ‘reale’, penultima in entrambi i paragrafi, attribuisce la stessa autenticità agli Ainu e all’ambiente naturale. Questa identificazione tra gli Ainu e il loro ambiente è reiterata in una prefazione che Snyder scrisse per la traduzione di poesia orale Ainu di Donald Philippi del 1979 ‘Songs of Gods, Songs of Humans.’ Come Snyder aveva definito le società primitive ed ecocentriche come ‘non-letterate’ in ‘Poetry and the Primitive,’ nella prefazione al libro di Philippi collega l’eco-centrismo della visione del mondo degli Ainu nella loro poesia alla sua oralità.’”⁶³²

Le “*civilized educations*” a cui l’intero mondo abitato ed urbano si sta rapidamente omologando portano con sé una alienazione profonda dall’integrazione dei sistemi culturali umani e del sistema complesso e cangiante della natura. Per questo, un ritorno al primitivo nel senso non di arcaico, irrazionale o feroce, ma nel senso di primario e immediato, è essenziale nello studio e nella comprensione delle più diverse culture religiose. Nella catena sacra della caccia e raccolta, della condivisione culturale dei frutti della natura i popoli primitivi possedevano una coscienza mutualmente condivisa del luogo e dello spazio che abitavano. La “*planetary mind*” di Snyder e compresa dalle civiltà primordiali è l’equivalente religioso e filosofico della ipotesi Gaia di

cutting and ridge-resistance and the waters and hills interpenetrate in endlessly branching rhythms. . . . “Mountains and waters” is a way to refer to the totality of the process of nature. As such it goes well beyond dichotomies of purity and pollution, natural and artificial. Snyder’s comments indicate the full “realization” of how, as Dōgen says, the path of water is “realized by water,” both in the natural process of waters cutting through and uplifting mountains, but also in how “mountains and waters” themselves express awareness of the full totality, beyond dichotomies. Dōgen’s sense of the earth is both nondualistic and wide-ranging. He consistently emphasizes the realizational imperative of practice, that humans bear visions of awakening space and time responsibility for actively expressing and making real the mountains and waters, but also, beyond human conceptual categories, that mountains and waters realize themselves, as well as realizing the persons within the mountains and waters.

⁶³² T, Hamsworth, *Gary Snyder’s Green Dharma*, cit., pp. 187-189.

Lovelock, della concezione del mondo dell'*Avatamsaka Sūtra*⁶³³ e della macroantropologia di Vairocana come corpo cosmico, ricettacolo e seme dell'esistente. Esso è rivelato nella parola, nell'immagine e nel canto del rituale, della meditazione e perfino negli organi interni, nella pelle e nel respiro di chi – come gli adepti dello Shingon e del *Vajrayana*– mediti sulla sua presenza universale.⁶³⁴ All'interno di questa presenza il mondo non è osservato dallo spazio “superiore” dell'illuminazione (che, come abbiamo più volte notato, non si dà) ma è esso stesso il luogo primario del risveglio in cui “i colori e gli odori del mondo sono l'Assemblea del Loto; essi sono immediate e purificate espressioni della buddhità” Un unico sistema, un'unica assemblea degli esseri; un unico Buddha che li comprende tutti e predica ogni *Dharma* eternamente, con una sola parola:

“Le ‘Educazioni civilizzate sono rimosse dal ‘primato dell’udire assieme’ Snyder scrive e il ‘cosmopolitismo urbano’ che si guadagna porta con sé ‘la perdita di un acuto senso dell’integrazione tra sistemi umano/naturali’ Al contrario, tramite la recitazione comune della poesia Ainu del mondo naturale, ‘i diversi mondi dell’esperienza-senso e dell’immaginazione sono legati assieme.’ ‘La vita di montagne e fiumi scorreva dalla loro esperienza comunitaria’ scrive, e ‘popolo e luogo divengono uno’ Gli Ainu e il loro ambiente si fecero indistinguibili. La loro grande isola era un luogo di incontri di culture di caccia circumpolari e di culture costiere del Pacifico. Nella pratiche secondo cui vivono vi sono alcuni purissimi insegnamenti in accordo con le vie antiche di vita, che sopravvivono: la catena alimentare sacra di una coscienza mutualmente in condivisione che era probabilmente la visione religiosa del paleolitico dell’intero emisfero Nord. Questa visione chiaramente ha una rilevanza, dopo un salto di diversi millenni, nuovamente importante per noi: il Pianeta Terra: Gaia deve essere visto come un unico sistema. L’internazionalismo degli Ainu è compatibile con la scala planetaria di pensiero su cui i problemi ecologici contemporanei vanno afferrati. Il riferimento all’Ipotesi Gaia di Lovelock è calzante poiché l’evocazione da parte di Lovelock della Dea della Terra Gaia suggerisce la compatibilità della religione arcaica ed ecocentrica con le intuizioni dell’ecologia del Novecento nell’interconnessione di sistemi ecologici globali. Crucialmente, l’internazionalismo degli Ainu non implica la spinta al dominio globale ed ecologico esemplificato dagli ‘stati rapaci’ In un’intervista del 1977 Snyder aveva distinto tra visioni ‘planetarie’ e ‘globali’: la ‘mente Planetaria’ è un internazionalismo arcaico che riconosce la possibilità di una Terra con tutta la sua diversità. ‘la coscienza globale’ imporrebbe ultimamente una tecnocrazia per nulla benevola sulla totalità via un sistema centralizzato. La cultura Ainu si conforma alla definizione di Snyder della ‘mente planetaria’. Mentre Snyder asserisce l’inseparabilità degli Ainu col loro ambiente naturale, mostra anche che la distruzione degli ambienti naturali è intrinsecamente collegata all’oppressione dei popoli indigeni. [...] Poche pagine dopo, Snyder mostra che il ‘secolo

⁶³³ D. T. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, cit., p. 46 “After Zhiyi, the prominent Chinese Tiantai sixth ancestor Zhanran (711–782 Tannen in Japanese) articulated the teaching potential of grasses, trees, and other insentient beings. As Robert Sharf notes, Zhanran uses the Lotus *Sutra* assembly, including the *bodhisattvas* emerging from underground, to express a “poetic vision of the phenomenal world as the very locus of awakening.” For Zhanran, “the very colors and smells of the world around us constitute the Assembly of the Lotus; they are the immediate and undefiled expression of buddhahood.” Contrary to Daosheng’s view of the earth as “instigator of depravities,” Zhanran affirms the earth from which the *bodhisattvas* emerge as the undefiled expression of awakening. This affirmation reflects in part Zhanran’s interest in Huayan cosmology, with its vision of the world as a luminous ground of interconnectedness and with the mutual nonobstruction of particulars. Zhanran cited the Huayan ancestor Fazang’s dynamic view of “suchness according with conditions” to support his own teaching of the Buddha nature of insentient beings, and was the first to connect “the co-arising of suchness and the essential completeness of Buddha nature.”

⁶³⁴ D. G. White, *Tantra in Practice*, Princeton University, Princeton, 2000, pp. 373-380.

della sviluppo' pur avendo aumentato la qualità di vita di molti Giapponesi su Hokkaido, ha lasciato gli Ainu 'peggiorati' e minaccia di distruggere interamente la loro cultura. Snyder prosegue tracciando un'analogia tra il trattamento degli Ainu e il 'genocidio' brasiliano delle tribù Amazzoniche 'nel nome dello sviluppo dell'entroterra dell'Amazzonia' Non solo la distruzione delle tribù e del loro ambiente vanno mano nella mano; 'mentre gli Indiani Amazzonici vengono distrutti, con loro muore il sottile ad antico sistema di conoscenza naturale' [...] la logica del colonialismo Occidentale, che si giustifica con l'imposizione di valori razionali dell'Illuminismo sulle sfere collegate di 'deficit razionale' che include sia le culture 'arretrate' che il mondo naturale' [...]"⁶³⁵

Viaggiando tra le montagne di Hokkaido Snyder "incontra" questa coscienza primordiale, questa percezione primaria perfettamente aderente all'umano e al mondo spontaneo dell'esistenza naturale. L'incontro avviene nella figura (zoologica e archetipica) dell'Orso. L'orso rappresenta nella sua possente presenza all'interno dell'oscurità della foresta sia il richiamo fatale della ferocia primitiva che la potenza matrifocale e matrilineare della natura, la sua forza inarrestabile e divina. L'incomprensione di questa presenza porta ad una visione impaurita e negativa della dimensione "forestale" della vita e alla ricerca di una eliminazione di questa angoscia che sterilizza l'esperienza dell'umano nel mondo. L'Esperienza dell'Orso è vista da Snyder come una corrente spirituale sotterranea che attraversa l'inezienza delle culture primitive da Oriente a Occidente lungo la strada religiosa che Snyder chiama "*The Way West, Underground*" Il viaggio del *Dharma* – inteso come nucleo profondo di verità di interconnessione e interpenetrazione del complesso umano-mondo – inizia in una ecumene primitiva e neolitica di viaggio, interiore ed esteriore, nella complessità reticolare della presenza "mondeggiante" della terra e dell'uomo. Una presenza che, prima della antropizzazione patriarcale della mascolinità illuminista (nel senso adorniano del termine) si incarna religiosamente nella figura materna di dono, accoglienza e guarigione; ma anche di fame insaziabile, inglobamento e morte. La paura dell'Orso è il timore di perdere la propria individualità e di ricadere in un abisso oscuro di confusione con la natura – essa paura non va però estirpata completamente, ma va esorcizzata in una ri-comprensione sciamanica dell'essere in cui la maternità esplosiva dei diversi elementi del mondo inconscio della natura viene riportata alla luce come elemento fondamentale di una nuova riabitazione del pianeta. La grande Sottocultura matrifocale e sciamanica dei popoli primitivi è rievocata profondamente da Snyder nella figura di Tārā, la controparte femminile del Buddha della compassione Avalokitesvara che, a braccia aperte, accoglie l'intera cornice dell'Universo. L'orso, nella sua imponente ed eterna naturalezza, include in sé a livello simbolico la dimensione di accoglienza della compassione e allo stesso tempo, la pericolosità e il rischio di perdersi all'interno di un viaggio oscuro negli archetipi religiosi e spirituali della storia umana:

⁶³⁵ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., pp. 189-193

“Snyder mette in dubbio la base della paura degli studenti, non avendo visto alcuna prova della vicinanza di orsi nel luogo, e le probabilità statistiche di tale attacco erano minime. Uno degli studenti insiste caparbio ‘ho paura degli orsi’. Snyder conclude ‘sentì che non erano gli orsi, ma l’idea degli orsi che lui temeva, le forze invisibili, oscure che si celano in agguato nella foresta – e si celano nelle nostre menti.’ Preoccuparsi degli orsi mentre si passeggia ad Hokkaido significa l’impossibilità di unirsi alle montagne; la natura sembra gravida di male; dovremmo forse uccidere tutti gli orsi? E il prossimo pensiero è, dovremmo tagliare tutte le foreste. Questa linea di paura e pensiero ci riporta alla crisi ambientale. In opposizione al Giapponese moderno, gli Ainu, ci viene detto, vedevano l’orso come ‘il Dio della montagna la sua energia, vigore, vitalità [...] una pura espressione del potere della foresta selvaggia’. Mentre un incontro con un orso per gli Ainu sarebbe ‘un’occasione di paura,’ sarebbe anche un incontro di ‘gioia e ammirazione’ [...] Per Snyder, la rappresentazione dell’animale come altro non richiede un ventriloquismo rituale del tipo del contatto sciamanico sopra descritto. Si sospetta che Snyder non creda letteralmente nella possessione spirituale, ma la usi invece come una via metaforica per descrivere uno stato di empatia ecocentrica Snyder si riferisce agli Ainu e agli orsi nella sua poesia ‘The Way West, Underground.’⁶³⁶ La poesia fu pubblicata originariamente nel 1971, mostrando che l’interesse di Snyder per gli Ainu e la loro adorazione dell’orso predata il viaggio a Hokkaido del 1972. Questo componimento non solo fa riferimento alla riverenza degli Ainu per l’orso, ma descrive ‘il Culto dell’Orso, che attraverso lo Utah, il Nordest del Pacifico, fino alla Siberia e alla Finlandia’, collegando gli Ainu alla religione paleolitica internazionale che avrebbe poi descritto nella sua prefazione al libro di Philippi. Come abbiamo visto nel capitolo terzo, Snyder si era riferito al Culto dell’Orso nel suo commento a ‘Smokey the Bear Sutra’ come anche in ‘This Poem is For Bear,’ incluso nell’antologia *Myths & Texts*, e Snyder descrive ‘The Way West’ come ‘una sorta di seguito’ a quel componimento. ‘The Way West’ inizia con la descrizione di un orso nero nell’America dell’Ovest, prima in Oregon e poi dirigentesi begins by describing ‘uphill / in Plumas county’, California. Esso viene descritto come la ‘Bear Wife’, riferendosi alla storia Nativa Americana di una donna umana che sposò un orso, e che affascinò Snyder lungo tutta la sua carriera. Come riportato nel capitolo primo, Snyder si riferisce a questa storia in ‘A Berry Feast,’ e la avrebbe poi narrata in prosa, con un commento, in ‘The Woman Who Married a Bear.’ Ciò che Snyder descrive come ‘un’erotica trans-specifica’ della storia della Moglie Orso, implica una porosità tra i reami dell’esperienza animale ed umana. L’incanalare sciamanico degli Ainu dello spirito dell’Orso suggerisce una simile porosità, e rinforza le associazioni simboliche che circondano l’immagine dell’orso nell’opera di Snyder. Poiché

⁶³⁶ G. Snyder, *Turtle Island*, New Directions, Cambridge (Ma), 1974, pp. 10-11, “Following forests west, and rolling, following grassland, tracking bears and mushrooms, eating berries all the way. In Finland finally took a bath: like redwood sweatlodge on the Klamath— all the Finns in moccasins and pointy hats with dots of white, netting, trapping, bathing, singing holding hands, the while see-sawing on a bench, a look of love— Karhu—Bjorn—Braun—Bear [lightning rainbow great cloud tree dialogs of birds] Europa. ‘The West.’ the bears are gone except Brunhilde? or elder wilder goddesses reborn—will race the streets of France and Spain with automatic guns— in Spain, Bears and Bison, Red Hands with missing fingers, Red mushroom labyrinths; lightning-bolt mazes, Painted in caves, Underground.”

credeva che il Culto dell'Orso fosse internazionale 'The Way West' ha uno sguardo internazionale. Si sposta inoltre 'around the curves of islands / foggy volcanoes / on, to North Japan' e descrive 'bears / & fish-spears of the Ainu', suggerendo una connessione tra il folklore nativo americano attorno agli orsi e la riverenza degli Ainu per questi animali. [...] Snyder sta mostrando che gli Indiani d'America, gli Ainu e i Tibetani, che sarebbero tutti inclusi nel suo elenco di 'Popoli Reali' in North Sea Road, condividono tutti una visione del mondo sciamanica. Snyder sta tracciando dei paralleli tra le visioni del mondo di diversi popoli indigeni proprio come, lo abbiamo visto prima, certi gruppi Ainu fecero negli anni Settanta [...] In una prefazione che scrisse per il libro di Edward Schafer 'The Divine Woman', Snyder descrive alcune delle implicazioni che le parole 'Dea' assunse nel ventesimo secolo per via di lavoro di mitologia comparata come 'The White Goddess' di Robert Graves. Tali libri illustrano le 'radici matrifocali ed arcaiche' di culture in tutto il mondo, rappresentate da figure di dee, e che sono state soppresse 'sia ad Est che ad Ovest, che sono stati dominati dagli uomini per diverse migliaia di anni' Snyder vede lo studio di Schafer sull'archetipo della dea terrestre nella Cina dei Tang nella falsariga del testo di Graves. L'archetipo della dea è stato tradizionalmente represso e soppresso dalla cultura patriarcale, e per questa ragione è collegato al Culto Ainu dell'Orso, soppresso dai giapponesi e i 'Popoli Reali' che sono oppressi in generale dalle culture dominanti. Tutti sono parti di ciò che Snyder altrove chiama la 'Grande Sottocultura', e che la riga finale della poesia semplicemente definisce 'Underground' ”⁶³⁷

Nella poesia “*Smokey the Bear Sutra*” l'archetipo dell'Orso viene sovrapposto alla figura del Buddha primordiale, l'originario illuminato che incarna in sé stesso la conoscenza universale e cosmica del *Dharma* che tratta in modo imparziale e benevolo ogni creatura esistente, attraverso il viaggio da Oriente e Occidente. Il Buddha solare – rappresentante simbolico di questa visione ecocentrica e di pensiero planetario – viene trasfigurato nella figura sublime e allo stesso tempo ironica di una creatura animale, inviato e incarnazione della grande Controcultura, che nasce nell'epoca primitiva dell'Umanità e sopravvive a tutti i tentativi di estirparla, rivelando il bisogno estremo di una nuova e immanente connessione metafisica dell'umanità “risvegliata” o in cerca di salvezza con il suo sostrato eterno di naturalità.⁶³⁸

“La figura del Buddha del Sole comunque, contribuisce ad una posizione perennialista che è stata mostrata come caratteristica del modernismo Buddhista. Il Buddha del Sole viene mostrato originariamente ‘nel Giurassico, 150 milioni di anni fa’ suggerendo che la verità religiosa che incarna non è legata ad alcuna specifica cultura, anzi predata l'evoluzione dell'umanità. Come tale ‘Smokey the Bear Sutra’ esprime una forma estrema di perennialismo. Il Buddha

⁶³⁷ *Ivi*, pp. 196-200

⁶³⁸ *PDB*, cit., p. 77 “In Sanskrit, “original buddha” or “primordial buddha”; the personification of innate enlightenment. The term seems to appear for the first time in the MAHĀYĀNASŪTRĀLAMKĀRA, where the existence of such a primordial buddha is refuted on the grounds that the achievement of buddhahood is impossible without the accumulation of merit (PUNYA) and wisdom (JÑĀNA). However, the term reemerges in tantric literature, most prominently in the KĀLACAKRATANTRA. There, the term has two meanings, based on the reading of the term ādi. According to the first interpretation, ādi means “first” such that the ādibuddha was the first to attain buddhahood. According to the second interpretation, ādi means “primordial,” which suggests an eternal and atemporal state of innate buddhahood. However, when the commentators on this tantra use the term in this second sense, they appear to be referring not to a person but to an innate wisdom that is present in the minds of all sentient beings and which is the fundamental basis of SAMŚĀRA and NIRVĀṆA. In Tibetan Buddhism, the term ādibuddha is often used to describe the buddha SAMANTABHADRA (according to the RNYING MA sect) or VAJRADHARA (for the GSAR MA sects); in East Asia, by contrast, the ādibuddha is typically considered to be VAIROCANA.”

del sole e la sua trasformazione nell'Orso Smokey implica anch'essa una posizione di perennialismo. Nel suo commento al *Sutra*, Snyder informa il lettore che aveva in mente il Culto Circumpolare dell'Orso, precedentemente illustrato in 'This Poem is for Bear' in *Myths and Texts*, che egli qui definisce come 'il complesso religioso che sopravvive [...] di ciò che potrebbe essere la più antica religione terrestre'. 'Nella luce della meditazione,' continua Snyder 'mi venne alla mente che l'Antico [il dio orso] altro non era che l'essere Propizio descritto nei testi buddhisti come insegnante dell'inimmaginabile tempo antico, colui che è chiamato "Il Buddha Antico" Smokey the Bear, scrive giocosamente, 'era l'inevitabile riaffiorare del nostro antico benefattore come guida e maestro nel ventesimo secolo' Mentre questo rappresentante del Culto dell'Orso globale e preistorico è una manifestazione di un archetipo universale, è anche una figura della cultura popolare Americana. Snyder ha evocato l'Antico Buddha delle mitologie dell'Asia in modo da piazzare quella figura in una cornice universale e perennialista, e ha poi naturalizzato tale figura in un ambiente Americano e novecentesco.⁶³⁹

L'alterità pura e inafferrabile dell'ente naturale che Snyder incontra nella cultura degli Ainu viene esemplificata quindi nella figura archetipica dell'orso, degli animali della foresta e nel viaggio lungo la montagna, fonte suprema di spiritualità e contatto col numinoso.⁶⁴⁰ La sua esplorazione delle culture autoctone del Giappone e della Cina arcaica gli rivelò, anche in culture apparentemente distanti dalla modernità scientifica e tecnica, una oppressione da parte della religiosità istituzionale e dalla politica pre-moderna nei confronti di una intelligenza ecologica e unificata tra ambiente e umanità che in esso risiede. Anche in Cina, nella già ricordata epoca dei

⁶³⁹ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., p. 107.

⁶⁴⁰ L. Bartlett, *Gary Snyder's "Myths & Texts" and the Monomyth*, *Western American Literature*, University of Nebraska, 1982, Vol. 17, No. 2 (SUMMER 1982), pp. 137-148 "The three principle divisions of *Myths & Texts*, "Logging," "Hunting," and "Burning," mirror this archetypal monomyth. They assert both the physical and psychic dislocations of the narrator from the life-denying, Apollonian impulses of his culture, his quest for an alternative to that negation, and the final realization of a new vision born out of the flames of a dying civilization [...] the initiation. "Hunting" begins with the "first shaman song," which is appropriate as the shaman (maker of the dance) is both the first artistically creative man known to us and the archetypal Dionysian figure. As the section opens, Snyder is sitting in the "village of the dead," surrounded by evidence of the loggers' destruction: loose bones, smoking grass, logs floating aimlessly in the river. He has gone thus far two days without food - the start of his symbolic purification - and now, as the last truck pulls away, he sits quietly without thinking, his unconscious "hatching a new myth" to sustain him. We are introduced to hunters of various sorts (II, 2), indicating that the need for regeneration has been an ongoing historical process in both Eastern and Western cultures. As Snyder begins his vision-quest, his search for renewal, we have a sense that his answer lies somewhere in the natural world; the sky is suddenly full of birds whose patterns define the future if he can only learn to read them. A storm is approaching (the quest will be neither an easy nor a pleasant one), but it cannot be avoided, for as the Vaux swifts cry, he must "see or go blind" (II, 3). Again, the necessity for engaging nature directly is stressed ("brushed by the hawk's wing / of vision"), as is the confusion caused by the Apollonian [...] There is a reference to the Buddha, and like the Buddha, Snyder has experienced a sort of enlightenment which sets him apart from other men. He packs his mule ("lashed with a vajra-hitch," which is identified with enlightenment), and leaving the other workers behind, heads again up the mountain for his final vision. It is the "first day of the world," as he sees the landscape truly for the first time. Like Maudgalyâyana, Snyder has passed through hell to surface regenerated (II, 15). Part II ends with the birth of a baby, one to whom all nature reacts in a nurturing way ("Chipmunks, gray squirrels, and / golden-mantled ground- This content downloaded from squirrels / brought him each a nut"). There is a Dionysian celebration of the birth wherein man and nature are fused: "Girls would have in their arms / a wild gazelle or wild wolf-cubs / and give them their white milk." They are wearing the skins of fawns, and are drunk on wine/truth. Both man and animal have the Buddha nature, "Meaning: Compassion." According to Campbell's schema, in the third stage of the monomyth the hero begins the process of his return, bringing "the runes of wisdom, the Golden Fleece, or his sleeping princess back into the kingdom of humanity, where the boon may redound to the renewing of the community, the nation, the planet, or ten thousand worlds."⁶ Campbell goes on to explain that the hero often questions his charge, however, and that even the "Buddha, after his triumph, doubted whether the message of realization would be communicated."

Tang, la mentalità burocratica e umanista della civiltà imperiale da una parte tenta di riconnettersi alla spiritualità del paesaggio, sfuggendo alla macchinosità asfittica dell'establishment culturale, ma dall'altra ha già cominciato ad osservare l'alterità naturale come parte di un dualismo inconciliabile, uno spazio-tempo estraneo ormai inafferrabile in tutta la sua distanza spirituale. Parlando del Poeta Hsieh Ling-yün e, più in generale, dell'intera tradizione della poesia del paesaggio Tang, Snyder mostra come anche nel momento più sofisticato del buddhismo Chan e dell'arte poetica dei letterati, la compresenza dello spazio-tempo montano e forestale fosse una permanenza possente di un'epoca estremamente arcaica, quasi neolitica, in cui la fecondità femminile del paesaggio ancora – e per poco – puro si trasmetteva all'immaginazione creatrice dell'esperienza poetica.⁶⁴¹

“Snyder presenta il poeta Xie Lingyun (Hsieh Ling-yün)⁶⁴² come un esempio dell'estetica naturale del periodo delle Sei Dinastie. Xie era un uomo civile con un gusto per il selvaggio. Nato da una famiglia aristocratica che si era trasferita nel Sud, Xie crebbe in un bioma che sarebbe stato considerato esotico e barbaro da Confucio’. Come Snyder, Xie sviluppò un precoce apprezzamento per i paesaggi selvaggi e montuosi, ma proseguì la sua vita con una carriera politica. Come molti poeti Cinesi, Xie fu bandito ‘in una posizione minore in una remota città sulla costa meridionale’ e ‘presto abbandonò ogni posizione amministrativa e si ritirò in una tenuta di famiglia rovinata nelle colline a sudest dell'attuale Hangchow’ dove compose poesia. Nelle poesie di Xie, Snyder suggerisce, il selvaggio e il civile si confondono. Il suo

⁶⁴¹ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., pp. 75-76 “It was noted earlier in this chapter that Snyder's interest in Buddhism had led him to Hanshan, and that he saw ‘Chinese poetry and the aesthetics of Chinese poetry’ as being ‘very much involved with Ch’an, or Zen.’ The diminution of the subjective ‘I’ that I have been discussing would have been understood by Snyder in Zen terms. This is made clear in the entry of Snyder's journal for 15 August 1952, where he describes his own not-quite-successful attempt to reach a state of non-identity: Almost had it last night: no identity. One thinks, “I emerged from some general, nondifferentiated thing, I return to it.” One has in reality never left it. This is Buddhist ontology, as is made clear later in the entry through the use of explicitly Buddhist language to reiterate the point: ‘If a *Bodhisattva* [enlightened being] retains the thought of an ego, a person, a being, or a soul, he is no more a *Bodhisattva*’. In her book-length comparative study of Snyder and Hanshan, Tan shows how the dissolution of the subjective ‘I’ within classical Chinese poetry relates to Chan notions of enlightenment. Classical Chinese poetry, she explains, ‘takes Chan Master Qingyuan Weixin's explanation of the process of Chan Buddhist enlightenment as a model.’ According to Qingyuan Weixin, enlightenment consists of three stages, the final and most profound of which is the realization of ‘a state of existence in which the persona is completely immersed within reality and becomes a unity with the physical world.’ Consequently, the ‘crucial step’ in a Chan poem ‘is the artistic dissolution of the self [...] in other words, how to make the persona become the Phenomenon in nature, or how to identify oneself with the cosmos.’ The preceding discussion should demonstrate that Snyder shows the persona becoming a phenomenon in his Hanshan translations and his original poetry.”

⁶⁴² D. Hinton (cura e traduzione di), *Classical Chinese Poetry*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2001, pp. 163-165. “There he created a revolutionary body of work that marked the beginning of the rivers-and-mountains tradition in Chinese poetry, in contrast to T'ao Ch'ien's more domestic fields-and-gardens poetry. The influx of Buddhist thought from India had started nearly two centuries earlier, and by Hsieh's time it had begun intermingling with Taoist thought, a process that eventually gave rise to Ch'an (Zen) Buddhism. At the time of his awakening, Hsieh wrote an essay that is considered the earliest surviving Ch'an text in China, and its ideas provide a framework for his poetry, and for much of the rivers-and-mountains poetry to follow. It describes enlightenment as becoming the emptiness of absence (wu: see Key Terms) and, as such, mirroring presence (yu: see Key Terms) as it unfolds according to the inner pattern (li), a key concept that recurs often in Hsieh's poetry and throughout the wilderness tradition. The philosophical meaning of li, which originally referred to the veins and markings in a precious piece of jade, is something akin to what we call natural law. It is the system of principles according to which the ten thousand things burgeon forth spontaneously from the generative void. For Hsieh, one comes to a deep understanding of li through adoration (shang), another recurring concept in the poems (here, here). Adoration denotes an aesthetic experience of the wild mountain realm as a single overwhelming whole. It is this aesthetic experience that Hsieh's poems try to evoke in the reader, this sense of inhabiting that wilderness cosmology in the most profound way.

fu (poema in prosa) ‘Vivendo nelle Montagne’ combina la brevità focalizzata della poesia Cinese arcaica, con lo sguardo panoramico delle Sei Dinastie. Questa fusione porta ad una ‘lieve contraddizione nella scrittura di Xie: mentre è capace di dichiarare che egli ‘si è risvegliato alla completa proprietà di amare ciò che vive,’ altrove nel suo fu descrive i propri lavoratori che abbattono alberi e tagliano bambù. Nell’opera di Xie, ‘animali singoli sono cautamente risparmiati, mentre l’habitat che li sostiene è distrutto senza preoccupazione.’ Anche se tali contraddizioni nella scrittura di Xie sorgono dal suo sfondo civilizzato e aristocratico le sue descrizioni della natura sono valide dato che trascendono specificità culturali. Le caratteristiche della nascita di Xie, argomenta Snyder, sono sfortunati accidenti, egli ‘era probabilmente già fuori posto in Cina – avrebbe dovuto unirsi alla Rocky Mountain Fur Company e fuggire per diventare un trapper.’ La sua poesia ha successo fintanto che attinge ad uno spirito universale: ‘egli ha spalancato il paesaggio – ‘montagne ed acque’ – alla coscienza di ogni tempo’. Il paragrafo finale di ‘Hsieh’s Shoes’ suggerisce che il ‘senso Cinese della natura’ ha radici più profonde del movimento letterario di ritorno alla natura delle Sei Dinastie esemplificato da Xie. Snyder scrive ‘le Montagne sono sempre stati foci di potere spirituale in Cina, iniziando forse come habitat per lo hsien, lo sciamano che assorbiva potere nelle colline’. Queste stesse montagne ‘divennero un luogo di ritiro per i praticanti Taoisti che armonizzavano nella Via e anche siti di monasteri Buddhisti. Era lo stesso paesaggio in cui Hsieh ‘si tuffò’. Anche se non viene esplicitamente espresso, vi è il suggerimento che una qualche parte dello spirito di questa riverenza preistorica e sciamanica per il selvaggio sopravvisse nella cultura Cinese tarda, anche se in uno stato trasformato.⁶⁴³ Questo tipo di perennialismo che Snyder implica ha un precedente nel testo di Schafer. Si ricorderà che Snyder scrisse una prefazione per il testo di Schafer ‘The Divine Woman.’ Anche se la prefazione di Snyder è stata scritta nel 1980, dopo ‘Hsieh’s Shoes,’ il libro stesso era stato pubblicato nel 1973 e così predata il saggio di Snyder.”

⁶⁴³ *Ivi*, pp. 171-174 “Here where I live,/ lakes on the left, rivers on the right,/ you leave islands, follow shores back/ to mountains out front, ridges behind/. Looming east and toppling aside west/, they harbor ebb and flow of breath,/ arch across and snake beyond, devious/ churning and roiling into distances,/ cliff-top ridgelines hewn flat and true./ 7 Nearby in the east are/ Risen-Fieldland and Downcast-Lake,/ Western-Gorge and Southern-Valley,/ Stone-Plowshares and Stone-Rapids,/ Forlorn-Millstone and Yellow-Bamboo/. There are waters tumbling a thousand feet in flight/ and forests curtained high over countless canyons,/ endless streams flowing far away into distant rivers/ and cascades branching deeper into nearby creeks./ 12 Far off to the south are/peaks like Pine-Needle and Nest-Hen,/ Halcyon-Knoll and Brimmed-Stone,/ Harrow and Spire Ridges faced together,/ Elder and Eye-Loft cleaving summits./ When you go deep, following a winding river to its source,/ you’re soon bewildered, wandering a place beyond knowing:/ cragged peaks towering above stay lost in confusions of mist,/ and depths sunken away far below surge and swell in a blur./24 There are fish like/ snake-fish and trout, perch and tench,/ red-eye and yellow-gill, dace and carp,/ bream, sturgeon, skate, mandarin-fish,/ flying-fish, bass, mullet, and wax-fish:/ a rainbow confusion of colors blurred,/ glistening brocade, cloud-fresh schools/ nibbling duckweed, frolicking in waves,/ drifting among ghost-eye, flowing deep./ Some drumming their gills and leaping through whitewater,/ others beating their tails and struggling back beneath swells,/ shad and salmon, each in their season, stream up into creeks and shallows,/ sunfish and knife-fish follow rapids further, emerge in mountain springs./ 26 On mountaintops live/ gibbon, jackal, wildcat and badger,/ fox and wolf, cougar and bobcat,/ and in mountain valleys/ black and brown bear, coyote, tiger,/ bighorn and deer, antelope and elk./ Things gambol among branches soaring out over cliffs/ and leap across rifts of empty sky within deep gorges,/ lurk down through valleys, howls and roars perpetual,/ while others climb, calling and wailing among treetops./ 33 As for my/ homes perched north and south,/ inaccessible except across water:/ gaze deep into wind and cloud/ and you know this realm utterly./36 Tracing the way back home here,/ I might round North Mountain/ on roads hung along cliff-walls,/ timbers rising in switchbacks,/ or I could take the watercourse/ way winding and circling back,/ level lakes broad and brimming/, crystalline depths clear and deep/ beyond shorelines all lone grace/ and long islands of lush brocade./ Gazing on and on in reverence/ across realms so boundless away/, I come to the twin rivers that flow through together./ Two springs sharing one source,/ they follow gorges and canyons/ to merge at mountain headlands/ and cascade on, scouring sand out and mounding dunes/ below peaks that loom over islands swelling into hills,/ whitewater carrying cliffs away in a tumble of rocks,/ a marshy tangle of fallen trees glistening in the waves./ Following along the south bank that crosses out front,/ the snaking north cliff that looms behind, I’m soon/ lost in thick forests, the nature of dusk and dawn in full view,/ and for bearings, I trust myself to the star-filled night skies./”

Nella prefazione al testo di E. H. Schafer “*The Divine Woman*” (1973) Snyder mostra come dietro la calma meditativa e riflessiva della lirica d’epoca Tang, si muova una profonda selvatichezza, un senso di inquietante vaghezza relativo alla dimora sulle montagne e tra le foreste, con cui, abbiamo visto, i poeti dell’epoca e i maestri del Chan cercavano un contatto più profondo pur nella sua lontananza spirituale sempre più accentuata, dovuta all’espansione civilizzatrice e negativizzante della cultura nobiliare ed imperiale, che già osservava il mondo naturale con uno sguardo oggettivante, trasformando la caccia da dimensione rituale di connessione coi ritmi dell’animalità a un divertimento aristocratico e cruento;⁶⁴⁴ l’isolamento ascetico nelle montagne in una contemplazione desolata della perdita di senso di un contatto con tale divinità naturale e numinosa. Paradossalmente, gli abitanti del medioevo cinese sentivano profondamente lo stesso disagio nei confronti della civilizzazione che noi, loro contemporanei atemporali, sentiamo leggendo i loro componimenti. Le poesie di Xie hanno re-introdotta in una forma civilizzata e elevata culturalmente la profonda connessione del paesaggio con tutti i suoi elementi umani e non, l’energia numinosa che sia il taoismo che il buddhismo avrebbero poi riconosciuto nelle montagne sacre, come *loci* immani di potere divino. Il disagio della cultura già citato, che emerge quando tale considerazione è esprimibile solo in forma artistica e non più esistenziale, è un sentimento che attraversa le epoche e i popoli e, secondo Snyder, una riscoperta religiosa e spirituale di una più autentica primitività è essenziale per sfuggire alla presa di tale alienazione:

“Nella sua prefazione, Snyder scrive come il libro di Schafer dimostri come dietro ‘il calmo sforzo lirico e maschile’ della poesia Tang e Song’ si possa osservare ‘un filo più selvaggio che risale a tempi primitivi. La poesia della dinastia Tang esibisce la continua ma soppressa ‘presenza di dee semi umane dei monti e delle correnti.’ La Dea del monte Wu,

⁶⁴⁴ E. H. Schafer, *The Divine Woman*, University of California, Berkeley, 1973, pp. 82-83 “Li Ho wrote two poems about the bewitching strings of a shamanka's lute. The first, calling the goddess to the altar, is full of strange perfumes and disturbing shudders and chattering sounds. It has been translated more than once.²⁴ The other is a valediction, and shows the goddess leaving for her home on Wu shan. It is less eerie than the first one: the goddess is not so much ghostly as enticing witch who charms even the botanical world. Here then is "The Departure Song of Divine Strings": The small woman of Shaman Mountain goes off screened by clouds: The winds of spring shoot out pine flowerlets on the mountain. Alone she pierces the green canopy--a fragrance heading straight for home: A white horse and flowered pole go before--thrusting and thrusting. The wind is mild on the Kiang in Shu, the water like netted gauze- Yet who else could make sail on a fallen orchid to cross over it? The cinnamon trees on a southern hill lie dead for that lady Whose cloudy blouse is slightly stained from pink pomade blossoms. This poem has proved an embarrassment to commentators. It embarrasses me. My commentary will attempt to justify my translation: The rainbow goddess leaves the shamanka's altar, darting through the clouds. Her ardent body bursts the pine catkins as she passes. She swoops up through the forest canopy, trailing sweet odors. She is preceded by a ceremonial steed, rigged with her flowery insignia. The great Yangtze by her home in the gorge is calm. Yet who will risk crossing it on a flower petal to meet her--only the goddess is capable of the feat. The evergreen cinnamons perish at her approach--the touch of the love goddess is dangerous. Her light shift is inevitably spotted with safflower, from which the rouge of courtesans is made. Although Li Ho was singularly fond of botanical imagery, he did not feel bound to adhere to conventional and classical flower figures. Few of his poems lack some personal interpretation or some resurrected trope of a plant which often proves, when correctly understood, to be the key and crux of the poem's meaning. I cannot say with certainty that I have achieved the desired unlocking here. The heartbreaking disappearance of the goddess leads by easy stages to the idea of the dissolution or death of the goddess. Will she return after a millennium to delight the ghost of the ancient king- or will she never return? The Tang poets played infinite variations on this emotional enigma.”

la 'Divine Woman' che da il titolo a Schafer, è collegata da Snyder alle antiche pratiche sciamaniche a cui si riferisce in 'Hsieh's Shoes': 'Il nome della montagna, Wu, significa donna sciamano. Se la poesia 'Hsieh's Shoes' presenta una narrativa perennialista nel suggerire la continuazione (per quanto soppressa) di uno spirito arcaico di riverenza verso il selvaggio, il terzo dei piccoli saggi pubblicati in *CoEvolution Quarterly* segue una più diretta narrativa di declino. L'articolo 'The Chase in the Park' descrive la fossilizzazione di arcaiche pratiche di caccia in un vacuo rituale: nella dinastia Shang la caccia era già divenuta uno sport per le classi elevate. La gratitudine degli antichi cacciatori per il cibo ricevuto, o la preoccupazione per gli spiriti dei morti, era evaporata. La caccia era ormai attualmente 'l'inseguimento' – una costosa attività di gruppo che richiedeva guardiacaccia che guidavano gli animali verso gli aristocratici in attesa che poi li inseguivano e li uccidevano con arco e frecce dai carri o a cavallo. Le riserve di caccia mantenute per i ricchi governatori e imperatori a partire dalla dinastia Han, discute Snyder, citando informazioni dell'articolo di Schafer 'Hunting Parks and Animal Enclosures in Ancient China,' 'si sono evolute dalle riserve dell'Età del Bronzo stabilite originariamente per continuare a sopperire certe specie selvagge per i periodici sacrifici di stato' Benché i sacrifici continuato ad essere offerti alla Terra lungo la storia della Cina, la originale reverenza sacrificale dell'Età del Bronzo fu oscurata. I parchi di caccia divennero paesaggi fatti dall'uomo; al tempo della dinastia Zhou tali riserve includevano 'laghi e stagni artificiali, stalle, capanni di caccia e padiglioni di piacere' e la loro differenziazione dal naturale ecosistema fu marcata dall'introduzione di 'specie esotiche'. La civiltà Cinese fu alienata dall'ambiente naturale. Nelle prime opere di Snyder, l'alienazione dalla natura era sentita come una peculiare condizione Occidentale e i prodotti culturali della civiltà Cinese – specialmente le sue religioni e la poesia – erano ritenuti un antidoto per questa condizione. Ma mostrando come la civilizzazione della Cina soffra della stessa condizione, il saggio 'Wild in China' si muove oltre la semplicistica dicotomi di Oriente e Occidente. Il mini-saggio finale stampato nel numero del 1978 di *CoEvolution Quarterly*, comunque, argomenti che sia la poesia cinese e giapponese non sono da rigettare. Il saggio 'Empty Mountain' sostiene che la poesia sino-giapponese sia preziosa proprio perché condivide il senso di alienazione con cui gli Occidentali sono fin troppo familiarizzati. Le tradizioni Cinese e Giapponese portano in sé la poesia del mondo naturale più sensibile e mentalmente profonda mai scritta da popoli civilizzati. Poiché questi poeti erano uomini e donne che avevano a che fare problemi di bilancio, tasse, sistemi penali e il crollo di governi, essi avevano una comprensione straziante delle contraddizioni che confrontano coloro che amano il mondo naturale e sono però legati alla civiltà. Questa è una della ragioni per cui la poesia Cinese è così ampiamente ammirata dagli Occidentali della contemporaneità. Si ricorderà inoltre che Snyder utilizza la parola 'contraddizione per descrivere la fusione di civilizzato e selvaggio nella poesia di Xie , dove tali contraddizioni venivano attaccate come le radici delle attitudini poco ecocentriche di Hsieh. In 'Empty Mountain,' tali contraddizioni vengono viste come ciò che dona alla poesia della natura della Cina e del Giappone il suo potere, e gli permettono di parlare all'Occidente contemporaneo. Sorgendo da una cultura ultra-civilizzata, la poesia Cinese delle dinastie Tang e dei Song esibisce 'una tensione nostalgica verso la vita auto-contenuta, di duro lavoro ma soddisfacente del contadino', e richiama 'al villaggio Neolitico', ma Snyder non la tratta come un sentimento ingenuo e pastorale. La tensione nostalgica che attraversa la poesia Cinese Classica equivale per Snyder ad una corrente sotterranea di eco-centrismo Neolitico che, come la donna divina di Schafer, sopravvive sotto la superficie civilizzata della cultura Cinese'⁶⁴⁵

La visione perennialista di Snyder si nutre dell'archetipo antropologico del "Mono-mito", della ricerca psicanalitica sugli archetipi universali delle culture umane e della riscoperta e riattualizzazione delle religioni orientali – il taoismo e il buddhismo – per rivitalizzare questa

⁶⁴⁵ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., pp. 203-205.

corrente sotterranea e portarla alla luce, in un processo di guarigione spirituale e distruzione dell'alienazione. Un componimento che raccoglie tutte le esperienze metafisiche, di ricerca, religiose e antropologiche di Snyder nei riguardi della perdita e del tradimento di questa tradizione ecocentrica e pura di connessione con la natura è “*Myth and Texts*” una visione mitopoietica e sincretica che esplora, attraverso richiami autobiografici e mitologici, la fine del mondo “dell'uomo bianco” e la resurrezione palingenetica di una futura civiltà.⁶⁴⁶

Per terminare questo discorso che ha a lungo esulato dal tema principale della trattazione ci rivolgiamo ad una “corrente” religiosa che unificò in sé la filosofia buddhista e questo sentimento eco-centrico di millenaria antichità. Gli *Yamabushi* rappresentarono nella loro ricerca estrema di liberazione attraverso il viaggio nella natura montana questo legame intensissimo con il primitivo e

⁶⁴⁶ L. Bartlett, *Gary Snyder's "Myths & Texts" and the Monomyth*, Western American Literature, University of Nebraska, 1982, Vol. 17, No. 2 (SUMMER 1982), pp. 137-148 “ vision born out of the flames of a dying civilization. Section 1, "Logging," which takes much of its imagery from Snyder's experiences as a logger in Oregon, presents a modern wasteland produced through an Apollonian desire to control the forces of nature. "Logging I," which opens with a reference to the last sentence of Waiden , "the sun is but a morning star," establishes the theme of the poem as the possibility for regeneration emerges from a dream-vision of Dionysian ecstasy. Images of fertility abound. The invocation is to Io, the wandering moon-cow aspect of the Great Mother, who in Egyptian mythology was worshiped as Isis, the regenerative force returning life to Horus after he was stung by a scorpion. It is the rutting season, and while the Pleiades circle the Maypole, birds are active and "green comes out of the ground." Young girls carrying thyrsus are overwhelmed by Dionysian frenzy, as all nature seems to erupt in orgiastic fertility rites. "Logging 2" shocks us into consciousness, as the narrator – Snyder - awakens from his dream of May Queens and maenads to the stark, cold world of the logger. Here we get our first vision of a land laid waste by men in "tin pisspot hats" driving "crummy trucks" and "Cats," a vision which will be developed throughout this section. In praise of an ordered and reasonable civilization, the forests of both China and Seattle have been logged. In the wreckage, only the lodgepole pine, which has the ability to "endure a fire / which kills the tree without injuring its seed" (1,3), presents a chance for regeneration out of the 250,000 board feet a day of future 2 x 4s moved out by the loggers. Philosophy and religion, "the ancient, meaningless / abstractions of the educated mind" (I, 5), are useless against this destruction, for they have their source in the Apollonian. Neither is classical literature a help, as Seami Motokiyo and Kwanami, masters of the Nō,4 have disappeared into the pines. The berries which were plentiful just a few hours before are gone, workers are degraded and even shot "for wanting a good bed, good pay, / decent food, in the woods" (I, 7), and the destruction goes on. Tractors smash boulders and grass, trees fall, and bees "circle above the crushed dead log, their home," until all that is left are "a few stumps, drying piles of brush" (I, 8). The job completed, Snyder hitch-hikes to meet his girl for a weekend of love-making, talk, and bathing. While he is in town, a "ghost logger" in "Sagged pants" (I, 10) happens upon the deserted logging camp. Like the temple of the goddess Diana at Nemi, the camp is in ruins, settled between rotting stumps. The Christian (patriarchal) emanation of the Apollonian impulse has succeeded in pulling down the forests, but what was it all for? The logger is old, fleabitten, broke, and the wood he has cut has long outlived its usefulness. As the apocalyptic vision draws to a close, Snyder and another logger named Ray Wells make a symbolic blood sacrifice to the Apollonian, as they discuss the gelding oponies (a suggestion of sterility juxtaposed to the images of regeneration and fertility introduced in "Logging 1"). As the forests continue to fall to the Cats, Drinkwater, an Oglala Sioux shaman, sees the life to come in a land once inhabited by salmon, bear, wild ducks, and oysters: "You shall live in square / gray houses in a barren land / and beside those square gray houses you shall starve" (I, 12). The last forests are burning, "turning the late sun red / . . . smoke filling the west" (I, 13), and the logging crews depart Snyder, who has up to this point taken part in the destruction, is left alone to contemplate the void of the waste land. As the patriarch Jehovah commanded in the opening of "Logging 2," the groves of Ahab and of Cybele, the Phrygian Great Mother, have been Cut down by the prophets of Israel the fairies of Athens the thugs of Rome both ancient and modern ; Cut down to make room for the suburbs Bulldozed by Luther and Weyerhaeuser Crosscut and chainsaw squareheads and finns high-lead and cat-skidding Trees choked, trout killed, roads. Sawmill temples of Jehovah Squat black burners 100 feet high Sending the smoke of our burnt Live sap and leaf To his eager nose. (1, 14) The Apollonian destruction has left nothing in its wake, save the single lodgepole pine whose "cone / seed waits for fire" (I, 15). It is the end of the kalpa (in Hindu mythology an age consisting of a night and a day of Brahman, or 8,640,000,000 years) , and like the painter Pa-ta Shan-jen who witnessed the fall of the Ming Empire, Snyder must realize that his world of "men who hire men to cut groves, / kill snakes, build cities, pave fields, / believe in god but can't /believe in their own senses" (1,15) has come to a close.”

con il profondo inconscio mostruoso dell'esistenza fenomenica: attraversando i regni dei demoni, degli animali, degli esseri umani e delle creature illuminate l'asceta montano ripercorre nel viaggio del suo corpo l'attraversamento metafisico dei dieci regni del buddhismo, dal più mostruoso al più elevato. In questo cammino esoterico lo *Yamabushi* raccoglie in sé le tradizioni simboliche dello Shingon, la ricomprensione taoista della natura, il contatto col divino dello Shintō e la pratica meditativa dello Zen. Esso era un residuo sciamanico di una religiosità terrena e ctonia delle profondità della montagna. Questa pratica, proibitiva e difficile sia per la psiche che la fisicità dell'asceta, si concludeva con una realizzazione infinita nel e dello spazio-tempo, trasceso dalla sua elementarità mondana e riassorbito nell'interiorità numinosa della montagna come deità e dell'ego purificato dalle sue imperfezioni e angosce debilitanti.⁶⁴⁷

“Abbandonata la comunità, l'asceta vaga per giorni nell'intrico della foresta, [...] deve concentrarsi sugli orrori del più infimo e orrendo mondo delle rinascite, il Regno degli spiriti famelici, i *gaki* 餓鬼, e provarne le pene. Si sottopone al rito iniziatico del *nanban ibushi* 南蛮燻: [...] L'asceta immobile vede se stesso nella forma delle luride larve degli spiriti senza pace, che brulicano nel buio dell'oltretomba, affamati di vita: opachi fantasmi, presenze incumbenti, essi possono penetrare nel corpo e nella mente dell'uomo e consumarlo fino alla morte. Sperimentando il fondo dell'impurità, dei sensi inappagati, dell'avidità, prostrato a terra, l'asceta ritualmente confessa la propria debolezza di fronte alla seduzione dei desideri. Pentito, esce a purificarsi e sale il crinale del monte. Entra nel Regno degli animali. Prigioniero di un'ignoranza ottusa, l'asceta medita sulla sua incapacità di distinguere il bene dal male, di capire il senso profondo della Via verso l'illuminazione. È come una bestia, accecata dagli istinti, che dà libero sfogo alle passioni. Ma non c'è pace nella sua mente. Arrampicandosi ancora egli sa di dover ora affrontare la terrificata realtà di demoni e titani, *ashura* 阿修羅, e di dover lottare contro di loro, contro forme mostruose che sono in fondo null'altro che le sue angosce più profonde e i suoi desideri più nascosti. La concentrazione, eve essere totale, il suo corpo, come la sua mente, si chiude, si stringe ancora di più in se stessa: l'asceta si impone di non mangiare e di non bere. Sofferente nel corpo, arso dalla sete, prostrato per la veglia continua, egli sta sperimentando la condizione spirituale di illusione degli esseri prigionieri nel ciclo delle rinascite. Ma la sua mente lentamente si apre e raggiunge un primo livello di sapienza, *ishōteiyō shin* 異生羝羊心. Vinti i suoi mostri interiori, lo *yamabushi* sale al Regno degli uomini. Siamo a metà strada della montagna. qui egli medita sull'angoscia dell'impermanenza, sui limiti della sua fragilità di uomo e prega prostrato con la fronte a terra. Ma c'è ora una luce diversa nella sua mente, dopo il buio che ha attraversato. La sua mente raggiunge il secondo livello, il *gudōjisai shin* 愚童持齋心: è in uno stadio come dell'infanzia, in un tempo che ha l'incertezza dei primi chiarori dell'alba. Comincia a scoprire la virtù morale immanente in ogni uomo e il significato dei precetti della retta condotta: la benevolenza, la giustizia, l'onestà. Come un seme nel terreno fertile, comincia a sbocciare dentro di lui un senso di empatia per tutti gli esseri senzienti. Più calmo, più sicuro, più fiducioso, meditando

⁶⁴⁷ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., p. 174. “A religious perennialist, Snyder did not see Buddhism as having a monopoly on the ecological/religious vision he himself tried to express in his writing. In a letter quoted in Chapter Three, Snyder distinguished between ‘Buddhism’ as a particular religious tradition, and ‘the Dharma’ as the religious insights expressed by many religious traditions. As has been seen in Snyder’s references to Native American cultures (Chapter Three) and in my discussion of his essay ‘The Politics of Ethnopoetics’ (Chapter Four), Snyder often found the ‘green Dharma’ to have been realized by ‘primitive’ cultures. The word ‘primitive’ for Snyder (and he uses the word frequently) is devoid of ‘all negative associations’: ‘it means primus or “first,” like “original mind,” original human society, original way of being.’ ‘Original mind’ is a Buddhist term for the state of enlightenment, and employing the term here, Snyder suggests a link between Buddhist and primitive religious insights.”

sul segreto significato del nome di Dainichi, l'asceta riprende a salire. Entra così nel Regno delle divinità e sperimenta il terzo livello della mente, lo *yōdōmui shin* 嬰童無畏心. Come un bambino che cerca conforto nell'abbraccio della mamma, così la mente, stanca delle sofferenze del karman, cerca la pace della religione, la sicurezza della fede negli dei; senza pensare che anche gli dei sono immagini prodotte dalla sua mente non illuminata, e che non è in loro la vera salvezza perché anch'essi sono prigionieri, come lui, del ciclo delle rinascite. [...] Solamente una nuova rinuncia e una lotta vittoriosa contro la tentazione dei poteri della mente portano con sé un ulteriore arricchimento spirituale dell'asceta. Lo yogin si serve delle innumerevoli siddhi per riconquistare la libertà suprema, e non certo per ottenere il dominio – frammentario, provvisorio – degli elementi. L'annullamento di sé, e non i «poteri occulti», rappresenta il vero dominio. L'asceta traccia allora in terra un cerchio e celebra il rito dello *hitorisumō* 一人相撲, una «lotta solitaria». Invoca il dio e lo sfida. Entra nel cerchio del *sumō* e affronta l'essere che, invisibile, gli sta di fronte. Lotta, incalzando e stringendo la propria ombra. Cade, si rialza, è di nuovo a terra. In realtà quello contro cui si scaglia, il suo avversario di sempre, essere dai tanti volti, non è altri che se stesso. Vince alla fine le proprie insensate illusioni di onnipotenza e, distaccato, indifferente ai suoi poteri, estingue anche l'ultimo, più profondo desiderio del suo ego. [...] Ora può accedere ai Regni dell'illuminazione, *gokai* 悟界, e la sua mente si dischiude, più pura, più chiara, ai livelli più profondi di conoscenza. A questo stadio della mente, *yuiunmuga shin* 唯蘊無我心, l'asceta comprende la non-sostanzialità dell'io. Il suo pensiero si concentra sulle Quattro Nobili Verità del Buddha. La sua meditazione si apre sul mondo degli *shōmon*, di coloro cioè che hanno raggiunto l'illuminazione ascoltando queste verità direttamente dal Perfetto. Passa poi a meditare sul mondo degli *engaku*, gli uomini che, senza la guida di un maestro, hanno raggiunto l'illuminazione con le sole proprie forze spirituali. È il quinto stadio della mente, *batsugōinshu shin* 拔業因種心, quello in cui lo *yamabushi* intuisce che tutta la realtà è vuota e non ha natura sostanziale: estirpa così la radice dell'angoscia del karman, estingue nel suo animo le passioni, elimina i semi dell'ignoranza. Raggiunge quella dimensione di salvezza che è propria degli *arhat* (arhat) [...] Cosciente della non-sostanzialità dell'universo, capisce che la realtà non è altro che la mente stessa. Ma, interiorizzato questo concetto, progressivamente lo nega per superarlo. E comprende, giunto più a fondo di questo suo cammino interiore, *kakushinpushō shin* 覺心不生心, che anche la sua mente è una non-realtà. Nella mente che lo aveva condotto alla comprensione più profonda della vacuità di ogni cosa, ecco, ora si rivela come l'ultima e più radicale illusione di cui liberarsi: Non vi è origine né estinzione, non vi è permanenza né impermanenza, non vi è unità e nemmeno diversità, non vi è andare né venire, non vi è pensiero né vi è mente. Una serie di negazioni degli estremi circoscrive il vuoto. L'asceta in un istante contempla il nulla, conosce l'immobilità. Ma l'intuizione di questo concetto non riesce a far superare alla sua mente lo stadio della pura negazione. Deve sforzarsi di penetrare più a fondo nell'idea che il mondo dell'illusione e il mondo dell'illuminazione sono identici, e che tutti i Dieci Regni della buddhità sono contenuti nell'intuizione di un attimo.⁶⁴⁸ La sua mente ha raggiunto lo stadio dello *ichidō muishin* 一道無為心, ha ritrovato la sua purezza originaria: finalmente gli appare chiaro che la mente che conosce e l'oggetto della conoscenza sono la stessa cosa. Non c'è nessuna essenza da cercare nella verità ultima, che è il vuoto; nemmeno nella sua mente, che è il fulcro del nulla. Sembra che l'asceta abbia raggiunto la quiete finale della conoscenza, *gokumujishō shin* 極無自性. Ma l'insegnamento esoterico gli dice che il processo non è finito: come quando, prima, la sua mente credeva di essere completamente libera e invece era ancora prigioniera di un ragionamento di sola negazione, anche adesso deve fare un salto di qualità noetica, deve compiere un ulteriore passo nella scala della trascendenza, per penetrare l'ultima vertigine metafisica. L'asceta lascia il regno dei *bodhisattva* ed entra nel silenzio della vetta, il regno della buddhità assoluta. Sulla cima la spazialità diventa aerea, invisibile, astratta, e per l'occhio non c'è confine. [...] è lo stadio più segreto e sublime dell'illuminato, lo *himitsushōgon shin* 秘密莊心. La mente si distacca anche dall'idea di vuoto, afferma positivamente la sua natura di nulla e di tutto, perché realizza la verità dei Tre Misteri esoterici. Ogni

⁶⁴⁸ G. J. Tanabe, Jr., (ed.) *Religions of Japan in Practice*, Princeton University, Princeton, 1999, pp. 251-252.

ragionamento cade, per lasciare il posto alla silenziosa contemplazione di sé come pura luce del corpo, della parola e della mente del Buddha universale. Sulla sommità della montagna, vi è quasi sempre un piccolo tempio, proprio prima della vetta: in questo punto la cultura giapponese vede un altro luogo dove è possibile un'esperienza di assoluto. Ma il tipo di esperienza religiosa è ben diverso da quello che avviene nel santuario a valle. È una ricerca che è andata fino al limite: «per raggiungere il passaggio segreto verso le profondità della montagna sacra, là dove è la dimora del nulla», recita un inno degli *yamabushi*. L'incontro con Dio, il risveglio alla propria natura di illuminazione, nella solitudine e nel silenzio della vetta, è essenzialmente un'esperienza mistica. La mitologia giapponese interpreta la creazione della terra come il cammino vittorioso di un Dio ordinatore attraverso una dimensione di caos e la traduce nell'immagine del suo discendere dal mondo incorruttibile e luminoso degli dei per immedesimarsi nella realtà mortale e più oscura degli uomini.⁶⁴⁹

Nel cammino tra i regni caotici dell'essere, lo *Yamabushi* ordina sé stesso e l'ambiente circostante senza dominarlo né perdersi totalmente in esso. La sua è una lunga e difficoltosa opera di purificazione rituale sciamanica che comprende nel suo agire tutto il mondo naturale e spirituale con cui viene in contatto. I Buddha, i Kami e gli spiriti vivono nella montagna e in un certo senso sono la montagna che non cessa mai di trasformarsi e muoversi. Viaggiando in essa, l'asceta segue e si fa seguire dalle vette sulla Via della realizzazione: sé è vero che senza montagna non si darebbe la sua illuminazione, è anche vero che senza la presenza dell'asceta la montagna non diverrebbe mai sapiente, non raggiungerebbe il *satori*. Il mondo e l'umano camminano affratellati sulla strada del *Dharma*. Anche una religione raffinata e nobile in origine come il buddhismo sino-giapponese e la poesia dell'epoca Tang mantennero all'interno di sé una serie di simbologie arcaiche e primitive, esemplificate particolarmente nelle figure animali e divine di cui lo sciamano e l'asceta si fanno intermediari e custodi, comunicando la profondità dell'essere alla congregazione religiosa. Popolazioni della Cina e del Giappone arcaico ebbero a lungo una storia spirituale estremamente connessa ai ritmi naturali ed al mondo animale, alla sacralità del mondo selvaggio e montano e ad una concezione "matrifocale" della Natura, come di una figura femminile perennemente fertile ed accogliente, Snyder esemplifica questa controultura matrilineare nella figura di Tārā, adorata nel buddhismo Vajrayana come 'madre della liberazione' e incarnazione della *Prajñāparamita*, madre dei Buddha, e nel finale "In crescendo" del già citato *Myths and Texts*,⁶⁵⁰ in cui dopo una terrificante e disperante visione della distruzione della sua civiltà egli si fa consapevole di essere portatore di un nocciolo duro e ineliminabile di verità metafisica ed ecologica, il messaggio fondamentale del suo anarco-buddhismo e discende, come gli *Yamabushi* e l'amorevole figura di Tārā verso il mondo doloroso e caotico dell'umanità, portando però con sé un voto, il voto di Tārā.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, cit., pp. 316-321.

⁶⁵⁰ L. Bartlett, *Gary Snyder's "Myths & Texts" and the Monomyth*, *Western American Literature*, University of Nebraska, 1982, Vol. 17, No. 2 (SUMMER 1982), pp. 137-148.

⁶⁵¹ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., pp. 174-206. Cfr. D. Snellgrove, *Indo-tibetan Buddhism*, cit., p. 151. "Of the others Prajnaparamita remains a great goddess in her own right, continuing to symbolize the Perfection of Wisdom, but she attracts no great cult in the tantric period. This privilege comes to Tara in relationship with the other

“Tārā’s Vow

“Those who wish to attain supreme enlightenment
in a man’s body are many . . .

therefore may I,
until this world is emptied out,
serve the needs of beings
with my body of a woman.

These steep eroding mountains,
no place for lakes or meadows
newest mountains,
Baby Krishna Himalaya,
snowy Storehouse Mountains,
snow-basket Mountains,
Baby Himalaya loves butter,
loves dirt,
baby mountains—Ancient Buddhas—
naked Blue Samantabhadra,
Kalachakra, Yamantaka,
young eroding
Himalaya,
alpine fields of blue sheep meadow
blue sheep love the Himalayas—
each one thinks the Himalaya
is hers alone.
Rock stuff always folding
turned back in again, re-folded,
wrapping, twisting in and out like dough.
“Black as bees are the plaits of your hair”

III

The great Indus river’s running

Buddha-goddesses of the intermediate points of the compass, and as a White Tara, when she manifests herself as a Great Goddess, indeed as the greatest of all Buddhist Goddesses, in her own right (Pis. 22a, 31b). In effect she assumes the primacy which belonged to Pandaravasini, “the white clad one,” in Avalokitesvara’s entourage in the mandala to which we have just referred. She becomes a feminine version of Avalokitesvara rather than his partner in that both of them remain major celibate divinities. Tara also tends to replace Prajnaparamita in that she comes to be regarded as the Mother of all Buddhas. Her remarkable success appears to be an exclusively Buddhist development for which no convincing Hindu parallel can be found. Her cult and to some extent her significance correspond in a marked way to the Christian Orthodox veneration of Mary as Mother of God, and it is no impossible that the conception of such a supreme feminine divinity should have taken place in Buddhist minds as a result of cultural contacts through northwestern India.”

just there by the wall.
(The far shore
wild salmon spawning
in old mine-tailing gravels down the Yuba)
Led to the kohlrabi, peas and potatoes,
gold-dry barley,
come songbirds,
a village with flat-roofed houses
and a flag in the breeze
always murmuring,
Space of joy
in the life of the moment
Om, Mind, in Phenomena, Hum
The crooked sickle topples alfalfa,
and the sheaves are packed on their backs
husband and wife walk singing
song bounced between voices
down the stone-paved walk
to the storehouse and stables,
and give some away.
Up in the stone towers and walkways,
apartments and chambers,
wide-ranging cloud chaos
silvery Senge Chhu curving below

fields by the river, white dot houses
barley laid drying.
Conch blows from the rooftop
monks in maroon
chant, grin and glance,
and a boy who plays leader
makes all the bows,
Tārā, cross-legged, head tilted smiling,
hands shaping “the giving”
red body, gold body, green,
a puja, a potluck
for the whole Himalayan plateau,
—drop of chang on the tongue,
barley dough pinch,
salt tea and sliced apple—
In the temple built above the Indus
demons trample,

intestines tangling, men and women dancing screwing
head of a horse, a bull, all
painted on shadowy walls in the
Buddha hall in the sky.

(Tārā's love magic
From the boy's heart a red beam of light goes out through his right
ear, enters the nock of his arrow, comes out the arrowhead, and
shines straight to his loved one's vagina—menstrual blood trickles
down, he enters her mind, she becomes full of desire.)

Cross-legged,
we sit on the wood floor taking
puja, the offering for Ta-ra-
old monks and a boy bring food
to the music of shawms.
Ibex, antelope, argali sheep, golden eagle,
over mountains and valley,
(summer sleeping on the rooftops,
Indo-Tibetan army unit
camps beside the airport
jeeps clatter up the hill toward Leh)
space of joy
in the heart of the moment
prayer spins in the crankcase,
Baby Himalaya
loves butter, loves a little taste of dirt,
loves the herdgirls, loves the ibex,
Tārā lady of the stars:
grimy-handed cutting barley,
leading water,
moving stones.
On the lofty mountain
Is the nest of a hawk;
On the lofty rock,
The nest of a white hawk;
The unchanged bird,
May you remain unchanged.⁶⁵²

⁶⁵² G. Snyder, *Mountains and Rivers Without End*, Counterpoint, Berkeley, 1996, p. 110.

Dōgen stesso, nello *Shōbōgenzō*, afferma con chiarezza che le montagne e i fiumi proclamano la parola di Buddha e sono da essa illuminati e che le scritture del Buddha dichiarano la loro verità in tutte le direzioni dell'Universo, nelle lingue degli animali, dei demoni o delle piante;⁶⁵³ che il *Dharma* copre con la sua benevolenza perfino gli insetti e le nuvole, cui è concesso di liberarsi attraverso la Via, in una forma di totale condivisione realizzativa.⁶⁵⁴

“Snyder immagina un governo, che chiama ‘il concilio degli anziani,’ che si ‘sarebbe aperto alla rappresentazione di altre forme di vita. Snyder suggerisce un precedente di ciò nelle ‘danze degli Indiani Pueblo e altri popoli’ in cui ‘certi individui venivano colti dallo spirito del cervo, e danzavano come esso avrebbe danzato, o danzavano la danza delle fanciulle del granturco’ Conseguentemente, i danzatori ‘non parlavano più per l’umanità, ma si prendevano il compito di interpretare, tramite la loro umanità, ciò che queste altre forme di vita erano.’ In più, il potere sciamanico del danzatore di incanalare lo spirito dell’animale o della pianta è anche applicabile all’arte figurativa primitiva in cui ‘gli animali parlavano attraverso le persone rendendo chiaro il loro punto di vista.’ Un modello ecologico di questa arte è collegato al modello ecologico di democrazia.”⁶⁵⁵

L’allargamento del *Sangha*, della comunità monastica buddhista originaria, arriva ad includere tutte le forme dell’essere, senzienti e non, tramite una “democrazia del *Dharma*” da cui nulla può o deve essere escluso, pena il ritorno alla prospettiva antropocentrica e ipertrofica dell’Ego che sia Snyder che Dōgen rigettano con forza. L’enfasi buddhista sulla non violenza come cardine della pratica non si ferma affatto al solo mondo umano, ma include al suo interno anche il mondo animale – non però in modo propedeutico alla bontà verso il simile umano – ma come condizione necessaria per attingere allo stato di *Bodhisattva*, il cui voto è di liberare ogni singolo ente dalla ruota

⁶⁵³ *DS*, cit., p. 658 “Our Founding Ancestor, Great Master Tōzan Ryōkai, while training under the great monk, Abbot Ugan Donjō, once asked the Abbot, “What person can hear the Dharma expressed by a nonsentient being?” Abbot Ugan answered, “The nonsentient can hear It.” Tōzan then asked, “O Venerable Monk, can you hear It or not?” The Abbot replied, “If I heard It, you would be unable to hear my expressing of the Dharma.” Tōzan then said, “If that is the way things are, then Venerable Monk, I have not heard your expressing of the Dharma.” The Abbot responded, “Since you have not heard even what I have given voice to, how could you possibly hear the expressing of the Dharma by nonsentient beings!” Thereupon, Tōzan composed the following verse, which he presented to the Abbot. How wondrous! Oh, how wondrous! The Dharma voiced by the nonsentient boggles the mind. When we hear It with our ears, in the end It is hard to comprehend. When we hear It with our Eye, we can, by all means, understand It.”

⁶⁵⁴ Cfr. *DS*, cap. *Bukkyō*, pp. 636-637 “What we call Scriptures is precisely the whole universe in all directions. There is no time or place that is not a Scripture. Some Scriptures make use of the language of Ultimate Reality, whereas others make use of the language of secular reality. Some make use of the language of celestial beings, whereas others make use of the language of human beings. Some make use of the language that animals speak, whereas others make use of the language that asuras* speak. Some make use of the words that sprout up like hundreds of grasses in a field, whereas others make use of the words that flourish like the thousands of trees in a woodland” e cap. *Baika*, p. 685 “My late Master, an Old Buddha, once addressed his assembly in verse: When Gautama finally lost His deceiving eyes,/ There appeared in the snow a single blossom on one/ bough of the Old Plum Tree./ What has now arrived is the growing of thorn-like spurs,/ So that all the more I laugh at the spring winds which/ send all things flying in disarray./ Now that this Old Buddha has turned the Wheel of the *Dharma* to Its full throughout the whole universe, it has created an opportunity for all ordinary folk, as well as those in lofty positions, to realize the Way. There is nothing that has not been covered with the benefits of the Dharma, even including clouds and rain, winds and water, plants and insect life. The heavens and the earth, along with their domains, having been set in motion by this Wheel of the Dharma, are like fish freely and vigorously swimming about in water.”

⁶⁵⁵ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., p. 197.

fiammeggiante delle esistenze, non importa quanto minuscolo o insenziente esso sia, entrando nella sua essenza di vacuità tramite la realizzazione della non mente; essenza di vacuità che esso, sia montagna o goccia d'acqua, agnello o tigre, condivide con noi.⁶⁵⁶

“Dōgen dice che osservare il mondo dall’abitudinario punto di vista antropocentrico è come “guardare gli angoli del cielo attraverso un tubo di bambù. Per un’esperienza più piena, raccomanda di intrattenere le prospettive di altri esseri, come i monti, le gocce d’acqua, esseri celestiali, spettri famelici, draghi e pesci ‘Nelle montagne’ significa lo sbocciare del mondo intero. Le persone fuori dalle montagne non realizzano o capiscono le montagne che camminano.’ Qui sta contrastando la visione (“fuori dalle montagne”) che osserva le montagne come oggetti posti contro ad un soggetto, o come rappresentazioni in una coscienza umana, con una visione che spezza la prospettiva antropocentrica entrando nel cuore della montagna stessa. Sanchū (“nelle montagne”: letteralmente: “Il centro della montagna”) si riferisce qui all’esperienza dal cuore, dal centro della montagna stessa, e quindi da una più ampia – poiché perlomeno biocentrica – prospettiva. (e così via, attraverso altri esseri, a un prospettivismo policentrico) Un breve sguardo a ciò che Dōgen dice sull’acqua ci fornirà un senso migliore del suo ‘prospettivismo’. Una ragione per cui si concentra sull’acqua (come fecero i pensatori Daoisti classici che lo influenzarono) è perché è suscettibile di trasformazioni multiple: “Quando l’acqua si solidifica diviene più dura del diamante. [...] quando si scioglie, è più dolce del latte”. Può anche apparire, misteriosamente, come rugiada, e bruciare dolorosamente come vapore quando è bollita. Dopo aver invocato l’idea delle ‘quattro visioni dell’acqua’ dalla tradizione Buddhista Indiana, Dōgen chiede: ‘Vi sono molti modi per vedere una cosa sola, o è un errore vedere molte forme come una sola cosa?’. La risposta: Sì, vi sono molto modi per vedere, ad esempio, l’acqua, e non vi è ragione per considerare una via come privilegiata perché del tutto adeguata; e sì, è un errore vedere molte forme come una cosa sola, se questa prospettiva conduce all’idea di un qualche essere essenziale dell’acqua separato dalle sue miriadi di manifestazioni. (“non vi è alcuna acqua originale”) Ma ciò non impedisce a particolari corpi di acqua di essere diversi, diciamo, da frammenti di terra, dato che ogni fenomeno particolare, occupando una posizione unica nella complessa rete di relazioni che è il mondo, “dimora nella sua posizione del *Dharma*. Poiché Dōgen aderisce all’idea del Buddismo Kegon (Huayan) della non-ostruzione, quando scrive ‘vi è un mondo nell’acqua’, non sta parlando solo dell’acqua ma di ogni e ciascun fenomeno – come gioiello nella rete di Indra – in cui l’intero reticolo relazionale è riflesso (non diversamente da Blake che vede “the universe in a grain of sand”). Non vi è lo spazio qui per articolare le implicazioni ecologiche di questo gioiello di saggio, ma una cosa è chiara: fintanto che i fenomeni naturali non solo sono un luogo di illuminazione ma anche fonti di sapienza e compagni della Via del Buddha, se li distruggiamo sfrenatamente per il nostro beneficio, diminuiamo in realtà le nostre opportunità di realizzazione. Dopo tutto ‘tali montagne ed acque, di per sé, diventano persone sagge e sapienti’⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ T. Edelglass, J. L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, cit., p. 393 “9. If the perfection of generosity consists in making the universe free from poverty, how can previous Protectors have acquired it, when the world is still poor, even today? 10. The perfection of generosity is said to result from the mental attitude of relinquishing all that one has to all people, together with the fruit of that act. Therefore the perfection is the mental attitude itself. 11. Where can fish and other creatures be taken where I might not kill them? Yet when the mental attitude to cease from worldly acts is achieved, that is agreed to be the perfection of morality. 12. How many wicked people, as unending as the sky, can I kill? But when the mental attitude of anger is slain, slain is every enemy. 13. Where is there hide to cover the whole world? The wide world can be covered with hide enough for a pair of shoes alone.”

⁶⁵⁷ *Ivi*, pp. 85-86. Cfr. *Ivi*, p. 91 “If you do not wish to incur the cause for Unceasing Hell, do not slander the true *Dharma* wheel of the Tathāgata.” You should carve these words on your skin, flesh, bones, and marrow; on your body, mind, and environs; on emptiness and on form. They are already carved on trees and rocks, on fields and villages. [...] It is not only that there is water in the world, but there is a world in water. It is not just in water. There is also a world of sentient beings in clouds. There is a world of sentient beings in the air. There is a world of sentient beings in fire. There is a world of sentient beings on earth. There is a world of sentient beings in the phenomenal world. There is a world of sentient beings in a blade of grass. There is a world of sentient beings in one staff. Wherever there is a world of sentient beings, there is a world of buddha ancestors. You should thoroughly examine the meaning of this. Therefore water is the true dragon’s palace. It is not flowing downward. To consider water as only flowing is to slander water with the word “flowing.” This would be the same as insisting that water does not flow. Water is only the true thusness of water. Water is water’s complete virtue; it is not flowing. When you investigate the flowing of a handful of water and the not-flowing of it, full mastery of all things is immediately present. There are mountains hidden in treasures. There are mountains hidden in swamps. There are mountains hidden in the sky. There are mountains hidden in mountains. There are mountains hidden in hiddenness. This is complete understanding. An ancient buddha said, “Mountains are mountains, waters are waters.” These words do not mean mountains are mountains; they mean mountains are mountains. Therefore investigate mountains thoroughly. When you investigate mountains thoroughly, this is the work of the mountains. Such mountains and waters of themselves become wise persons and sages.”

La legge della ruota del *Dharma* è iscritta sugli alberi e sulle rocce come nel midollo e nel sangue di ogni essere vivente. In questo senso è, come sostiene Snyder, democratica in senso assoluto e la possibilità di esprimere l'interconnessione costante del mondo con i suoi elementi e viceversa deve essere data a tutto ciò che esiste, nella visione di un *Sangha* universale, un'offerta continua del *Dharma* che si svuota e mette in moto la ruota delle esistenze e dell'impermanenza. L'espressione poetica e mitopoietica di questa legge del *Dharma* è il compito che Snyder (con Dōgen) si è posto come artista occidentale e americano. In due poesie *The Mountain Spirit* e *The Blue Sky* contenute nella raccolta *Mountains and Rivers Without End*, Snyder compie questa straordinaria operazione di trascrizione di filosofia in poesia, che nella loro icastica purezza e trasparenza ci ricordano i versi con cui Dōgen spesso tentava di esprimere la profondità abissale del pensiero Zen. In *The Mountain Spirit*, Snyder si riferisce al dramma *Nō Yamamba* "la vecchia della montagna" in cui un'attrice e danzatrice divenuta famosa proprio per la sua interpretazione del suddetto spirito incontra proprio questo durante in viaggio verso un villaggio montano. Lo spirito di Yamamba chiede all'attrice di interpretarla di fronte ai suoi occhi, scettico nei confronti della rappresentazione mondana di una tale spiritualità e del messaggio che essa possa trasmettere. Nella poesia, l'io narrante che è un poeta naturalista che canta degli ambienti selvaggi senza realmente conoscerli, avventuratosi per la prima volta sulle montagne incontra lo Spirito di queste che gli pone la stessa richiesta contenuta nel dramma *Nō*. Finita la danza, lo spirito dice:

"All art and song
is sacred to the real.
As such."

Cosa ha assolto il narratore dall'originale accusa dello Spirito della Montagna di essere ignorante della materia del soggetto? Queste righe, nell'asserire una relazione sacra tra arte e 'il reale' che in un senso equivale alla realtà fenomenica, portano alla mente l'epigramma da Dōgen all'inizio di *Mountains and Rivers Without End* Da un punto di vista Zen, il dualismo di arte e natura è un'illusione. Un'altra formulazione di questa relazione è da trovarsi nel poemanel-poema di Snyder. Qui egli parafrasa una riga dal *Sutra* del Cuore, che viene anche citata dal coro alla fine di *Yamamba*: 'il niente è senza forma'. Nel *Sutra* del Cuore, probabilmente il testo Mahayana più conosciuto, *Avalokitesvara*, il *bodhisattva* della compassione, discorre sulla dottrina della vacuità. Al principio del *Sutra*, dichiara che, sul livello della sapienza compassionevole e trascendentale, 'la forma è vacuità, e la stessa vacuità è forma; la vacuità non differisce dalla forma, la forma non è diversa dalla vacuità'. Mentre nel suo contesto originale, forma o mancanza di forma equivale alla realtà fenomenica, nel contesto della poesia di Snyder, si applica egualmente all'oggetto d'arte. Forma è dopo tutto un termine usato per descrivere la disposizione degli elementi in un'opera d'arte. 'Tutta l'arte', anche se rappresenta la materia imperfettamente, partecipa della definitiva vacuità della realtà"⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., p. 246. Cfr. *Ivi*, pp. 248-250 " Snyder's deconstruction of these dualisms is rooted in his personal interpretation of Mahayana Buddhism. That interpretation is itself the result of the syncretism of Eastern and Western traditions. This thesis is innovative in its focus on the oppositional aspect of Snyder's engagement with Eastern religion—his 'subversive orientalism.' It refutes the argument of one recent critic who sees Snyder's 'boundary-crossing, transnational, and translational project' as being one that 'irons out the dilemma of bicultural friction.'¹ Snyder's antipathy to Western culture has been shown to be a motivating factor in his engagement with Eastern cultures. 'Bicultural friction' is central to his writing. In the introduction it was argued, drawing on Tuan, that too rigid a contrast between Eastern and Western attitudes toward nature may simplify and distort those Eastern cultures which are ostensibly being celebrated. What is more, such a contrast may obscure the fact that Eastern religious reverence towards the natural world has not always led to ecologically responsible action. This is clearly evident at the time of writing when China, despite its Daoist and Mahayana Buddhist traditions, emits more carbon dioxide than any other country in the world.² While Snyder does contrast East and West along ecological lines throughout his oeuvre, it has been pointed out that, from the beginning of his career, such a contrast is rarely made without qualification. He described the logging of China's ancient forest in *Myths & Texts*, and in Hokkaido he came to see that Japanese modernization and the environmental problems resulting from it could not be solely attributed to Western influence. It was shown that in the essays on China associated with 'The Hokkaido Book,' Snyder's contrast between East and West softened as he identified elements of alienation from nature in Classical Chinese Culture. Despite this softening, the contrast remains in Snyder's later work, a full consideration of which lies outside the scope of this thesis. In a talk given in 2003 Snyder stated that 'East biological nature that is formalized in the "the [sic] religions of Abraham"' and even those in the West 'who profess to be secularists are still often in thrall to such dualism.'³ While a dichotomy between East and West permeates Snyder's work, it has been shown throughout this thesis that Snyder incorporates many Western traditions and discourses into his Buddhist ecological vision: American conceptions of wilderness; Transcendentalist themes of direct religious experience, alienation and universal religion; and scientific ecology. In fact, in order to yoke Buddhism to an

Vale la pena riportare la sezione della poesia che riguarda proprio questo scambio, tra la voce disincarnata della natura montana, come espressione della vacuità del *Dharma* e l'io narrante, il poeta (o il praticante) ancora inconsapevole della sua autentica vocazione e possibilità di realizzazione nell'ampiezza vuota del paesaggio libero e montano:

"A voice says
"You had a bit of fame once in the city
for poems of mountains,
here it's real."
What?
"Yes. Like the lines
Walking on walking
under foot earth turns
But what do you know of minerals and stone.
For a creature to speak of all that scale of time-what for?
Still, I'd like to hear that poem."

I answer back,
"Tonight is the night of the shooting stars,
Mirfak the brilliant star of Perseus
crosses the ridge at midnight
I'll read it then."
Who am I talking to? I think,
walk back to camp.

Evening breeze up from the flats
from the valleys "Salt" and "Death"—
Venus and the new moon sink in a deep blue glow
behind the Palisades to the west,
needle-clusters shirring in the wind—
listen close, the sound gets better.
Mountain ranges violet haze back fading in the east
puffs of sailing dark-lit cloud, a big owl's
swift soft whip between the trees,
unroll the bedding, stretch out blankets on the
crunchy dry pine needles sun-warm
resinous ground.
Formations dip and strike my sleep.

.....
-Approaching in a dream:
"Bitter ghosts that kick their own skulls like a ball
happy ghosts that stick a flower

into their old skull's empty eye-
'good and evil'
-that's another stupid dream-
for streams and mountains
clouds and glaciers,
is there ever an escape?
Erosion always wearing down;
shearing, thrusting, deep plates crumpling,
still uplifting—ice-carved cirques
dendritic endless fractal streambed riffs on hillsides
-bitter ghosts that kick their own skulls like a ball
what's it all for?"
A meteor swift and streaking

environmentalist agenda, Snyder felt it necessary to inject it with a Western spirit of protest and social engagement. Further Westernization was necessary in order to reconcile Buddhism with Snyder's ideas of bioregionalism and localism. Snyder's green Buddhism should be seen as a synthesis of Eastern and Western traditions."

like a tossed white pebble
arcing down the sky-
the Mountain Spirit stands there.
Old woman? white ragged hair?
in the glint of Algol, Altair, Deneb,
Sadr, Aldebaran-saying, "I came to hear-"
I can't say no: I speak
The Mountain Spirit
Walking on walking,
under foot
earth turns
Streams and mountains never stay the same.

Walking on walking,
under foot
earth turns
Streams and mountains never stay the same.
Into earth rock dives.
As the mountains lift and open
underground out,
dust over seashell, layers of ooze,
display how it plays.
Buttresses fractured, looming,
friction only, soon to fall, each face
a heap of risks
talus slopes below
flakes weathered off the buried block,
tricked off an old pluton,
and settle somewhere, ever lower down-
gives a glimpse
of streaks and strains, warp and slide,
abraded gritty mudwash glide
where cliffs lean
to the raven-necklace sky-
Calcium spiraling shells,
no land plants then when
sands and stones flush down the
barren flanks of magma-swollen uplands
slurry to the beach,
ranges into rubble, old shores buried by debris
a lapping trough of tide flats and lagoons
lime-rich wave-wash soothing shales and silts
a thousand miles of chest-deep reef
seabottom riffled, wave-swirled, turned and tilled

by squiggly slime-swimmers many-armed,
millions of tiny different tracks
crisscrossing through the mud-
trilobite winding salt sludge,
calcite ridges, diatom babies drifting home,
swash of quartz sand
three hundred million years
be rolling on and then
ten million years ago an ocean floor
glides like a snake beneath the continent crunching up
old seabed till it's high as alps.
Sandstone layers script of winding tracks
and limestone shines like snow
where ancient beings grow.
"When the axe-strokes stop
the silence grows deeper-"
Peaks like Buddhas at the heights
send waters streaming down

to the deep center of the turning world.
And the Mountain Spirit always wandering
hillsides fade like walls of cloud
pebbles smoothed off sloshing in the sea
old woman mountain hears
shifting sand
tell the wind
“nothingness is shapeliness”
Mountains will be Buddhas then

when—bristlecone needles are green!
Scarlet penstemon
flowers are red!
(Mountains feed the people too
stories from the past
of pine-nut gathering baskets quickly full
of help at grinding, carrying, healing-)
Ghosts of lost landscapes
herds and flocks,
towns and clans,
great teachers from all lands
tucked in Wovoka’s empty hat,
stored in Baby Krishna’s mouth,
kneeling for tea
in Vimalakirti’s one small room.
Goose flocks
crane flocks
Lake Lahontan come again!
Walking on walking,
under foot
earth turns.

The Mountain Spirit whispers back:
“All art and song
is sacred to the real.
As such.”
Bristlecone pines live long

on the taste of carbonate,
dolomite,
spiraled standing coiling
dead wood with the living,
four thousand years of mineral glimmer
spaced out growing in the icy airy sky
white bones under summer stars.
—The Mountain Spirit and me
like ripples of the Cambrian Sea
dance the pine tree
old arms, old limbs, twisting, twining
scatter cones across the ground
stamp the root-foot DOWN
and then she’s gone.
Ceaseless wheel of lives
red sandstone and white dolomite.
A few more shooting stars
back to the bedroll, sleep till dawn.”⁶⁵⁹

Quando la realizzazione completa dell’unicità di arte e realtà, di illusione e liberazione, di *samsara* e *nirvana* sarà raggiunta allora realmente vedremo le cose così come sono e “Mountains will be Buddhas then” le montagne allora diverranno dei Buddha. O, nelle parole di Nagarjuna: “Tra la

⁶⁵⁹ G. Snyder, *Mountains and Rivers Without End*, cit., pp. 143-149.

trasmigrazione ed il *nirvana* non c'è la più piccola differenza. Tra il *nirvana* e la trasmigrazione non c'è la più piccola differenza. Quello che è il confine del *nirvana*, questo è anche il confine della trasmigrazione. Tra essi due non c'è neppure la più piccola diversità”⁶⁶⁰

La ricerca archetipica di Snyder non si ferma qui: dopo aver trasfigurato il paesaggio montano del Giappone nell'ambiente della California, nella stessa raccolta di *Mountains and Rivers Without End*, nella poesia *The Blue Sky* compie una crasi ulteriore tra simboli di guarigione e salvezza buddhisti e nativi americani, nella figura di Bhaishajyaguru, il *bodhisattva* della medicina, figura fondamentale di compassione ed accoglienza nei confronti di tutto ciò che si ritrova reietto e rifiutato, malato e sofferente. Snyder traduce il mantra stesso dedicato a questo *bodhisattva* che lo rappresenta risiedente nella Terra Pura ‘come Lapislazzuli’ che il poeta assimila alla sua terra americana, bisognosa di una guarigione profonda e totale, dopo esser stata strappata a forza dalla sua fondamentale matrice naturale. L'azzurro celeste e profondo del cielo vuoto è l'emanazione fisica e mondana della guarigione sovranaturale e fisiologica dispensata da Bhaishajyaguru:

“In the reign of the Emperor Nimmyo-
when Ono-no-Komachi the strange girl poet
was seventeen, she set out looking for her father
who had become a Buddhist Wanderer. She took ill
on her journey, and sick in bed one night saw
AZURE RADIANCE THUS-COME MEDICINE MASTER
in a dream. He told her she would find a hot springs
on the bank of the Azuma river in the Bandai mountains
that would cure her; and she'd meet her father there. [...]”⁶⁶¹

Shakyamuni would then be the lord of the present
world of sorrow; Bhaishajyaguru / Yao-shih Fo /
Yakushi; “Old Man Medicine Buddha” the lord of the
Lost Paradise.
Glory of morning,
pearly gates,
tlitiltzin, the “heavenly bue.”

Thinking on Amitabha in the setting sun,
his western paradise—
impurities flow out away, to west,
behind us, rolling
planet ball forward turns into the “east”
is rising,
azure,
two thousand light years ahead
Great Medicine Master;
land of blue.
The Blue Sky
The Blue Sky
The Blue Sky
is the land of
OLD MAN MEDICINE BUDDHA
where the Eagle
that Flies out of Sight
flies.”⁶⁶²

⁶⁶⁰ R. Gnoli (a cura di), *La rivelazione del Buddha: i testi antichi*, Mondadori, Milano, 2004, pp. LIII-LIV.

⁶⁶¹ S. Kato, *A History of Japanese Literature: The First Thousand Years*, cit., p. 134-

⁶⁶² G. Snyder, *Mountains and Rivers Without End*, cit., pp. 42-45. Cfr. T. Hemsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, cit., pp. 115-116. Snyder suggests that the healing powers that the blue stones symbolize should not be regarded as emanating from a celestial realm, but from the earth itself. He recounts an episode from the life of the Japanese poet Ono-no-Komachi (c.825-c.900). The seventeen-year old Komachi sets out to look for her father, who has become a Buddhist wanderer. Along the way Komachi takes ill and sees Bhaishajyaguru in a dream. [...] He told her she would find a hot springs/ on the bank of the Azuma river in the Bandai mountains/ that would cure her; and she'd meet her father there.// Although Bhaishajyaguru may be associated with the transcendent Pure Land (which might

Il Buddha della guarigione è il compassionevole osservatore e custode di questo mondo sofferente che, in maniera paradossale, è lo stesso che il paradiso occidentale della Terra Pura in cui dimora Avalokitesvara il Signore della pietà. In questi versi è possibile rincontrare la dottrina di Mezzo di Nagarjuna e il biocentrismo di Dōgen, il suo rifiuto di distinguere tra illusione e realtà, tra *satori* e pratica infinita. L'aquila che vola al di là della possibilità di visione è la natura del Risvegliato, del *Tathāgata* che è giunto nella dimora dell'indifferenziato e non ha più bisogno di discriminare – la sua zattera lo ha condotto all'altra sponda.⁶⁶³ La guarigione sorge dalla Grande Terra stessa e avvolge ogni creatura all'interno della sua compassione, la compassione di una sapienza trascendente che taglia l'ignoranza come una spada, ma impedisce ad altre piaghe di manifestarsi. Solo tagliando le catene dell'Ego possiamo raggiungere la *Prajñāparamita*, la sapienza che è trasmigrata all'altra sponda – e comprende tutto nella forma della vacuità libera, interconnessa con la non-mente la natura-di-buddha. Questo viaggio attraverso un pensiero eco-poetico e anarco-buddhista può anche dimostrare, possibilmente, la essenziale e reale connessione tra diverse pratiche spirituali “sotterranee” che, all'interno di culture dominanti distanti nel tempo e nello spazio, hanno tentato di costruire un discorso speculativo, religioso e filosofico “differente” e soprattutto, di cercare quella connessione onnipervadente con il cosmo e con l'ordine dell'Essere che Snyder vede come caratteristica fondamentale da riscoprire di queste culture antiche e medievali: dalla ritualità dello Shugendō,⁶⁶⁴ al Sufismo eterodosso,⁶⁶⁵ al tantrismo indù-buddhista, passando per l'esoterismo Zen, la poesia mistico-devozionale, le religioni arcaiche della Cina⁶⁶⁶ e le speculazioni tibetane. Queste diverse prospettive furono radunate da Snyder e dai suoi compagni di viaggio in un sincretismo a tratti ingenuo, ma che con sincerità e profondità tentò di indicare alla gioventù americana e alla propria generazione una via realizzativa e di fuga dalle “*mind-forg'd manacles*” e da “*Moloch, whose name is the mind*” e una possibilità spirituale di salvezza che andasse contro l'epoca di scientismo materialista e oppressivo che eliminava sia la ricerca di unità trascendente col mondo della natura e del sacro, sia che le diverse prospettiva utilizzate per giungere ad esso. Nella Grande Sottocultura Snyder trova una guida non solo teorica e poetica, ma una possibilità pratica di “riabitare” la propria civiltà e il proprio territorio culturale, reintroducendo una dimensione di sacralità diffusa che le civiltà antiche – almeno nelle sue espressioni mistiche e profondamente religiose – esprimevano in ogni ambito della loro vita artistica e culturale; dalla costruzione dei templi,⁶⁶⁷ alla dizione poetica,⁶⁶⁸ alla consacrazione dei terreni benedetti⁶⁶⁹ e perfino alla dimensione dell'amore sessuale.⁶⁷⁰ Questa dimensione possente e nascosta sia agli occhi delle religioni ufficiali e istituzionalizzata complici dell'oppressione politica, sia allo sguardo disattento dell'adepto di una semplicistica new age. L'impressionante quantità di esperienze mistiche (che Snyder chiamerebbe eco-centriche) nel mondo orientale rivela la realtà storica e filosofica della “Grande Sottocultura” che va compresa e reinterpretata alla luce delle difficoltà spirituali della contemporaneità ma sicuramente non va volgarizzata e trasformata anch'essa in uno strumento economico di dominio da parte della civiltà capitalista occidentale e la sua ipertrofia dell'Ego. Le pratiche spirituali di queste correnti sotterranee erano (e sono) irte di difficoltà e bisognose di una

after all only be a metaphor for ‘aspects of the awakened state of mind’), the source of healing he directs Komachi to emanates from the earth. At the end of the poem, Snyder asserts emphatically, with a crescendo and diminuendo of capitalization: The blue sky/ the blue sky./ The Blue Sky/OLD MAN MEDICINE BUDDHA/where the eagle that flies out of sight/ flies.// The land of Old Man Medicine Buddha is not a transcendent, spiritual realm, but the literal sky. This final image, as Snyder’s note on the poem makes clear, moves from Buddhist associations of the sky with shunyata or ‘emptiness’—the Chinese character for shunyata also means sky—to a Native Californian image of healing as a trembling hand ‘guided by an eagle so high up in the sky as to be out of sight.’”

⁶⁶³ *Suttanipata*, tr. di B. Bodhi, Wisdom Publications, Boston, 2017, pp. 160-161 “21. “I made a raft that is well constructed, (said the Blessed One). “I have crossed, gone beyond, escaped the flood.”

⁶⁶⁴ D. G. White, (ed.), *Tantra in Practice*, cit., p. 551.

⁶⁶⁵ *Ivi*, pp. 291-292.

⁶⁶⁶ *Ivi*, pp. 389-391.

⁶⁶⁷ *Ivi*, p. 442.

⁶⁶⁸ *Ivi*, pp. 226-227.

⁶⁶⁹ *Ivi*, pp. 129-130.

⁶⁷⁰ *Ivi*, p. 355.

conoscenza profonda ed intima delle contraddizioni della propria personalità e della consapevolezza che il viaggio realizzativo non è una vaga e incoerente “*Mindfulness*” posta al servizio di manager o influencer con l’hobby della meditazione vipassana e lettori superficiali di manuali miracolosi di self-help. Esse sono un metodo di conoscenza, una ricerca speculativa di senso che, a tratti, raggiungono la profondità teorica e di riflessione delle più esatte tra le scienze dure. L’intento di queste ultime pagine è stato quello di dimostrare che l’idea di una filosofia perenne non sia un fumoso e confuso occultismo teosofico che mescola e raduna tutto sotto un banale e livellante minimo comun denominatore di una new-age orientalizzante che veda queste pratiche come un mezzo di soddisfazione personale e fisica, come rivelato da alcune abominevoli pubblicazioni del tipo “Tantra per il sesso felice” o “La teoria Zen del management”. Questo perennialismo è, al contrario, una profonda e commossa partecipazione di diverse culture e religioni (nel contributo dell’opera di un pensatore-poeta) alla continua e vibrante ricchezza delle esperienze spirituali dell’umanità intera. Un’umanità che, ancora intocca dal dualismo tra mente e materia, tra tecnica e natura, tra uomo e universo e dal materialismo scienziato e dominatore dell’Illuminismo ormai imperante dall’inizio dell’età moderna, ha una conoscenza profonda della “Grande Terra” e di una rete infinita di connessioni e incontri pregni di significato che, come Dōgen scrive, formano il paesaggio attivo e spirituale di “Montagne e Acque” che predicano nella misura stessa in cui vengono predicate e si realizzano nel mentre che aiutano a realizzare l’umanità. Il lascito di questo gnosticismo positivo, in cui, invece che essere separato dalla divinità suprema, il mondo è vivo e vibrante al suo interno ed è accolto nella sua compassione impersonale ed universale, è una consapevolezza religioso e spirituale di poter scardinare le calcolanti e macchiniche ideologie di dominio e sfruttamento del mondo globalmente occidentalizzato e di riscoprire una profonda esperienza speculativa autenticamente globale, che, in tutte le sue diramazioni e trasformazioni storiche, rende le diverse religioni umane compagne sulla strada, come autentici “*Vagabondi del Dharma.*”

APPENDICE II

Il pensiero di Dōgen, il *Sutra* del Loto e le crisi della contemporaneità.

Ci viene ora da chiedere come sia possibile compiere il salto da una teoria poetico-antropologica di una politica ecocentrica ed anarchica alla tradizione Zen filosofica e culturale. Ma è proprio questa possente e onnipresente visione cosmica di guarigione a riportarci a Dōgen e, in particolar modo alla sua interpretazione del *Sutra* del Loto, inteso come messaggio salvifico e taumaturgico non solo nei confronti dei fedeli e degli esseri umani, ma verso tutta l'interezza dell'essere, in una prospettiva che Snyder (e non solo lui) ha chiamato proto-ecologica e biocentrica. Il *Sutra* del Loto è un vero e proprio vangelo del Buddhismo che, con una straordinaria poeticità e potenza metaforica presenta ai fedeli e ai lettori il momento più sublime e universalista di questa religione, in una rapsodia impressionante di immagini mitologiche e narrative cosmiche in cui il Buddha Siddharta espone l'insegnamento all'intero Universo, alla totalità di dei, *Bodhisattva*, discepoli e ogni forma di esistente. Nessuno e Nulla viene escluso dalla meravigliosa parola del Buddha:

“In quel momento, per udire il *Dharma*, innumerevoli decine di milioni di miliardi di ogni tipo di esseri viventi vennero laddove era il Buddha. Allora il *Tathagata*, osservando i poteri naturali di tutti questi esseri – se erano acuti o sciocchi, perseveranti o pigri – insegnò loro il *Dharma* secondo le loro abilità in illimitata varietà di mezzi, così che tutti gioirono e ne furono molto arricchiti. Tutti questi esseri viventi, avendo udito questo *Dharma* raggiunsero pace e sicurezza nelle loro presenti vite e dopo nacquero in ottime circostanze, gioiosi nella Via e in grado di udire di nuovo il *Dharma*. Avendo udito il *Dharma*, verranno liberati dagli ostacoli e, secondo la loro capacità verso gli insegnamenti, entreranno gradualmente nella Via”⁶⁷¹

In una visione irraggiungibile perfino all'occhio della mente, per sentire il *Dharma* decine di milioni di miliardi di esseri viventi accorrono verso la parola del Buddha. La terra intera e lo spazio-tempo sono il luogo in cui Siddharta predica e allo stesso momento i destinatari della sua dottrina. La messa in moto della ruota del *Dharma* anzi, è in sé stessa il fiorire dello spazio-tempo e dell'essere-tempo. Nel quindicesimo capitolo del *Sutra* del Loto, udendo l'esposizione del Buddha, la terra spontaneamente partorisce un numero infinito ed immenso di *Bodhisattva*, illuminati perfetti.⁶⁷² La terra che da la vita a questa straordinaria quantità di illuminati non è una metafora religiosa per un luogo altro e trascendente, ma è la medesima terra che abitiamo – la terra che siamo. “La Grande Terra” di Snyder e della sua ecologia poetica. Il predicare del *Sutra* partorisce l'illuminazione stessa del suolo e dell'aria, e l'intero universo si ritrova contenuto in uno *stupa* – il sacrario della tradizione buddhista dell'India – che nasce ogni qual volta questa scrittura venga recitata o ascoltata. Lo spazio vuoto in cui questa nascita miracolosa ha luogo è il *kū*: il cielo in cui si radunano le assemblee cosmiche degli ascoltatori del Buddha e allo stesso tempo la vacuità degli spazi interni alla rete di Indra in cui gli enti si incontrano e si riflettono, uno in tutti e tutti in uno solo. Ruotando il fiore del Loto che rappresenta la Legge del *Dharma*, lo spazio sotterraneo – e vuoto – da cui emergono i *Bodhisattva* arriva ad essere l'intero dello spazio celeste e universale, il

⁶⁷¹ *The Lotus Sutra*, G. Reeves, (cura e traduzione di), Wisdom Publications, Boston, 2008, p. 160

⁶⁷² *Ivi*, p. 279. “Then the Buddha said to the whole group of *bodhisattva* great ones: “Enough, my good sons, there is no need for you to protect and embrace this *sutra*. Why? Because in my world itself there are as many *bodhisattva* great ones as there are sands in sixty thousand Ganges. And each one of these *bodhisattvas* has as many followers as there are sands in sixty thousand Ganges. After my extinction, they will be able to protect and embrace, read and recite, and teach this *sutra* everywhere.” When the Buddha had said this, the earth of this three-thousand great thousandfold world trembled and split open, and from it innumerable tens of millions of billions of *bodhisattva* great ones sprang up together. These *bodhisattvas* all had golden-hued bodies, the thirty-two characteristics, and immeasurable radiance. Previously they had all been living in the world of empty space below this world, and when these *bodhisattvas* heard the sound of the voice of Shakyamuni Buddha preaching, they appeared from below.”

cielo puro in cui gli stessi fiori della vacuità sono i *Bodhisattva* stessi, le essenze del *satori*, i gioiosi narratori dell'illuminazione:

“In “*Hokke-Ten-Hokke*” (Solo un Vero Fiore mostra il Suo Vero Volto) dopo aver collegato terra e spazio come le sorgenti da cui emergono i *Bodhisattva*, Dōgen aggiunge ‘Dovremmo conoscere che con la sapienza di Buddha non solo terra e spazio emergono dal Fiore stesso del *Dharma*’ La correlazione di terra e spazio è qui descritta come il contesto dell’emergere del *Sutra* del Loto stesso. Questa corrispondenza rappresenta per Dōgen il reame risvegliato come presente non-dualisticamente nel suolo di questo mondo condizionato. Un passaggio successivo sullo spazio in questa sezione dice ‘Il picco dell’Avvoltoio [dove fu predicato il *Sutra* del Loto] esiste nello *Stupa* e lo *Stupa* del tesoro esiste sul picco dell’Avvoltoio. Questo è un riferimento al capitolo 11 del *Sutra*, in cui l’antico Buddha Prabhutaratna, che appare nel suo *Stupa* levitando a mezz’aria sopra la vetta. Egli giunge per udire Sākyamuni, il Buddha storico di questa era, predicare il *Sutra* del Loto. Ma viene anche detto che questo antico Buddha appare sempre nel suo *Stupa* ogniqualvolta il *Sutra* sta venendo spiegato [...] Dōgen dice dell’apparizione di tale *Stupa* ‘lo *stupa* del tesoro è uno *stupa* del tesoro nello spazio, e lo spazio fa spazio allo *stupa* del tesoro’ Dicendo ‘lo spazio fa spazio per lo *stupa* del tesoro’ di questo Buddha antico, Dōgen indica di nuovo che lo spazio non è solo un oggetto in un mondo morto ed obbiettivo. Questo spazio che fa spazio è un agente vitale ed attivo e qui viene specialmente celebrato proprio nel luogo in cui il *Sutra* del Loto viene spiegato. Una riga nella sezione in versi del capitolo 15, riguardo al luogo sotterraneo da cui emergono i *bodhisattva* dice ‘dal di sotto, nello spazio aperto essi dimorano’ (Dōgen dice in *Hokke-Ten-Hokke*, ‘il significato di questa direzione verso il basso [dal di sotto] è esattamente l’interno dello spazio.’ Continua ‘questo verso il basso, e questo spazio, altro non sono che il ruotare del Fiore del *Dharma* e altro non sono che la vita del Buddha. Dovremmo realizzare, nel ruotare del Fiore del *Dharma*, che la vita del Buddha, il Fiore del *Dharma*, il mondo del *Dharma* e lo stato di completa sincerità sono realizzate verso il basso e come spazio aperto. In questo modo lo spazio verso il basso descrive solo la realizzazione del ruotare il Fiore del *Dharma*.’ Qui Dōgen enfatizza esplicitamente che lo spazio aperto sotterraneo, dove dimorano i *bodhisattva*, p in sé stesso la realizzazione del *Sutra* del Loto e la vita del Buddha. Per Dōgen la realizzazione è sia specifica, questo posto là sotto, e inclusiva, tutto lo spazio. In questa sezione del saggio Dōgen chiarifica inoltre che nella sua discussione dei terra e spazio sta interpretando il *Sutra* del Loto indulgendo caratteristicamente in un gioco di parole significativo, utilizzando il doppio significato di *kū* sia come spazio che vacuità. Dopo aver affermato che lo spazio aperto del sotterraneo è la realizzazione del *Sutra* del Loto e la vita del Buddha si riferisce al famoso passaggio del ‘*Sutra* del Cuore’ dove dice ‘Qui il ruotare del Fiore della Forma è esattamente la vacuità, e ruotare il Fiore della Vacuità è esattamente forma.’ Il carattere *kū* che viene tradotto come spazio può anche essere inteso come ‘vacuità’. È lo stesso carattere utilizzato per ‘vacuità’ nella traduzione sino-giapponese del *Sutra* del Cuore “*Shiki fu i kū, kū fu i shiki. Shiki soku ze kū, kū soku ze shiki,*” che significa, “La Forma non è diversa dalla vacuità, la vacuità non è diversa dalla forma. La forma stessa è proprio vacuità, la vacuità stessa è forma.’ [...] in tal modo Dōgen riconosce esplicitamente lo spazio sotterraneo dei *bodhisattva* come vacuità, o *sunyata*. Ciò verifica l’immanenza della vacuità, o l’insostanzialità di ogni esistente, nel suolo della terra/spazio, e la natura vacua di ogni forma che compone la terra e lo spazio. Questo *kū* è anche il secondo dei caratteri di “*Kokū,*” tradotto come ‘Spazio’. [...] Quando usa il carattere *kū* a volte Dōgen sta chiaramente parlando dello spazio, della dimensionalità spaziale, o semplicemente del cielo. Ma spesso sta simultaneamente dando un insegnamento sulla vacuità. Riconoscendo lo spazio del *Sutra* del Loto come sotterraneo e, in parte, come metafora della vacuità, Dōgen implica lo studio della vacuità come ciò che attiva i *bodhisattva* sotterranei del *Sutra* del Loto, ‘Ruotando il Fiore del *Dharma*... il Fiore del *Dharma* è realizzato verso il basso [dentro al suolo] ed è anche realizzato come spazio [o vacuità]’ Indica l’importanza della realizzazione del suo pubblico di praticanti dei *bodhisattva* come emergenti dallo spazio, e inoltre dalla vacuità”⁶⁷³

Lo spazio stesso è il luogo della realizzazione e dell’insegnamento del *Sutra*, lo spazio vuoto del vento e del cielo e allo stesso tempo della vacuità del *Dharma* da cui emergono i frutti e i cammini della realizzazione – la vacuità inerente al mondo comune e condizionato in cui viviamo, e che siamo, attiva lo studio del *Sutra* e la sua predicazione facendolo sorgere dal suo *Abgrund* senza fondamento. La terra – concreta, matrice e feconda – da cui sorgono i *bodhisattva* come piante dai semi è lo stesso che la vacuità, sospesa nello spazio sacro delle forme che sono vuoto e del vuoto che è forma. Colui che studia il *Sutra*, il Buddha che lo predica ed il *Sutra* stesso emergono da questo spazio paradossale, fisicamente impossibile e “non-euclideo” della terra e dello spazio che si identificano e si comprendono a vicenda. Dal *Kokū* (lo spazio vuoto, l’inane) sorgiamo sia noi che leggiamo il *Sutra* sia gli esseri divini che in esso si avvicinano a noi con compassione: non vi è frattura fra il fenomenico e l’assoluto, tra il terreno e il cosmico o – in altre parole – tra la terra e il paradiso:

⁶⁷³ D. T. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, cit., pp. 74-76

“Ciò che è mantenuto attentamente dai Buddha attivi, e ciò che è da loro comandato è in questo modo... anche se le attività quotidiane dei Buddha invariabilmente permettono ai buddha di praticare, i buddha attivi permettono ogni giorno alle attività quotidiane di essere praticate. Ciò significa abbandonare il tuo corpo per il *dharmā*, abbandonare il *dharmā* per il tuo corpo. Ciò è abbandonare il trattenere la tua vita, per tenerla completamente’ La frase ‘abbandonare corpo il trattenere la tua via’ è dall’ultimo verso del capitolo 16 del *Sutra* in cui Sākyamuni dice che per gli esseri che vogliono vedere il Buddha, nemmeno trattenendo o esitando nel donare la loro vita, allora il Buddha e la sua assemblea appaiono sul picco dell’Avvoltoio. Per Dōgen, la vita perdurante di Sākyamuni è realizzata da coloro che totalmente danno la loro vitalità alle attività quotidiane della pratica del Buddha. Poco più avanti nel saggio, Dōgen riafferma l’importanza della presenza e vitalità dei buddha della terra e del *Sutra* del Loto. O il fiorire dei loto in sé stessi. Dice ‘ciò che permette anche un minimo angolo della meravigliosa presenza del Buddha è l’intero universo, la terra intera, e anche la totalità di nascita e morte, venire ed andare, di terre innumerevoli e boccioli di loto’⁶⁷⁴

Le attività quotidiane dei praticanti e dei fedeli è ciò che dona alla vitalità del Buddha e della sua Legge la sua infinità estensione vitale e temporale, in ogni luogo possibile dell’Universo: *Uji* è la sovrapposizione nel Buddha – e quindi dell’intero mondo fenomenico – tra vita e tempo, tra fluire ed essere nella realtà. Donandosi interamente alla pratica e alla dottrina, nella teoria e nell’azione si perde l’illusione del Sé e si ottiene la pienezza della Legge. Si entra quindi in un reame di interconnessione profonda e completa con tutto ciò che esiste. Senza l’azione – consapevole o meno – degli enti naturali ed umani, del mondo animato e inanimato, dell’agire spirituale o fisico, il Buddha non otterrebbe la sua vita eterna. Egli predica il *Sutra* quando gli si dona vitalità, e gli è donata vitalità quando predica il *Sutra*. In un certo senso, Dōgen afferma che il Buddha è predicato dalla natura e dal *Dharma* allo stesso modo in cui è egli a predicare loro. Abbandonando il nostro Ego, lo troviamo rifratto ed infinitamente espanso nell’interezza vacua del cosmo. La riflessione di Dōgen sull’onnipresenza della natura-di-buddha si nutre anche di speculazioni mitologiche e mistiche della tradizione *Mahayana*, in particolar modo la sovrapposizione tra l’elemento storico-umano di Siddharta e il suo trascendere la dimensione fenomenica e mondana dell’esistenza nell’eternità atemporale della sua dimensione di corpo del *Dharma*:

“Più tardi nel saggio proclama che i buddha non solo appaiono nei reami umani, ma anche in altri reami o mondi allo stesso modo. Menziona una storia attribuita al suo maestro Tiantong Rujing (1163–1228; Tendo Nyojo in giapponese), che dopo Sākyamuni ricevette trasmissione del vero *Dharma* dal Buddha preistorico Kasyapa, Sākyamuni andò nel paradiso di *Tusita*⁶⁷⁵ a predicare, e dimora ancora lì. Dōgen commenta ‘Sākyamuni del reame umano allarga l’insegnamento attraverso la sua manifestazione del *parinirvana*, ma Sākyamuni del reame celeste ancora dimora lì, insegnando ai deva’. [...] Per il Buddha attivo e perenne, andare e venire attraverso il paradiso di *Tusita* non è diverso dall’essere immerso nelle sporche impurità del mondo comune ‘i Buddha attivi sono liberi da ostacoli mentre penetrano il cammino vitale dell’essere macchiati dal fango e fradici d’acqua’ Più tardi Dōgen discute il detto di Xuefeng Yicun (822–908; Seppo Gison in Giapponese), ‘Buddha del passato, presente e futuro dimorano tra le fiamme e ruotano la grande ruota del *dharmā*’ un’altra immagine per la pratica dei buddha immersi nel dolore del mondo. Dōgen commenta ‘le fiamme sono il luogo della grande pratica di tutti i buddha che ruotano la ruota del *dharmā*’ aggiunge ‘se provate a cogliere questo misurando i reami, i tempi la capacità umana, sia sacra che ordinaria mancate il bersaglio ... essendo

⁶⁷⁴ *Ivi*, p. 85.

⁶⁷⁵ *PDB*, cit., pp. 2223-2224 “(P. *tusita*; T. *dga’ ldan*; C. *doushuai tian*; J. *tosotsuten*; K. *tosol ch’ōn* 兜率天). In Sanskrit, “contentment”; in Buddhist cosmology, the fourth highest of six heavens within the sensuous realm (KĀMADHĀTU). This heaven is of particular importance to the Buddhist tradition because it is understood that *bodhisattvas* are born here before taking their final birth in the human world and attaining buddhahood. It was from this heaven that the deity ŚVĒTAKĒTU (the future ŚĀKYAMUNI) departed to enter MĀYĀ’s womb for his final rebirth, and it is understood that the *bodhisattva* MAITREYA currently resides in the *tusita* heaven awaiting his own final rebirth when he will in turn achieve buddhahood. Consequently, many Buddhists throughout history have aspired for rebirth in the *tusita* heaven so that they may learn from Maitreya and accompany him when he takes his final birth as a buddha. Beings reborn in *tusita* enjoy unimaginable pleasure and live for hundreds of thousands of years. One day in this heaven is equal to four hundred earth years. In some texts, this heaven is described as having an inner and outer courtyard, the former of which is said to be utterly indestructible.”

chiamati tutti i buddha dei tre tempi, essi vanno aldilà di ogni misura' Dōgen va avanti a citare Sākyamuni dal capitolo 11 del *Sutra* del Loto 'Spiegare il *Sutra* del Loto è vedere me' e così coloro che spiegano il *Sutra* mantengono la vita del Buddha. [...]"

La perfezione di Sākyamuni e di coloro che lo seguono sulla via dell'illuminazione è tale che non vi è più differenza tra il più alto cielo divino e il fango della strada. In questo senso sono al di là delle dicotomie concettuali dell'umanità, esattamente come la rete di Indra e la ruota del *Dharma* non possono essere compresi a livello intellettualistico ed astratto, ma solo nell'esperienza della connessione – nel *farsi* questa connessione. Nel dimorare tra le fiamme essi sono liberi dal calore e la loro presenza beatifica, espressa sia nelle scritture che nei paesaggi, nella preghiera e nell'azione, rinfresca e purifica tutto ciò che li circonda:

“Dōgen offre una straordinaria immagine per la persistenza dell'insegnamento del Buddha attraverso il tempo 'Anche se questo tempo è distante dai saggi, lo avete incontrato nella guida in trasformazione del cielo aperto che ancora può essere udito' Qui egli indica il persistere del *Dharma* nel tempo come integrantesi nel pervadere 'del cielo che si apre' Così per Dōgen la natura di buddha del cielo, o dello spazio stesso, offre 'una guida in trasformazione' attraverso l'immensità del tempo [...] . Anche se Dōgen utilizza la storia della vita inconcepibilmente lunga del Buddha per esprimere il suo insegnamento, allo stesso tempo condivide il doloroso desiderio di Myōe per Sākyamuni e la celebrazione estetica di Saigyō⁶⁷⁶ della costante presenza del Buddha nelle meraviglie del mondo Naturale [...]. Nel discorso della sala del *Dharma* numero 367, dato in commemorazione del giorno dell'entrata del Buddha nel *Nirvana* nel 1250, Dōgen dice 'Ogni essere è triste nel desiderio e le sue lacrime scendono. Anche se ci fidiamo delle sue parole e che egli risieda sempre sul Picco dell'Avvoltoio, come possiamo non essere tristi per il gelo che sentono i gemelli alberi di *sāla* ?' Dōgen non dimentica la presenza perenne di Buddha descritta nel *Sutra* del Loto, ma onora anche la tristezza umana espressa da Myōe⁶⁷⁷ Nel discorso della sala del *Dharma* nel giorno del *Nirvana* del 1246, Dōgen proclama l'identità di tutti i buddha e antenati in e con l'entrata di Sākyamuni nel *parinirvana*.⁶⁷⁸ 'Ora il nostro maestro originario, il Gran Maestro Sākyamuni, è passato oltre entrando nel *nirvana*... perché si dice ciò solo di lui? Tutti i buddha nelle dieci direzioni di passato, futuro e presente entrano nel *nirvana* stanotte a mezzanotte ... coloro che non entrano stanotte a mezzanotte nel *nirvana* non sono buddha antenati e non possono mantenere l'insegnamento. Coloro che già sono entrati nel *nirvana* stanotte sono in grado di mantenerlo' Qui Dōgen gioca ulteriormente con la storia dell'infinita vita del Buddha indicando che egli persiste, con e come tutti i buddha, precisamente nel suo passare oltre nel *parinirvana*. La volontà di passare oltre per coloro che ne trarrebbero beneficio o semplicemente per affrontare la mortalità umana, è esattamente la perdurante vita del Buddha. [...] Dōgen riconosce la stessa distanza dal Sākyamuni storico che Myōe sente. Ma Dōgen si è appropriato del *Sutra* del Loto e della sua storia sui *bodhisattva* che emergono e del Buddha dalla vita infinita per esperire ed esprimere la presenza risvegliante proprio nella pratica dello spazio del suo monastero di montagne ad Echizen, nel Giappone del tredicesimo secolo”⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ D. T. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, cit., pp. 49-50.

⁶⁷⁷ *Ivi*, p. 51.

⁶⁷⁸ *PDB*, cit., p. 1511.

⁶⁷⁹ D. T. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, cit., pp. 88-89.

Vediamo qui come il pensiero di Dōgen sul *Sutra* del Loto non sia stolidamente ottimista e totalmente immerso in una dimensione di beatitudine. La comprensione dell'allontanamento del Buddha storico e della sua onnipresenza fenomenica non ci può distogliere totalmente dalle difficoltà e dai dolori del mondo condizionato. L'entrata del *Nirvana* del Buddha storico pone una distanza di esperienza realizzativa che, benché, può essere colmata dalla pratica rimane come monito della dimensione di finitudine dell'esperienza umana individuale. È però dalla terra stessa e dallo spazio-tempo della realizzazione infinita che dobbiamo partire per impegnarci nella ricerca – o nella riscoperta – di questa sacralità immanente. I *Bodhisattva* sorgono spontaneamente dalla terra ogniqualevolta il *Sutra* viene recitato e pregato, spiegato o letto: la sovrapposizione di pratica e realizzazione è totale, come abbiamo visto anche nelle discussioni sullo *Zazen*. In questo caso, però, è legata ad una profondissima prospettiva ecologica della terra come agente spirituale presente e attiva, sostegno fisico e metafisico del praticante stesso, che emerge dalla vacuità della coproduzione condizionata esattamente come gli esseri divini cui si rivolge, che non sono solo Buddha e patriarchi, ma vere e proprie emanazioni mistiche del suolo e del paesaggio stesso (si ricorderà l'enfasi posta da Dōgen sulla montagna-acqua):

“L'emergere dei *Bodhisattva* dalla terra richiama un gran numero di leitmotiv Buddhisti relativi alla terrestrità. [...] Fondamentale per la narrazione del risveglio del Buddha vi è l'immagine della dea della terra che emerge dal suolo per testimoniare la buddhità di Sākyamuni nella notte del suo risveglio sotto l'albero della *bodhi*. Come dice la storia, dopo aver tentato vari metodi di distrazione come armate di demoni in attacco e danzatrici seducenti, Māra lo spirito della tentazione, tentò di smuovere Sākyamuni sfidando il suo diritto all'invocare la propria buddhità. Allora Sākyamuni fece il *mudrā*, toccando la terra con la punta delle dita della mano destra (*bhūmisparśa mudrā*) in sanscrito [...] in risposta, la terra stessa, a volte rappresentata come una dea, testimonia la sua buddhità. [...] Dōgen onora gli spiriti della terra. Nello *Eihei Shingi*, la collezione di scritti cinesi di Dōgen sugli standard della comunità monastica e pubblicata per la prima volta nel diciassettesimo secolo, incoraggia ed enfatizza l'importanza di venerare gli spiriti della terra. In 'Le Pure norme per gli amministratori del tempio' (Chiji Shingi), la più grande sezione dell'*Eihei Shingi*, discute delle responsabilità di varie posizioni monastiche, incluso il responsabile del giardino: 'mattina e sera nel giardino [il responsabile] deve offrire incenso, prostrarsi, salmodiare e cantare dediche a Ryūten e Dōji senza mai essere pigro o negligente' Ryūten è uno spirito celeste che controlla le condizioni del tempo, essenziali per buoni raccolti, Dōji, letteralmente 'terre' o 'suolo' è uno spirito protettore terrestre che custodisce il monastero [...] Nella cultura giapponese inoltre il *Sutra* del Loto è stato visto come esprimendosi nelle strutture della terra stessa. Allan Grapard che ha estesamente studiato le montagne sacre dell'Asia orientale, ha mostrato come gli insegnamenti buddhisti sono stati 'mappati' nel terreno del paesaggio. Il vulcano giapponese di Futagoyama nella provincia di Toyokuni, il sito originario dello spirito di Hachiman a Kyūshū, era considerato come una manifestazione del testo del *Sutra* del Loto, con le sue ventotto valli corrispondenti ai ventotto capitoli del *Sutra* e i suoi sentieri 'con allineate più di sessantamila statue rappresentanti il numero totale di ideogrammi' In tal modo la terra stessa diviene il testo, e camminare sui sentieri si vede il paesaggio naturale come un'esperienza vera e propria del *Sutra* e del suo insegnamento. Grapard dice che in questo luogo 'le montagne sono il *Sutra*; sono il corpo del Buddha, il mondo è il regno del Risveglio' [...] Un altro importante motivo Mahāyāna dell'Asia Orientale appare nella figura di Jizō *Bodhisattva* (Kṣitigarbha in Sanscrito;

Dizang in Cinese), il cui nome significa ‘Grembo della Terra’ [...] questo *bodhisattva* era una parte fondamentale del pantheon *Mahayana* del periodo Kamakura di Dōgen e rimane ancora una delle figure più popolari in Giappone. Jizō è il protettore di coloro che votano di scendere sotto terra per il bene degli esseri nei reami infernali. [...] questo *bodhisattva* ha la funzione archetipica di presenza testimoniante, che allevia le sofferenze di chi si trova in situazioni infernali o sostituendosi a coloro che affrontano immediate minacce. [...] Jizō è strettamente collegato a Kokuzō *Bodhisattva* (Ākāsagarbha in Sanscrito; Xukongzang in Cinese), il cui nome significa ‘grembo dello spazio’ [...] nel primo buddhismo giapponese mantra e visualizzazioni dedicate a Kokuzō erano popolari pratiche tra gli asceti di montagne, e Kokuzō fu particolarmente importante nelle pratiche del fondatore dello Shingon Kūkai. Immagini di Jizō e Kokuzō erano spesso custodite assieme come i *Bodhisattva* al fianco del Buddha della guarigione (Yakushi Nyōrai in giapponese; Bhaisajyaguru in sanscrito) [...] la relazione di Jizō e Kokuzō implica una naturale affinità tra terra e spazio nell’immaginario *Mahayana* del Giappone. La stretta relazione tra terra e spazio nei riferimenti di Dōgen al *Sutra* del Loto può essere vista come ulteriore espressione di questa relazione [...] il successore di Gikai, Keizan, che con i suoi successori popolarizzò lo Zen Sōtō nelle campagne giapponesi, era un devoto di Kokuzō. [...] Tali pratiche di Gikai, Keizan e i loro successori sono state spesso attribuite all’influenza dello Shingon e a volte sono state denigrate come allontanamenti dalla pratica ‘pura’ dello *zazen* di Dōgen. Questa caratterizzazione di Dōgen perde però l’attualità del Buddhismo giapponese medievale, con l’influenza pervasiva del *mikkyō*⁶⁸⁰ (*Vajrayāna*) esoterico sia dalla Shingon che dalla Tendai, vera anche per Dōgen. Ma io credo che la devozione di Gikai e Keizan per Kokuzō riflette una fedeltà agli evocativi insegnamenti di Dōgen sullo spazio e il loro impatto permanente. La relazione di Ksitigarbha e Ākāsagarbha, i *bodhisattva* del grembo della terra e del grembo dello spazio, richiamano il grembo del Buddha, o *Tathāgata garbha* [...] Secondo questo insegnamento, un buddha è un grembo embrionico di campi di buddha e come tale una terra risvegliata diviene il grembo di buddha potenziali in embrione. Questa dinamica è chiaramente esemplificata da Dōgen nei suoi primi scritti, come ‘*Bendōwa*’ (Una storia sulla prassi) in cui la persona esprime il Buddha *mudrā*, la terra e lo spazio stessi sono interattivamente e mutualmente supportantesi. Come Peter Gregory scrive, “dato che il *tathāgata garbha* è la sapienza illuminata che esiste come embrione in tutti gli esseri senzienti, il fatto che sia anche la base ontologica finale della realtà [secondo il *Srimala Sutra*] ha importanti conseguenze soteriologiche. Significa che la base della pratica buddhista è fondata nella struttura stessa del reale’ In una simile interazione, i ruoli Mahayana di Ksitigarbha e Ākāsagarbha, grembo di terra e grembo di spazio, esprimono e chiarificano sfaccettature del *Tathāgata garbha*. Queste figure implicano la ricca potenzialità di terra e spazio come grembi dei buddha, e sono sacralizzate e celebrate come campi di buddha dal risveglio dei buddha stessi, come espresso nell’insegnamento di Dōgen sull’impatto di terra e spazio stesso sullo *zazen* del praticante”⁶⁸¹

Dōgen stesso che, come abbiamo ricordato, era lontano da certi eccessi fideistici e taumaturgici del buddhismo a lui contemporaneo, esortava con attenzione al rispetto e alla venerazione degli spiriti della terra, in quanto anche essi manifestazione della purità animata e agente del suolo e del paesaggio e dell’emergere del Buddha dalla terra stessa. Le figure che certo si potrebbe anche definire folkloriche di Ksitigarbha e Ākāsagarbha, nella devozione dei successori di Dōgen rivelano invece la loro natura profonda di sfaccettature indivisibili e inseparabili del grembo della buddhità presente in ogni essere senziente. Anche la terra e lo spazio, in questa prospettiva, sono senzienti e mente: sono gravidi di natura-di-Buddha. Questa visione misterica dei grembi del

⁶⁸⁰ *PDB*, cit., pp. 1305-1306.

⁶⁸¹ T. D. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, cit., pp. 97-101.

Buddha è abbastanza distante dalla dottrina principale di Dōgen ma la profonda connessione tra lo Zen e la sua trasmissione esoterica del sigillo dell'illuminazione non si distoglie troppo da certe pratiche spirituali anche molto più irrazionaliste dello *Zazen* e, l'adorazione di tali Bodhisattva e spiriti terreni, si inserisce in questa dimensione sacra.⁶⁸² In questa esposizione di una certa devozione “popolare” o “esoterica” di figure taumaturgiche vediamo entrare in dialogo sia la profonda intuizione di Dōgen sull'importanza realizzativa del mondo naturale, che il discorso di Snyder sull'importanza della “Grande Sottocultura” all'interno delle più diverse tradizioni religiose. La presenza di questi *Bodhisattva* della guarigione e come grembo dell'illuminazione sia della terra che dello spazio si lega profondamente all'idea di Snyder di un *satori* spontaneo ed incosciente della natura e delle civiltà arcaiche da cui anche il Buddhismo mutuò immagini e iconografia, teorie filosofiche e visioni speculative. Il paesaggio stesso, come riportato nella precedente citazione diviene il testo stesso del *Sutra* e vivere attraverso la natura vuol dire spiegare ed udire il *Sutra* del Loto, eternamente salmodiato dalle montagne e dalle valli. L'illuminato risveglia nel paesaggio le possibilità dell'illuminazione e lo realizza, come lo stesso suolo pregno della natura-di-Buddha infinita nello spazio e nel tempo sostiene il cammino realizzativo del praticante. Questa prospettiva è, a ragione, definita da Snyder proto-ecologica. Non solo però è lo spazio ad essere sacralizzato nell'insegnamento e nella lettura del *Sutra*: il tempo stesso della sua composizione, pronuncia e rivelazione viene rivissuto nel momento della preghiera: le speculazioni filologiche delle più diverse scuole buddhiste cercarono di afferrare il momento preciso del luogo e del tempo del *Sutra*, per potersene appropriare non solo ad un livello teorico e speculativo di lettura e dottrina, ma soprattutto interiore e metafisico, per potere rivivere nella parola sacra della purezza del tempo rivelatorio il loro stesso tempo umano e culturale: l'immensità e la varietà dei *Sutra* rappresentano nella loro completezza onnicomprensiva il corpo vivo ed attivo del tempo e dello spazio, vivificati dalla parola e dalla pratica del *Dharma*: con la compassione della sapienza trascendentale, il Buddha dona le sue parole a tutte le dimensioni dell'esistente e a tutte le creature nei dieci mondi.⁶⁸³ Per concludere questa appendice e questo lungo discorso sulla sotterranea e poco conosciuta influenza esercitata dal pensiero di Dōgen sui più diversi ambiti del mondo contemporaneo mi sembra significativo riportare alcuni collegamenti teorici relativi alla fisica moderna, al già citato pensiero ecologico e a un'etica sociale adatta ai pericoli posti dal globalismo e dalla trasformazione ambientale ed economica che l'intera civiltà occidentale – traslata ormai all'interezza del mondo – sta attraversando. Un esempio primario e importante è sicuramente la connessione a-storica ma teorica di fondo tra la visione del Buddhismo (nella sua interezza, dallo Huayan allo Zen, da quello Tibetano a quello Indiano) della fondamentale vacuità e interpenetrazione degli elementi del reale con le contemporanee visioni matematiche dell'astrofisica e delle sue più impressionanti

⁶⁸² D.G. White (ed.), *Tantra in Practice*, cit., pp. 306-307.

⁶⁸³ D. S. Lopez Jr., *The Heart Sutra Explained*, cit., pp. 143-144.

teorizzazioni. Le teorie della multi-dimensionalità dell'universo è riflessa chiaramente nella metafora più volte citata della rete di Indra della scuola Huayan⁶⁸⁴ e nella comprensione dell'infinità dei regni del *Dharma* e dei campi di Buddha – che vanno compresi non solo come una edificante narrazione popolare, ma come un vero e proprio salto di prospettiva rispetto alla convenzionale visione dello spazio-tempo dell'umanità condizionata dall'ignoranza. Inoltre, l'interazione “fisica” di spazio e tempo nella creazione e nello sviluppo delle più fondanti leggi della fisica e nella manifestazione concreta del divenire dell'universo intero, non può che ricordare la profonda intuizione di Dōgen dell'inseparabilità della dimensione temporale dalla vita stessa e dallo spazio vitale in cui ci muoviamo e che, in una certa misura, siamo. *Uji*, l'essere-tempo, esprime proprio questa non-separazione tra spazio, vita, coscienza e tempo mostrando come nessuno di essi può essere inteso come oggetto o sfondo inerte da manipolare o su cui si possa risiedere stabilmente come una roccia. L'ente stesso è intessuto di tempo, è tempo e così anche lo spazio è tale.⁶⁸⁵

“Perfino una revisione casuale di alcuni dei testi più accessibili della fisica quantistica offre paralleli stimolanti alla visione di Dōgen dello spazio e del tempo come agenti vitali di una aumentata consapevolezza. La teoria delle Stringhe è particolarmente nota per il suo suggerimento di multiple dimensioni, in qualche modo reminescenti degli innumerevoli reami dei *sutra Mahayana*, come i distanti campi del buddha da cui i *bodhisattva* giungono per visitare Sākyamuni che predica il *Sutra* del Loto. La teoria delle stringhe ‘afferma che il nostro universo ha più dimensioni di quante non siano visibili all'occhio – dimensioni che sono strettamente attorcigliate nel tessuto piegato del cosmo’ la teoria della stringhe è considerata particolarmente promettente nella sua proposta di integrare i due maggiori e stabili principi della fisica moderna, la teoria della relatività e la meccanica quantistica. [...] Nel regno della teoria della relatività, Brian Greene scrive ‘ Spazio e tempo... non possono più essere considerati come lo sfondo inerte su cui gli eventi dell'universo si esplicano: al contrario, attraverso la teoria della relatività speciale e generale, sono intimamente coinvolti negli eventi stessi’ Ciò è un eco straordinario della visione, espressa da Dōgen nel tredicesimo secolo, di coinvolgimento dinamico di spazio e tempo nel mondo, in quanto essi sono ‘intimamente coinvolti’, potenzialmente disposti a supportare attivamente l'opera di Buddha. Come abbiamo visto, Dōgen proclama la relazione di sostegno

⁶⁸⁴ T. Cleary, *Entry Into the Inconceivable*, University of Hawa'i, Honolulu, 1983, pp. 147-148. “The one essence is the essence of thusness, or the pure mind. It is called luminous or completely illumined and inherently pure. Inherent purity refers to the nonduality of being and emptiness, emptiness is called inherent purity, beyond conceptions. The luminosity or complete illumination of being is the state before the dichotomization of subject and object and the development of false consciousness based on this dualism. The two functions of this essence are the "oceanic reflection," referring to fundamental, holistic awareness of thusness, and the "complete illumination of the realm of reality," which means action in accord with awareness of reality, actualizing the truths of the universe. The three universals are metaphysical correlates of the principle of universal relativity. Since each particle of the cosmos dependson the whole cosmos for its establishment, "one atom pervades the universe." Since the establishment of the cosmos depends on each atom, "one atom produces infinity." In light of this relativity, "one atom contains emptiness and existence." These three universals represent both the mutual noninterference of noumenon and phenomena and also the noninterference of phenomena among themselves.”

⁶⁸⁵ *DS*, cit., p. 116 “Mountains are of time: oceans are of time. Were there no time, neither mountains nor oceans could be. Do not think that time does not exist for the mountains and oceans of the present moment. Were time to cease to exist, so would mountains and oceans cease to exist: if time does not become extinct, then mountains and oceans too will not become extinct. This is why the morning star arose, the Tathagata emerged, his clear Eye of Wise Discernment manifested, and the raising of the udumbara flower came about. These are times: were they not times, there could not be any ‘being with It’ here and now.”

mutuale tra spazio e il praticante dello *zazen*. E dichiara l'inseparabilità della temporalità dal nostro presente agire ed esperienza.”

Non vi è dubbio, inoltre, che per la sua tendenza anti-ontologica e il rifiuto di una dimensione personale e creatrice del principio assoluto, il buddhismo non deve difendere una dogmatica creatrice e trinitaria messa in discussione (o perlomeno relativizzata e revisionata) dall'avanzamento delle scoperte scientifiche. Anzi, le implicazioni metafisiche ed esistenziali che la scienza contemporanea pone di fronte all'umanità contemporanea risuonano potentissimamente già all'interno delle dottrine Zen dell'impermanenza, della relazione universale e dell'onnipresenza e vacuità della mente e natura-di-buddha. La terribile verità della Morte di Dio e le scoperte sempre più vertiginose della fisica moderna hanno realizzato la visione drammatica de “La Gaia Scienza” della caduta nel buio immenso ed infinito del non-senso della materia e della mente allo stesso modo.⁶⁸⁶ La metafisica più “negativa” del Buddhismo, a differenza della teleologia delle religioni abramitiche, non si ritrova eccessivamente a disagio in questa prospettiva disperante, ma ha la possibilità di ribaltare metafisicamente questa concezione nichilista dell'esistenza. Nella vacuità assoluta e totale è possibile scoprire una dimensione sotterranea e diffusa di vita – l'*Ungrund* dell'abisso universale (nella sua dimensione naturale e fisica) corrisponde totalmente all'abbraccio dell'individualità nei confronti della vacuità (*kū*) ed è quello spazio in cui ogni elemento può sorgere nella sua potenzialità individuale, partecipando della creatività del vacuo di cui abbiamo a lungo parlato.⁶⁸⁷ Non vi è nel buddhismo lo stesso senso di abbandono tragicamente sentito dalla filosofia occidentale post-cristiana, ma vi è (nella visione ad esempio di un filosofo come Nishitani) un altrove libero e spontaneo che – anche se manca della dimensione di personalità e provvidenzialità del Dio cristiano – agisce sempre e comunque nella totalità delle rappresentazioni fenomeniche. Nishitani chiama questo “altrove” il campo senza fondo – un senza fondo che, come l'assoluto di Nishida, si svuota e si relaziona creativamente con i fenomeni che da lui emergono e continuano a farne parte, per poi ritornare ad Esso, sia da un punto di vista cosmologico (secondo la

⁶⁸⁶ Cfr. F. Franck, (ed.), *The Buddha Eye*, cit., pp. 116-117 “On this small planet of ours, nature has made an environment for “life” and provided a base for the “soul” and “spirit” to inter-weave the threads of historical events. But in the borderless universe that surrounds the earth, the usual state is one of a bottomless death which does not permit the subsistence of “life,” or “soul,” or “spirit.” This same state also pervades the “underground” of the conditions for the life-environment on our own planet. It appears through living beings in their death. From the viewpoint of science, this constant feature of the universe may be regarded as nothing more than a material process, and the death of living beings merely one aspect of the same process. But from the viewpoint in which the essence of science is questioned on the same dimension as the essence of human existence, and in which the fundamental attitude of science itself is taken up as an existential problem, this constant feature of the universe and the death of living beings must be taken up in a totally different way. On that higher dimension our conscience, philosophical as well as religious, demands such a change of attitude. It should be clear from what has been said so far that the fact that the teleological world view has been excluded by science can not simply stop there. It implies, as a further consequence, that the entire teleological system in traditional religions and philosophies has been robbed of its cornerstone. What we call life, soul, and spirit, including even God, who had been regarded as the ground of their being, have had their “home” destroyed. As has already been suggested, it is as if the very frame of the greenhouse had been dismantled. The human spirit has been deprived of its hearth. House and hearth have been torn apart.”

⁶⁸⁷ *Ivi*, cit., pp. 125-126.

visione temporale dei *kalpa*)⁶⁸⁸ che metafisico. Ogni ente, inoltre, partecipa di questo svuotarsi in movimento, nella dialettica eterna e imperitura della vacuità come principio e della vacuità come forma esistenziale.⁶⁸⁹ Il mondo intero è in un costante stato di nascita-morte, esercitate totalmente nella loro spontaneità. Non vi è “Un” luogo di origine o dissoluzione, non vi è un punto di partenza lineare ma il campo della vacuità che, come un universale campo elettro-magnetico, pone in relazione gli opposti apparentemente antitetici che entrano invece in un contatto diadico e proficuo. Eliminando l’idea di località ci troviamo inoltre catapultati in una dimensione olografica ed olistica dello spazio, non separabile né dal tempo né dell’individualità:

Riguardo all’odierna teoria quantistica, commentando sulla relazione all’insegnamento buddhista dell’interdipendenza l’astrofisico Trinh Xuan Thuan scrive ‘la meccanica quantistica elimina ogni idea di località. Fornisce un’idea olistica dello spazio. Le nozioni di qui e là diventano insignificanti, poiché qui è identico a là. Questa è la definizione di ciò che i fisici chiamano ‘non-separabilità’. Questa non-separabilità dello spazio è in accordo con le visioni buddhiste di interconnessione; ad esempio, nello *Shōbōgenzō*, nel capitolo *Kokū* Dōgen scrive ‘lo spazio è una sfera che rimbalza qui e lì’ Le sue immagini della capacità interattiva e pervadente dello spazio e il suo potenziale per il rapido risveglio aiutano a illuminare e illustrare questa ‘non-separabilità’ dei fisici in cui elementi apparentemente distanti dello spazio sono attualmente una totalità.⁶⁹⁰ [...] per quanto riguarda il tempo Dōgen parla del ‘tempo in cui il Buddha è vivente.’ In ‘Essere-tempo’ (*Uji*) descrivere ulteriormente il passaggio multidirezionale del tempo e la primaria importanza di domandare e includere il raggio delle prospettive temporali. Di certo il mettere in questioni il nostro senso convenzionale del tempo è importante anche nella fisica. Come scrive Greene, ‘dalla prospettiva degli esseri senzienti, [lo scorrere del tempo] è ovvio. Mentre scrivo queste parole, chiaramente sento scorrere il tempo... eppure, per quanto a

⁶⁸⁸ *Ivi*, cit., pp. 117-118.

⁶⁸⁹ *Ivi*, cit., pp. 126-127.

⁶⁹⁰ Dōgen, *Shōbōgenzō*, tr di G. W. Nishijima e C. Cross, vol. IV, Numata Center, Berkeley, 2008, pp. 73-74 “Archpriest Ryō of Seizan Mountain in Kōshū once goes to practice in Baso’s order. Patriarch [Baso] asks him, “What *sutra* do you lecture on?” The master replies, “The Heart *Sutra*.” The patriarch says, “With what do you lecture?” The master says, “I lecture with mind.” The patriarch says, “[They say] mind is like a leading actor, the will is like a supporting actor, and the six kinds of consciousness are the accompanying cast: how are these able to lecture on the *sutra*?” The master says, “If mind is unable to give the lecture, space is hardly able to give the lecture, is it?” The patriarch says, “Space itself is indeed able to give the lecture.” The master swings his sleeves and retires. The patriarch calls to him, “Archpriest!” The master turns his head The patriarch says, “From birth to old age, it is just this.” At this the master gains insight. Eventually he conceals himself on Seizan Mountain and nothing more is heard of him. Thus, every Buddhist patriarch is a *sutra* lecturer. And *sutra* lecturing is inevitably in space. Without space, it is impossible to lecture on even a single *sutra*. Whether lectures are delivered on the mind as a *sutra* or delivered on the body as a *sutra*, they are always delivered through the medium of space. Thinking is realized, and not thinking is realized, through the medium of space. The development of tutored wisdom and the development of untutored wisdom, the development of innate intelligence and the development of learned intelligence: each is in space. The act of becoming a buddha and the act of becoming a patriarch, likewise, must be in space. The seventh patriarch, Venerable Vasumitra, says: “The mind is the same as the concrete world of space, and it reveals the reality that is coterminous with space. When we are able to experience space, there is no right and nothing wrong.” The mutual encounter and mutual realization in the moment of the present between a person facing a wall and the wall facing the person; the mind as fences and walls; and the mind as a withered tree: these are just “the concrete world of space.” To those who can be saved by this body, [buddhas] manifest at once this body and preach for them the Dharma; this is “to reveal the reality that is coterminous with space.” To those who can be saved by another body, [buddhas] manifest at once another body and preach for them the Dharma; this is “to reveal the reality that is coterminous with space.” Being used by the twelve hours, and being in control of the twelve hours, are both “the time when we are able to experience space.” A big stone being big and a small stone being small is “no right and nothing wrong.” We solely investigate for the present, as the right Dharma-eye treasury and the fine mind of *nirvana*, space like this.”

lungo i fisici abbiano provato, nessuno ha trovato una prova convincente nelle leggi della fisica a supporto dell'intuizione che il tempo scorra' [...] l'insistenza di Dōgen sul tempo come una funzione dell'essere stesso può ispirare una nuova comprensione della teoria delle stringhe verso la molteplicità delle dimensioni.”⁶⁹¹

Questa “molteplicità delle dimensioni” non è solo una formulazione matematica di una possibilità fisica reale – ma è, nel buddhismo, la comprensione commosso e impegnata di un'infinità di eventi e potenzialità (creative, reali, poetiche, linguistiche) che emergono assieme e costantemente dallo svelarsi della Verità del principio, della Verità della vacuità: Il *Tathāta*, la “cosietà” del Cosmo è riflessa nel *Tathāta* di ciò che contiene e partecipa di e con esso – sia illusorio o concreto, nel fiorire dei *Kūge*, i fiori del vuoto che sono così come sono. Nel luogo della talità, finzione e realtà, visione convenzionale e visione suprema hanno lo stesso grado. Il sé liberatosi dal dualismo partecipa della natura sfuggente e fluida dell'Universo intero, in una dimensione di “svelamento” costante che lo rende autenticamente libero, anche alla luce di un Universo freddo e a prima vista insensato che, invece, rivela dall'abisso apparentemente disperante del nulla, la creatività immensa e continua del vuoto, che accoglie le molteplici dimensioni, lo spazio-tempo e la trasformazione eterna del cosmo.⁶⁹²

⁶⁹¹ T. D. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, cit., pp. 118-120.

⁶⁹² Cfr. F. Franck (ed.), *The Buddha Eye*, cit., pp. 128-130 “It can only be that solitary one laid bare, in which we have said that all things (or phenomena) attain their ultimate truth and ultimate facticity, where they possess a greater “truth” and are more “factual” than even when they are in themselves. The solitary one laid bare is precisely that which appears in and as all things (or phenomena), thereby hiding itself as itself and consequently making all things (or phenomena) its own “appearances” with their character of unreality and untruth. At the same time, it gives to these same appearances, in and as which it is appearing, the character of truth and reality that all things (or phenomena) possess as “facts.” These two aspects are essentially inseparable; they constitute one and the same essence of religious existence. The mechanistic world view of science, which reduces all things (or phenomena) to material processes, comes into existence in an orientation to the latter aspect, i.e., in the negative orientation. It nullifies not only the substantiality of visible things but also of life, soul, and spirit. It robs them all of their respective “substantial forms.” All things (or phenomena) thus become appearances of “matter” or of physical processes—appearances that are unreal in themselves and irrelevant to scientific truth. This standpoint of science, however, is still confined to viewing the world from within the world; it is still “immanent” to the world. It needs to break through itself existentially, to attain self-transcendence and become “ecstatic” through the process of appropriating itself existentially. Only when the scientific standpoint steps out of the world, and thus also out of itself, can it attain to its own essence, which is no longer scientific. This means that the negative orientation witnessed in the aspect of untruth and unreal appearance is pursued to the end until it reaches consummation. At this ultimate point, the negative orientation converges, so to speak, with the positive orientation witnessed in the aspect of truth and real facticity. At this point, a field opens up in which these two aspects and orientations are revealed in their original identity, a field in which every “thing,” every phenomenon, is at once a real fact and an unreal appearance, at once a truth and an untruth. Once there came to China an Indian monk famous for his ability to discriminate various sounds and voices. A king invited Hsüan-sha (Jap.: Gensha, 831-908), a great Zen master of the ninth century, to subject the Indian monk to a test. The master struck an iron kettle with a copper tong and asked the monk, “What sound is this?” The monk answered: “The sound of copper and iron.” Hearing this, the master said to the king, “Oh, my king, don't be deceived by strangers.” Now, the monk's answer was entirely right: it was indeed the sound of copper and iron. Why then was it a deception? Would it not, on the contrary, be a deception to say that the sound of iron is not the sound of iron? Whence came the master's denial of the real facticity and truth of that true fact? It came from a place where that true fact is not ultimately true and not ultimately factual, a place where it becomes untrue and unreal. And yet this place is also the place where the same fact is also ultimately true and ultimately factual, that is, the place where the sound is as it is—where the sound sounds as it sounds—originally and ultimately. This was where Hsüan-sha stood when he spoke. Or rather, the place where he stood was simply Hsüan-sha himself as “the solitary one laid bare amidst the myriad phenomena.” And it was there, too, that the sound came from. This “place” is Tathata (true Suchness), as it is called in Buddhism. It is there that the natural phenomena of a sprightly man singing and a lovely woman dancing are, as such, nothing more than the natural

Come abbiamo visto precedentemente, l'intero progetto estetico-politico della Beat Generation ha eletto l'ampio e variegato paesaggio delle esperienze buddhiste orientali a propria guida spirituale ed etica. Non solo negli anni Sessanta e Settanta, però, la straordinaria intuizione ambientale di Dōgen ha influito sulle prospettive più innovative dell'ecologia moderna. Snyder e Joanna Macy hanno fatto un uso consapevole e chiarificatore di concettualità proprie dell'etica buddhista e della cosmologia "ecologica" del *Mahayana*, ma anche importanti pensatori come Arne Naess e Aldo Leopold, pur inconsapevolmente, si ritrovano nell'alveo proto-ecologico e anti-anthropocentrico condiviso e difeso da Dōgen nelle sue più varie opere e insegnamenti. La spiritualità intrinseca del pianeta e del suolo fertile sono esemplificate da Dōgen nel suo discutere del sorgere dei *Bodhisattva* dal sottosuolo e dall'apparire dell'*Stupa* mistico a mezz'aria sopra il Picco dell'Avvoltoio, nella purezza dell'aria. Le infiniti miriadi di eventi che compongono il mondo sorgono assieme e si contengono a vicenda, come nello sbocciare di un fiore è contenuta l'interezza della primavera e lo sbocciare di tutti i fiori, senza alcuna limitazione o chiusura. Lo spazio stesso fiorisce nella realizzazione e l'insorgere degli enti e della loro comprensione è simultaneo – nessun elemento può essere tolto senza perdere la completezza e l'onnipresenza dell'intero:⁶⁹³

phenomena of a wooden man and a stone woman performing their wooden and stony functions. It is in such a world as this, amidst all such phenomena as these, that the solitary unveiled one, the Self at once original and ultimate, lays itself bare. This Self lays itself bare, too, in the vast cosmic fire story of Da-sui mentioned earlier. The phenomenon there called "fire" is more truthful and more factual than what is called "fire" in the domains of science, myth, or the traditional religions. In the anecdote of Dasui, the kalpa fire was the "other." Following this "other," the "immortal" spirituality of the questioning monk (his own "it") must go off and perish. This "other" is none other than Da-sui himself, in whom the fire is more truthful and more factual—indeed is more— than it is in itself. There, the fire is in its true Suchness. There, the solitary one is laying itself bare as the truth itself. It is the self of Dasui that unveils itself as the ultimate truth-untruth of the kalpa fire, and as the "other" confronting the "immortal" spirituality of the monk. The same can be said of the self of the other Zen master who revealed himself as the unspeakably awesome cold amidst the vast kalpa fire. Such is the "scenery" belonging to the essence of religious existence."

⁶⁹³ *DS*, cit., pp. 558-559 "By all means you need to realize that space is simply one form of sprouting. This space invariably produces its flowerings, just as the hundreds of sproutings of thoughts and things produce their flowerings. In asserting this principle, the Tathagata said that Unbounded Space originally had no flowering. Although It originally had no flowering, today It has Its flowerings, just as do the peach and damson trees and just as do the plum and willow trees. It is as if the Tathagata had said, "Although yesterday the plum had no flowers, come the spring, the plum will have flowers." Well and good, for when its season arrives, it will produce flowers, since it will be the time for its flowering and the arriving of its flowering. The actual moment of its flowering is never arbitrary. The flowers of the plum and the willow invariably blossom on plum and willow trees. Upon seeing their flowers, we recognize them as those of the plum and the willow: upon seeing the plum and the willow, we discern what their flowers are. The flowers of the peach and the damson never bloom on plum or willow trees. The flowers of the plum and willow trees bloom on plum and willow trees, whereas the flowers of the peach and damson trees bloom on peach and damson trees. Likewise, the flowers of Unbounded Space bloom in Unbounded Space—they do not bloom on other things that sprout up or upon other trees. By looking at the various forms of the flowers of Unbounded Space, we can estimate that the flowers of Unbounded Space are boundless. By looking at the opening and falling of the flowers in Unbounded Space, you should investigate the spring and autumn of the flowers in Unbounded Space. The springtime for flowers in Unbounded Space and the springtime for other flowers will be alike. Just as the flowers of Unbounded Space are various, so will their springtimes be many. Thus there are the springs and autumns of past and present. Those who have been taught that the flowers of Unbounded Space are not real, though other flowers are real, are persons who have not encountered or heard what the Buddha taught. Upon hearing the Buddha's Teaching that Unbounded Space originally had no flowers, if one were to study this as meaning that there are 'What has been seen for three thousand years...for immeasurable kalpas' refers to what has been experienced by Buddhas since before the time of Shakyamuni Buddha, by Bodhidharma, and by Ancestor after Ancestor at all times, past, present, and future. Now flowers of Unbounded Space where originally there were none, this would be narrow-minded and short-sighted. We need to step forward and take a more broadminded view.

“ Per esempio nel suo saggio “The Japanese Concept of Nature and Aldo Leopold,” Steve Odin fa notare che, ‘l’etica ambientale di Aldo Leopold sorge da un presupposto metafisico che gli enti della natura non sono oggetti separati, indipendenti o sostanziali, ma sono i campi relazionali esistenti in mutua dipendenza tra loro. Secondo il concetto di Leopold della natura come campo, la terra è un solo organismo vivente’ Questa formulazione moderna può essere vista come un’espressione dell’originazione dipendente buddhista come funzionante nel suolo stesso del pianeta. Inoltre ‘per il filosofo ambientale Arne Naess [il coniatore del termine ‘Ecologia profonda’] l’ecologia suggerisce ‘una totale immagine di un campo relazionale in cui gli organismi sono nodi nella rete biosferica di relazioni intrinseche’ Questa certamente echeggia l’immagine di Dōgen di miriadi di elementi della terra che sorgono assieme. Dōgen usa l’immagine dei *bodhisattva* che emergono dal sottosuolo per esaltare la spirituale fertilità della terra, che pervade lo spazio e per ispirare nuovi discepoli. [...] Gary Snyder, professore alla Davis University of California, poeta Beat e adepto dello Zen Rinzai. È il vero originatore dell’ambito di Buddismo e studi di ecologia. Snyder chiama Dōgen ‘un proto-ecologista, un pensatore che ebbe una straordinaria intuizione nelle vie in cui la natura selvaggia vive ed agisce’ Snyder celebra la profondità spirituale dell’esperienza ambientale di Dōgen specialmente nella sua discussione del saggio dello *Shōbōgenzō* del 1240 *Sansuikyō* (Montagne ed Acque) [...] Snyder cita quindi dal commento di Dōgen: ‘la via dell’acqua non è conosciuta dall’acqua, ma è realizzata dall’acqua’ Snyder scrive: ‘vi è l’ovvio fatto del ciclo equoreo e il fatto che montagne e acque si formano realmente in modo reciproco: le acque precipitano dalle vette, scavano o depositano masse terrestri nella loro discesa, e fanno da contrappeso alle masse continentali con sedimenti che inclinano e aumentano le terre emerse... non è necessario essere uno specialista per osservare che le masse terrestri sono un gioco di correnti che tagliano e crinali che resistono e le acque e le alture si interpenetrano in infiniti ritmi ramificantisi’... ‘Montagne e Acque’ è un modo per riferirsi alla totalità del processo del mondo naturale. Come tale va ben oltre le dicotomie di purezza e inquinamento, naturale e artificiale. I commenti di Snyder indicano la piena ‘realizzazione’ di come, dice Dōgen, il cammino dell’acqua è realizzato dall’acqua, sia nel processo naturale delle acque che attraversano e sollevano le montagne, ma anche in come ‘montagne e acque’ in sé stesso esprimono consapevolezza della piena totalità, oltre le dualità. Il senso della terra di Dōgen è sia non-dualistico che espanso. Continuamente enfatizza l’imperativo realizzativo della pratica, per cui gli umani hanno responsabilità di esprimere attivamente le montagne e le acque, rendendole reali, ma anche, oltre le categorie concettuali umane, che le montagne e le acque si realizzano da sé, e realizzano le persone all’interno di montagne e acque. Snyder cita il *Sansuikyo* che dice ‘anche se le montagne appartengono alla nazione, appartengono in realtà a coloro che le amano’ Riconoscendo il valore degli scritti di Dōgen per l’ecologia profonda, Snyder commenta ‘ciò è stranamente cogente per noi nel dibattito delle politiche sull’uso del terreno coi governi e le corporations del mondo... Dōgen ci permette di guardare il mondo attraverso numerosi strati, da diversi lati, su ogni scala di grandezza, sia con l’occhio spirituale che con l’occhio dell’immaginazione ecologica di ogni specie non umana’ Uno sviluppo dell’ecologia profonda particolarmente rilevante all’essere-tempo di Dōgen e anche al suo ‘Un Tempo in cui il Buddha è vivente’ è il discorso di Joanna Macy sul ‘tempo profondo’ Investigando e domandando della temporalità, Macy discute i pericoli a lungo termine per l’ambiente lungo grandi spazi di tempo dalla longevità delle scorie nucleari, l’alter ego negativo del Buddha eterno e guaritore. Drammatizza il conseguente bisogno spirituale della civiltà moderna di divenire intimamente consapevole del futuro e

Our Ancestral Master Eka once said, “The flowers, moreover, have never appeared.” The main point of this is the principle, for example, that the flowers have never appeared, that they have never disappeared, that they have never been ‘flowers’, and that Unbounded Space has, moreover, never been ‘space’. Do not look with suspicion upon what preceded or followed the time of their blossoming, or engage in idle discussions concerning their existence or nonexistence. Flowers invariably seem to be dyed with some color or other, but these various colors are not necessarily limited to flowers. In the various seasons, there are colors such as blue, yellow, red, and white. The spring ushers in flowers, and the flowers usher in spring.

di un più ampio senso del tempo. Macy parla di ‘riabitare’ il tempo, riguardo alla nostra presente responsabilità verso le future generazioni, e generalmente di mettere in discussione le nostre prospettive usuali sulla temporalità. Nella sua disamina dello slogan New Age ‘*Be Here Now*’ critica la spiritualità che tenta di fuggire la pienezza del tempo nascondendosi in un presente statico, al sicuro dai rischi del futuro e dalle conseguenze del passato, che sono in realtà incluse dinamicamente nel presente più profondo. Il suo domandare contemporaneo delle prospettive temporali convenzionali è informato dal senso della temporalità creato da Dōgen, col suo incoraggiarci a domandare attivamente ed esperire appieno le molteplici dimensioni dell’attuale e scorrente essere-tempo.”⁶⁹⁴

Interagendo col tempo profondo del futuro e del passato possiamo esplorare una spiritualità che non sia chiusa in sé stessa ed esclusiva delle esperienze mondane, in una staticità cieca e sorda alle problematiche che emergono costantemente perfino attorno alla vita del realizzato. Il praticante incoraggiato da Dōgen, terminate le attività culturali di devozione e pratica, era inserito nel mondo, incoraggiato al lavoro e alla predicazione, all’elemosina e all’aiuto dei più poveri. Lo Zen possiede, benché in una dimensione sotterranea, una forte carica sociale che può essere anche utilizzata in modo degenerato (come abbiamo visto nel corso del suo impegno nella seconda guerra mondiale) ma sicuramente non lo chiude in una contemplazione vacua e solipsista di un regno vuoto di silenzio e pace inane.

In questa prospettiva di etica sociale, l’ideale del *Bodhisattva*, colui che, pur raggiunta l’illuminazione si nega l’entrata nel *Nirvana* e decide di rimanere nel mondo del divenire per portare il maggior aiuto possibile al più grande numero di creature è particolarmente significativa sia per la speculazione di Dōgen che per l’etica sociale della contemporaneità. La dimensione ecologica e mondana di Dōgen, della vibrante apertura della totalità del mondo alla scoperta del risveglio non è solo descrittiva, ma prescrittiva. La sincerità e la concentrazione, il *Come* della meditazione si riversano poi su tutti gli ambiti della vita del praticante indicandogli una via di compassione e sostegno alla giustizia e alla pace, a sostegno di una grandissima e potente visione della Salvezza: questa salvezza degli esseri da parte del *Bodhisattva* non vuol dire solo essere in grado di impegnarsi e sacrificarsi per il bene altrui, ma mostrare all’alterità come la salvezza sia in primis permettere a chiunque di salvarsi, per poter poi grazie a questa condivisione profonda, salvare anche sé stessi in un viaggio collettivo di realizzazione.”⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ T.D. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, cit., pp. 121-123.

⁶⁹⁵ D. S. Lopez Jr., (ed.), *Buddhism in Practice*, cit., pp. 213-216. contemplation will not perfect concentration in thousands of years. 40. Thus, the mind should be set virtuously on any of the objects of meditation delineated in the Pamphlet on the Accumulation of Concentration [Bodhibhadra's Samadhisambhadaraparivarta, Peking 5319]. 41. If the yogin perfects pacific contemplation, then the higher knowledges will be accomplished. If he lacks preparation in the perfection of insight, though, the obscurations will not be destroyed. 42. So, to eliminate utterly the obscurations of the defilements and the knowable, the yogin should continually cultivate the perfection of insight along with skill in means. 43. Means without insight, and vice versa, is termed bondage in the scriptures, so neither may be rejected. 44. To remove doubt concerning the nature of means and insight, I will clarify their distinction: 45. The victors have defined means as all of the virtues--such as the perfection of giving--excepting only the perfection of insight.”

“Dōgen incoraggia gli individui a vedere la non separazione e la mutualità da e tra tutti gli enti della terra, oltre un sistema di valori meramente antropocentrico. Tale consapevolezza è una qualità della *prajñā*, la sapienza che vede nella vacuità di ogni entità individuale e isolata, e quindi nella loro radicale interconnessione o originazione dipendente, di ogni cosa. *Prajñā* e etica (*sila* in Sanscrito), o attività benefica sono viste come collegate nel *Mahayana* [...] nella visione non-antropocentrica di Dōgen delle persone intimamente collegate alla terra e allo spazio stesso, una conseguenza è la possibilità che le persone si prendano una responsabilità etica per il benessere del loro ambiente. Abbiamo visto come lo sforzo del praticante è intimamente coinvolto nell’essere-tempo. Similmente, l’intricata connessione di individuo, terra e spazio implica una responsabilità etica. Come Steve Odin riporta sul contesto Occidentale della visione ecologica del mondo di Aldo Leopold ‘anche se nel passato il discorso etico sia stato confinato solo alla comunità umana e pertinente alla relazione tra individuo e società. L’etica ambientale si estende nel regno della relazione simbiotica tra umani e terra’ [...] La prospettiva di Dōgen, con il suo forte sfondo *Mahayana*, può contribuire alla prospettiva di una costruzione di una moderna etica sociale Zen. In ‘*Voices of Mountains, Trees, and Rivers: Kūkai, Dōgen, and a Deeper Ecology*,’ Graham Parkes mette in questione le implicazioni etiche dell’insegnamento di Dōgen di tutti gli esseri che egualmente spiegano il *Dharma*: ‘Cosa direbbe Dōgen delle cause di malattie fatali e inquinamento letale? I virus mortali e le scorie di plutonio sono parte della natura-di-Buddha?’ Parkes cita dal saggio dello *Shōbōgenzō* del 1243 ‘I tre mondo sono la mente sola’ (*Sangai Yuishin*), ‘Muri e tegole, montagne, acque e la grande terra sono tutti solo mente’ Ma nell’interpretazione di Parkes, Dōgen è sensibile all’ampia prospettiva di varie ‘posizioni del *dharma*.’ Parkes conclude ‘ci si potrebbe ragionevolmente chiedere se Dōgen sarebbe a suo agio nell’assegnare la natura-di-Buddha anche a peccati o tegole fatte di materiale non degradabile’ e egli sostiene che ‘Dōgen prenderebbe in considerazione gli effetti della propagazione dei bacilli della tubercolosi o di scorie radioattive sul fiorire degli umani e di altri esseri prima di permettere a quelli stessi di fiorire’ l’interpretazione di Parkes di Dōgen riconosce la sua visione del mondo come vibrante di risveglio, ma non solo come descrittiva ma anche prescrittiva. Un mondo così dinamico non è semplicemente un altro oggetto esterno ad osservare passivamente da un qualche stabile punto di vantaggio fuori dal mondo. Per via di profondi condizionamenti e ignoranza le persone vedono il mondo, gli altri e perfino sé stesse come oggetti morti, meri prodotti da manipolare e sfruttare [...] Ma il mondo di cui parla Dōgen è vivo e si apre con il risveglio. Per non essere separati da un mondo così dinamico, la partecipazione attiva e anche una protezione devota delle sue potenzialità di risveglio sono essenziali. ‘l’osservatore’ è coinvolto, con l’abilità di rispondere e la responsabilità di sostenere il benessere e la completezza. La visione di Dōgen informata dal *Sutra* del Loto, che il mondo stesso può essere un agente spiritualmente vivo è una risorsa significativa per l’etica sociale. Se si accetta una tale visione del mondo, il mondo in sé e i suoi elementi possono donare appropriato sostegno e incoraggiamento nel progetto a lungo termine di sviluppare abili approcci per far sorgere risveglio e compassione nel nostro mondo. L’attivo coinvolgimento dei praticanti nel supporto della giustizia sociale e della pace non solo beneficia gli esseri del mondo, ma può a sua volta aiutarli e sviluppare e approfondire il loro personale risveglio. Lungo la sua carriera di insegnamento Dōgen ha sempre aumentato l’enfasi sui precetti del *bodhisattva* e la responsabilità dei praticanti di sostenere la loro posizione del *dharma* nello spazio e nel tempo. Questa enfasi si riflette costantemente nelle sue frequenti e persistenti esortazioni ai suoi discepoli di impegnarsi in pratiche vigorose e sincere. [...] All’inizio del discorso della sala del *Dharma* numero 434 del 1251 dell’Eihei Kōroku, Dōgen enfatizza l’importanza di questo voto, dichiarando ‘lo stile di famiglie di tutti i buddha e antenati sorge per primo dal voto di salvare tutti gli esseri viventi rimuovendo la sofferenza e donando la gioia. Solo questo stile di famiglia è infinitamente luminoso e chiaro’ Lo ‘stile di famiglia’ è un’espressione Zen per uno stile di insegnamento in un particolare lignaggio, ma è usato qui da Dōgen per la famiglia di tutti i buddha e i loro seguaci, in cui il *bodhisattva* vota di salvare tutti gli esseri viventi e liberarli dalla sofferenza, ed è primario. Nel discorso della sala del *Dharma* numero 439, poco oltre, Dōgen dice ‘I

Bodhisattva che studiano la via dovrebbero sapere come la natura di Buddha produce le condizioni per sé stessa? I praticanti hanno la responsabilità di investigare come usare la loro presente consapevolezza ed espressione della natura di buddha per permettere l'insorgere di un'ulteriore espressione nel mondo della natura di Buddha. Dōgen esprime il suo imperativo etico del *bodhisattva* direttamente nei termini del capitolo 16 del *Sutra* del Loto e come la vita perdurante di Sākyamuni e Nel saggio dello *Shōbōgenzō* del 1244 'Risvegliare la mente dell'Illuminazione' ("Hotsu Bōdaishin"), cita la frase del Buddha alla fine del capitolo 16 'Ho sempre pensato a come sarei potute essere la causa dell'entrata di tutte le creature nella suprema ed altissima Via e del loro divenire rapidamente dei Buddha' Dōgen commenta, 'Questa è la vita stessa del Tathāgata. Lo stabilirsi della mente del Buddha, l'addestramento e l'esperienza dell'effetto sono tutti così. Beneficiare gli esseri viventi significa permettere agli esseri viventi di decidere di salvare gli altri prima di ottenere loro stessi la salvezza' La responsabilità dei praticanti verso il mondo degli esseri è una direttiva fondamentale di Dōgen."

Il magistero di Dōgen, che abbiamo inizialmente contestualizzato solo nel periodo storico ben definito e limitato del medioevo giapponese e della speculazione Zen *Mahayana*, si è rivelato invece un universo straordinariamente complesso, ricco e ispiratore di una visione unica nel suo genere del mondo, della vita umana e religiosa, dell'impegno spirituale per una concreta rivoluzione intima della vita sul pianeta, non solo nelle sue dimensioni sociali ed antropiche:

"Dōgen presenta una visione del mondo unica di terra, spazio e tempo (tutte strettamente interrelate) che ha sviluppato dal contesto *Mahayana* e specialmente dal *Sutra* del Loto. L'apprezzamento di questa visione è cruciale per una comprensione piena del Buddhismo Zen. Tale visione è rilevante non solo per la pratica buddhista contemporanea, ma anche a problematiche molto più ampie, metafisiche, sociali ed etiche. Una visione novecentesca del tempo, dai *Four Quartets* di T. S. Eliot, dona una espressione chiara e d'aiuto sul sovrapporsi di passato, presente e futuro nel presente dimorante. Il senso temporale di Eliot è certamente congruente con il passaggio in sovrapposizione del tempo immaginato da Dōgen nel suo personale 'nesso di straordinaria immaginazione mitopoietica' Eliot scrive:

*"Time present and time past
Are both perhaps present in time future,
And time future contained in time past. . . .
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present."*

Tale essere-tempo non spezza o separa i nodi temporali ma riconosce tutti i tempi come presenti allo stesso modo, assieme. Ma riconoscere questa ricca interconnessione di tempo profondo richiede pratica e costante attenzione alla pienezza del presente, come Dōgen inoltre incoraggia. Eliot onora totalmente questo progetto e la sua profonda qualità spirituale nei *Four Quartets* quando scrive:

*Men's curiosity searches past and future
And clings to that dimension. But to apprehend
The point of intersection of the timeless
With time, is an occupation for the saint"*

La libertà completa, alla fine, non è altro che questa "occupazione del santo": la *Prajñāparamita*, la perfetta e compiuta sapienza che è giunta all'altra riva non è diversa dalla visione e dalla

comprensione delle cose così come esistono semplicemente e puramente, inostruite, vacue, interne alla mente e senza un fine, estese infinitamente nel tempo e nello spazio, nel punto unificato e libero della totale coestensione di Buddha, natura, mente, liberazione e *Dharma*, senza una trascendenza distante verso cui lottare e dolorosamente combattere, ma al contrario, nel tentativo etico e religioso di mostrare la presenza immanente di tale trascendenza nella vita comune e quotidiana, nel mondo naturale ed umano, anche con tutte le sue contraddizioni:

“Quello che più conta nella religione, per come la vedeva Dōgen, non era una realizzazione differita dell’immortalità in una vita dopo la morte, e neanche una eterna ricorrenza delle rinascite, ma la realizzazione dell’illuminazione qui e ora. Quindi, l’attuale nascita-e-morte è il solo luogo – distinto dal prima e dal dopo – in cui possiamo parlare di religione, cioè della nostra liberazione. In breve, nascita-e-morte è proprio il luogo in cui le due possibilità dell’illuminazione e dell’afflizione sono offerte a ciascuno di noi. Quindi, “in mezzo a nascita-e-morte, una persona ordinaria vaga nell’afflizione, mentre un saggio è liberato nell’illuminazione”. La vita può essere sia una benedizione che una maledizione; dobbiamo quindi scegliere tra le due, non entrambe. La concezione di Dōgen della vita religiosa portava esattamente a questa vita, né più né meno. [...] Questa nascita-e-morte stessa è la vita di Buddha. Se la odiate e la abbandonate, perderete la vita di Buddha; se dimorate in essa, aggrappandovi alla nascita-e-morte, perderete ugualmente la vita di Buddha, e rimarrete solo con un guscio di Buddha. Se non la odiate né vi aggrappate ad essa, solo allora entrerete per la prima volta nel cuore di Buddha. Ma non calcolatelo con la vostra mente e non spiegatele con le parole. Quando abbandonate e dimenticate il vostro corpo e la vostra mente e vi immergete nella dimora di Buddha in moto tale che Buddha possa avere effetto su di voi e voi possiate dedicarvi completamente a lui, voi diventate Buddha, liberati dalla nascita-e-morte, senza sforzo e ansia”⁶⁹⁶

Cosa abbiamo trovato dopo tutte queste considerazioni e questa lunga esplorazione? Paradossalmente, nulla. Pure abbiamo attraversato gli ambiti più vari ed estesi della filosofia, della religione, della scienza e dell’ecologia. Rimaniamo però privi, ancora come sempre, di una base ontologica, di un punto di arrivo trascendentale e sommo. L’impegno speculativo del buddhismo dalle sue origini con la predicazione di Siddharta fino alle sue espansioni medievali e moderne ha in realtà sempre avuto questo intento: far cadere la benda dell’Ego che copre la visione reale, lasciar cadere mente-corpo nella realizzazione calma e perenne del *satori*, che, come le onde del mare non termina mai. La realizzazione è perenne, come il cielo vuoto ed esteso, come l’interconnessione universale di tutto ciò che esiste, nei regni dell’umanità e della natura. Quando proviamo ad afferrare concettualmente con un solo colpo d’occhio od un’unica teorizzazione questa rete di Indra, ci troviamo nella stessa situazione del giovane Dōgen durante i suoi primi dialoghi col capo-cuoco cinese: nel già citato film di Takahashi il monaco giapponese incontra il suo anziano, e informale, maestro. Come abbiamo già visto gli chiede quale sia la verità della dottrina e della pratica. Il cuoco risponde “quali sono gli insegnamenti?” e Dōgen, esitando “gli insegnamenti sono...” ma l’anziano lo precede rispondendo “Uno, Due, Tre, Quattro, Cinque” prosegue poi domandando “Cos’è la Pratica?” e di nuovo il giovane tentenna “La Pratica è...” e il cuoco “Il Buddhismo è sempre stato apparenza. Il mondo intero viene rivelato” poi, vedendo la fronte di Dōgen corruciata dalla confusione, con le dita distende le sopracciglia del giovane studente. Continua dicendo “È sempre stato così. Nessuno ha alcunchè da nascondere. Niente è mai stato nascosto.” Dōgen si alza dal suo sedile, turbato, in attesa di un seguito rivelatore, della parola che lo liberi. In risposta, il cuoco che sta proprio in quel momento sistemando i suoi ingredienti, lo guarda. E scoppia in una fragorosa risata. Dōgen sorride:

Il vecchio Buddha Wanshi scrisse questi versi: “*Anche un palmo d’acqua può dar luogo ad un’onda ben più alta; così un monaco ha trascorso cinquecento vite come volpe selvatica. Chiedersi se si è liberi o soggetti alla causalità è rimanere nel regno della discriminazione; non possiamo che burlarci di ciò. Andare al di là della mente discriminante, significa entrare in un mondo in cui la discriminazione non è più di ostacolo, dove ci sono danze e allegria come davanti ad un dio, e dove il naturale fluire della musica accompagna una armonia di voci unite nel canto.*”⁶⁹⁷

⁶⁹⁶ DMS, cit., pp. 209-211.

⁶⁹⁷ Dōgen, *Shōbōgenzō*, tr di G. W. Nishijima e C. Cross, vol. IV, Numata Center, Berkeley, 2008, p. 255.

Sembra, che alla fine, dello Zen rimanga questa lieve immagine di sorriso pacifico ed ironico sulle incomprensioni drammatiche dell'esistenza, che possono però essere contemplate con una quiete ritrovata e con una intensità rivoluzionaria e sincera. Con una risata accompagnata dalla calma, gioiosa e concentrata pratica che dissolve le torbide tensioni dell'esistenza, è possibile introdurre nella vita di ciascuno, pratica o contemplativa che sia, la consapevolezza intramontabile di una perfetta interpenetrazione dell'Essere come vacuità e interdipendenza, come naturalezza e sacralità. Fiori, cuculi, luna e neve. Questo è lo Zen: "Quando Fa-ch'ang stava per morire, uno scoiattolo sul tetto squittì. "È proprio questo," egli disse, "e null'altro."⁶⁹⁸

⁶⁹⁸ A. Watts, *La via dello Zen*, cit., p. 174.

BIBLIOGRAFIA

Sulle religioni orientali

P. Beonio-Brocchieri, *La filosofia cinese e dell'Asia orientale*, Vallardi, Milano, 1957.

R. E. Buswell Jr., D.S. Lopez Jr. (ed.), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University, Princeton e Oxford, 2014.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Cambridge University, Cambridge, 1922.

J. Evola, *Lo yoga della potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006.

F. Sferra (a cura di), *Hinduismo antico. Dalle origini vediche ai Purana*, Mondadori, Milano, 2010

R. Gnoli (a cura di), *La rivelazione del Buddha: i testi antichi*, Mondadori, Milano, 2004.

D. S. Lopez Jr., (A cura di), *Buddhism in Practice*, Princeton University, Princeton, 1995.

C. D. Orzech, H. H. Sørensen, R. K. Payne (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Brill, Boston 2011.

S. Schuhmacher e G. Woerner (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, Shambala, Boston, 1989.

D. Snellgrove, *Indo-tibetan Buddhism*, Shambhala, Boston, 2002.

G. J. Tanabe, Jr., (ed.) *Religions of Japan in Practice*, Princeton University, Princeton, 1999.

D.G. White. (ed.) *Tantra in Practice*, Princeton University, Princeton, 2000.

Sul Buddhismo in generale

W. Edelglass, J.L. Garfield (ed.), *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, Oxford University, Oxford, 2009.

S.V. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2013.

J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2004.

- J. L. Garfield, *Engaging Buddhist Philosophy*, Oxford University, Oxford, 2015.
- P. Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University, Cambridge (MA), 1990.
- D. S. Lopez Jr., (ed.) *Buddhist Scriptures*, Penguin Books, Londra, 2004.
- D. S. Lopez Jr., *The Heart Sutra Explained*, University of New York, New York, 1988.
- Nagarjuna, *The Fundamental Wisdom of The Middle Way*, cura e tr. di J. L. Garfield, Oxford University, Oxford, 1995.
- B. Porter (ed.), *The Lankavatara Sutra*, Counterpoint, Berkeley, 2012.
- G. Reeves, (ed.), *The Lotus Sutra*, Wisdom Publications, Boston, 2008.
- J. Takasaku, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Hawa'i University, Honolulu, 1947.
- J. Westerhoff, *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford University, Oxford, 2018.

Sul Taoismo e il Chan

- A. Andreini (a cura di), *Daodejing*, Einaudi, Torino, 2016.
- J.L. Broughton (ed.), *The Bodhidharma Anthology*, University of California, Berkeley, 1999.
- A. Cheng, *Storia del pensiero cinese: dall'introduzione del Buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, tr. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino, 2000.
- T. Cleary (ed.), *La Raccolta della Roccia Blu*, tr. it. di F. Pregadio, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1978.
- J. Evola, *Il libro della Via e della Virtù*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2008.
- Lao-Tzu's Tao-te-Ching. With Selected Commentary of the Past 2000 Years*, tr. di B. Porter, Mercury House, San Francisco, 1996.
- M. Granet, *Il pensiero cinese*, tr. it. di G. R. Cardona, Adelphi, Milano, 1971
- L. Kia-hway (a cura di), *Zhuangzi*, tr. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Adelphi, Milano, 1982.
- R. B. McDaniel, *Zen Masters of China: The First Step East*, Tuttle, Montreal, 2012.
- M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrine, pratiche*, Carocci, Roma, 2014.
- B. Porter (ed.), *The Zen Teaching of Bodhidharma*, North Point, New York, 1986.
- tr. di R. Whitfield, *The Transmission of the Lamp*, Books on Demand, Norderstedt, 2020.
- E. Wong, *Taoism. An Essential Guide*, Shambhala, Boston, 2011.

Storia della Cina e del Giappone

- H. Chamberlain (ed.), *Kōjiki. A Record of Ancient Matters*, Tuttle, Singapore, 1982.
- D. Chaplin, *Sengoku Jidai*, Createspace, Scotts Valley, 2018.
- A. Ferguson, *Tracking Bodhidharma*, Counterpoint, Berkeley, 2012.
- H. Hardacre, *Shinto. A History*, Oxford University, Oxford, 2017.
- M. Sabbatini, P. Santangelo, *Storia della Cina*, Laterza, Roma, 1986.
- G. Sansom, *A History of Japan to 1334*, Tuttle, Tokyo, 1963.
- G. Samson, *A History of Japan. 1615 to 1867*, Tuttle, Tokyo, 1963.
- P. S. Turner, *Samurai rising*, Charlesbridge, Watertown, 2016.
- B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, Sensibili alle Foglie, Roma, 2001.
- K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, tr. it. di U. Colla, Einaudi, Torino, 2014.
- W.S. Wilson, *The Lone Samurai. The Life of Miyamoto Musashi*, Shambhala, Boston, 2013.
- H. Yahara, *The Battle for Okinawa*, tr. di R. Pineau and M. Uehara, Wiley & Sons, New York, 1995.

Estetica e Letteratura

- M. Benedikter (a cura di), *Le trecento poesie T'ang*, Einaudi, Torino, 1961.
- J. Hay, *Shitao. Painting and Modernity in Early Qing China*, Cambridge University, Cambridge, 2001.
- D. Hinton (ed.), *Classical Chinese Poetry. An Anthology*, Farrar, Strous and Giroux, New York, 2008.
- M. Johnson, *Watsuji Tetsuro and The Subject of Aesthetics*, University of Hawa'i, Honolulu, 2012.
- F. Jullien, *La grande immagine non ha forma*, tr. it. di M. Ghilardi, Colla, Vicenza, 2004.
- S. Kato, *A History of Japanese Literature: The First Thousand Years*, MacMillan, Londra, 1979 e *A History of Japanese Literature: The Years of Isolation*, MacMillan, Londra, 1982.
- D. Keene, *Seeds in the Heart*, Holt and Company, New York, 1993.
- Z. Motokiyo, *Il segreto del teatro Nō*, R. Sieffert (A cura di), tr. it. di G. Bartoli, Adelphi, Milano, 1966.
- M. Muccioli, *La letteratura giapponese*, Asino d'oro, Roma, 2015.
- S. Owen, *The Great Age of Chinese Poetry. The High Tang*, Yale University, New Haven and London, 1981.
- P. Qiu, *Basho and the Dao*, University of Hawa'i, Honolulu, 2005.
- Stryk, T. Ikemoto (A cura di), *Poesie Zen*, Newton Compton, Roma, 2008.

E. H. Schafer, *The Divine Woman*, University of California, Berkeley, 1973.

H. Shirane, T. Suzuki, D. Lurie (ed.), *The Cambridge History of Japanese Literature*, Cambridge University, Cambridge, 2016.

H. Shirane (ed.), *Traditional Japanese Literature. An Anthology: Beginnings to 1600*, Columbia University, New York, 2007.

Shitao, *Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara*, M. Ghilardi (A cura di), Jouvence, Milano, 2014.

Buddhismo Zen

W. E. Deal, B. Ruppert, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Wiley and Sons, Hoboken, 2015.

Dōgen, *Shōbōgenzō*, tr di G. W. Nishijima e C. Cross, vol. IV, Numata Center, Berkeley, 2008.

Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, tr. di Rev. H. Nearman, Shasta Abbey, Shasta, 2007.

A. Ferguson, *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Wisdom publications, Boston, 2011.

H. Kim, *L'essenza del Buddhismo Zen. Dōgen realista mistico*, tr. it. di M. Barbaro, Mimesis, Milano, 2010.

T. D. Leighton, *Visions of Awakening Space and Time*, Oxford University, Oxford, 2007.

B. Porter (ed.), *The Zen Teaching of Bodhidharma*, North Point, New York, 1986.

D. T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, tr. it. di G. Scatasta, Adelphi, Milano, 2014.

D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Golden Elixir, Mountain View, 2015.

D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol.II, tr. it. di R. Rambelli, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001.

D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol. III, tr it di R. Rambelli, Edizione Mediterranee, Roma, 2004.

K. Tanahashi, *Enlightenment Unfolds. Essential Teachings of Master Dogen*, Shambhala, Boston, 2013.

A. Tollini, *Buddha e natura-di-buddha nello Shōbōgenzō*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 2004.

A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*. Einaudi, Torino, 2012.

K. Yamada (ed.), *The Gateless Gate; The Classic Book of Zen Koans*, Wisdom, Boston, 2004.

A. Watts, *La via dello Zen*, tr. it. di L. M. Antonicelli, Feltrinelli, Milano, 2018.

Buddhismo e Pensiero Giapponese in generale

M. Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, MacMillan, Londra, 1995.

R. Abe, *The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University, New York, 1999.

- L.V. Arena, *Lo spirito del Giappone*, Rizzoli, Milano, 2007.
- A. Bloom (ed.), *The Essential Shinran*, World Wisdom, Bloomington, 2007.
- R. E. Carter, *The Kyoto School. An Introduction*, SUNY, New York, 2013.
- T. Cleary, *Entry Into the Inconceivable*, University of Hawa'i, Honolulu, 1983.
- B. W. Davis, B. Schroeder, J. W. Mirth (ed.) *Japanese and Continental Philosophy*, Indiana University, Bloomington, 2011.
- F. Franck (ed.), *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, Boston, 2004.
- J. W. Heisig, T. P. Kasulis, J. C. Maraldo (ed.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawa'i, Honolulu, 2011.
- T. P. Kasulis, *Engaging Japanese Philosophy*, University of Hawa'i, Honolulu, 2018
- Y.S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, Columbia University, New York, 1971.
- J.W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, University of Hawa'i, Honolulu, 2001.
- J. W. M. Krummel, *Nishida Kitaro's Chiasmatic Chorology*, Indiana University, Bloomington, 2015.
- M. Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014.
- A. Tollini, *L'ideale della Via: Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, Einaudi, Torino, 2017.

Bushido e arte della guerra

- T.Soho, tr. di W.S. Wilson, *The Unfettered Mind: Writings from a Zen Master to a Master Swordman*, Shambala, Boston, 2012.
- M. Musashi, *The Book of Five Rings*, tr. di T. Cleary, Shambhala, Boston, 2011.
- W.S. Wilson, *The Lone Samurai. The Life of Miyamoto Musashi*, Shambhala, Boston, 2013.
- A. Ratti, O. Westbrook, *Secrets of the Samurai. The Martial Arts of Feudal Japan*, Tuttle, Tokyo, 1973.
- S. Turnbull, *Samurai Swordsman. Master of War*, Frontline, Londra, 2008.
- M. Ghilardi (a cura di), *Filosofia della arti marziali*, Mimesis, Milano, 2020.
- P. Lorge, *Chinese Martial Arts: From Antiquity to the Twenty-First Century*, Cambridge University, Cambridge, 2012.
- T. A. Green (ed.), *Martial Arts of the World*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2001.
- Y. Munenori, W. S. Wilson, (ed.), *The Life-Giving Sword*, Shambhala, Boston, 2004.
- M. Musashi, K. Tokitsu (ed.), *The Complete Book of Five Rings*, Shambhala, Boston, 2010.

Il Buddhismo e la Beat Generation

- J. Raskin, *American Scream*, University of California, Berkeley, 2004.
- M. Schumacher (ed.), *The Essential Ginsberg*, Harper, New York, 2015.
- J. S. Wirth, *Mountains, Rivers and The Great Earth*, State University of New York, Albany, 2017.
- J. T. Jones, *A Map of Mexico City Blues. Kerouac as Poet*, Southern Illinois University, Carbondale, 1992
- D. Goddard (ed.), *A Buddhist Bible* Beacon Press, Boston, 1938.
- T. Hamsworth, *Gary Snyder's Green Dharma*, Oxford University, Oxford, 2015.
- A. Ginsberg, *Collected Poems 1947-1997*, Harper Collins, New York, 2006.
- L. Bartlett, *Gary Snyder's "Myths & Texts" and the Monomyth*, Western American Literature, University of Nebraska, 1982, Vol. 17, No. 2 (SUMMER 1982).
- G. Snyder, *Mountains and Rivers Without End*, Counterpoint, Berkeley, 1996.
- G. Snyder, *Turtle Island*, New Directions, Cambridge (Ma), 1974.
- J. Kerouac, *Mexico City Blues*, Grove Press, New York, 1959.

Filosofia comparata tra Oriente e Occidente

- U. App, *The Cult of Emptiness*, UniversityMedia, Kyoto, 2012.
- C. Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Barnes & Noble, New York, 1977.
- P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, tr. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino, 1998.
- P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. di A. Taglia, Einaudi, Torino, 2005.
- F. Jullien, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, tr. it. di M. Porro, Einaudi, Torino, 2002.
- F. Jullien, *Nutrire la vita. Senza aspirare alla felicità*, tr. it. di M. Porro, Cortina, Milano, 2006.
- F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, tr. it. di C. Bongiovanni, Einaudi, Torino, 2018.
- T. McEllivey, *The Shape of Ancient Thought*, Allworth, New York, 2002.
- R. Studstill, *The Unity of Mystical Traditions*, Brill, Boston, 2005.

