

Di embrioni e di monaci

La creazione rituale del corpo
nel tantrismo medievale giapponese

LUCIA DOLCE*

La questione delle origini della vita umana è un tema centrale nel buddhismo, come in altre tradizioni religiose, e teorie sul processo di generazione del corpo umano si ritrovano in fonti compilate nelle diverse aree culturali in cui il buddhismo si è sviluppato. Queste teorie, e l'impatto che hanno avuto sulla definizione dell'esperienza buddhista, formano la rubrica che chiamerò "embriologia buddhista." Mentre le elaborazioni del buddhismo indiano e tibetano hanno ricevuto considerevole attenzione nell'ultimo decennio (Langenberg 2008, Garrett 2008, Kritzer 2009), le interpretazioni del buddhismo giapponese sono rimaste pressoché inesplorate. La ricerca di cui presento qui alcuni risultati preliminari cerca di colmare questa lacuna esaminando come conoscenze mediche del corpo umano e della gestazione furono assorbite e riusate simbolicamente e, soprattutto, ritualmente, nell'ambito della pratica religiosa giapponese medievale per delucidarne e razionalizzarne la natura¹.

Vari documenti, alcuni già conosciuti, altri venuti alla luce recentemente dagli archivi medievali di templi ubicati

* SOAS, University of London.

1. Per una versione estesa di questo articolo in inglese si veda Dolce (2016).

in varie aree del Giappone centrale e orientale, da Kyoto a Nagoya a Kamakura, dimostrano che nozioni embriologiche diventarono fondamentali nella significazione della pratica tantrica. Queste fonti presentano elementi di medicina indiana, filtrati attraverso testi buddhisti, e concezioni cinesi del corpo, radicate nelle categorie cosmologiche di *yin* and *yang* e delle corrispondenze pentadiche (*wuxing*), per descrivere le azioni del praticante buddhista come lo sviluppo di un embrione. I documenti appartengono ai vari lignaggi in cui il buddhismo tantrico si suddivide in Giappone, suggerendo che il discorso embriologico circolò ampiamente nel medioevo. Tale diffusione contraddice l'immagine perpetuata negli studi precedenti, che queste teorie rappresentassero delle interpretazioni eretiche del buddhismo. Le pratiche embriologiche sono infatti generalmente associate al Tachikawa-ryū, un lignaggio Tōmitsu minore, in realtà poco documentato, che è stato tacciato di eterodossia in quanto considerato promotore di pratiche a sfondo sessuale. (Mizuhara 1968, Moriyama 1965, Sanford 1998, Manabe 1999.)² La mia lettura delle fonti vuole mettere in discussione questa interpretazione e dimostrare che il discorso embriogenetico costituì un modello soteriologico dominante nell'ermeneutica medievale.

I compilatori del materiale analizzato erano interessati a come realizzare in un corpo fisico quel non-dualismo che possiamo definire lo scopo ultimo della pratica buddhista. Una tale possibilità era già stata teorizzata dal padre putativo del buddhismo tantrico giapponese, Kūkai (774–835), in uno dei suoi scritti più famosi, intitolato appunto *Trat-*

2. Iyanaga (2011) ha rivisitato queste interpretazioni del Tachikawa-ryū. L'appellazione Tōmitsu è usata qui, seguendo la consuetudine medievale, per i lignaggi Shingon.

tato sulla realizzazione della buddhità con il proprio corpo (*Sokushin jōbutsu gi* 即身成仏義). In un certo senso questo trattato cristallizza le idee sul corpo che il tantrismo aveva sviluppato: al praticante si prescrive di imitare il corpo del buddha con i propri movimenti corporei, poiché la buddhità è concepita come un processo cognitivo che passa attraverso il corpo. Quello che è rilevante per la nostra discussione è che attorno al XIII secolo queste nozioni produssero delle interpretazioni visive che erano centrate sulla materialità del corpo umano (diverso dall'idea più astratta del *maṇḍala*). Il discorso embriogenetico, che situa i semi della trasformazione spirituale nell'origine del corpo umano, fu a mia opinione parte di questo movimento. All'interno del contesto rituale in cui i pensatori tantrici operavano, il processo di crescita di un embrione fisico diventò il paradigma per la costruzione del corpo perfetto del *dharma* che il praticante aspirava a realizzare.

Mappe embriologiche

Di particolare significato per la nostra analisi è un modello peculiare di gestazione in cinque stadi (*tainai goi* 胎内五位). Lo troviamo in documenti indipendenti, come l'inedito *Gochizō hishō* 五智藏秘抄 [Trattato segreto sul repository della quintuplice saggezza], di cui parlerò tra poco, nei trattati di eminenti pensatori come Kakuban, nelle esegesi medievali dello *Yoga sutra*, e in varie tradizioni rituali dei *kami*. Possiamo quindi considerarlo una caratteristica del pensiero embriologico medievale. È rappresentato da un diagramma composto da cinque figure: un circolo, una forma a due punte che assomiglia al disegno di una barca, una forma a tre punte, uno *stūpa* dei cinque elementi (*gorintō*)

e una figura umana seduta in posizione meditativa con le mani formanti un *mudrā*. (Fig. 1)

Comincio dalla versione che troviamo nel *Gochizō hishō*, perché questa è una fonte interessante sia per il contenuto che per la sua storia. Il manoscritto che porta questo titolo è stato recentemente scoperto negli archivi del Ninnaji, a Kyoto³. È datato 1261, è abbastanza breve, e non offre una spiegazione concettuale del significato dell'embriologia, ma consiste di una sequenza di diagrammi e citazioni da scritti canonici della tradizione buddhista sino-giapponese, le cui connessioni appaiono a prima vista difficili da estrarre. Varie recensioni sembrano essere esistite di questo manoscritto, tramandate in vari formati, la più recente possibilmente una copia senza titolo del periodo Meiji che ho scoperto qualche anno fa negli archivi del tempio Tendai Jindaiji a Chōfu調布, nell'area occidentale di Tokyo⁴ (Fig. 2).

Una delle particolarità di questo manoscritto è che contiene i segni della critica che nel corso del tempo marginalizzò il discorso embriologico nella storia del buddhismo giapponese. Il rotolo è contrassegnato con i caratteri “eterodosso” (*jagi* 邪義), da tenersi “nella scatola del materiale eterodosso” (*jagibako* 邪義箱); le immagini dualistiche in esso contenute, un *maṇḍala* con due figure abbracciate in atto sessuale e due *stūpa* iscritti uno con la figura di un Buddha e uno con una figura femminile, portano i caratteri “eterodosso” sul retro. L'analisi calligrafica dimostra che questi caratteri sono stati aggiunti secoli dopo la compila-

3. Ringrazio Abe Yasurō 阿部泰郎 dell'Università di Nagoya, per avermi introdotto al testo, fornito le immagini e aver facilitato il permesso di pubblicarle.

4. Ringrazio Chōdō Kōshō 張堂興昭 dell'Università Taishō, per avermi messo a conoscenza della possibile esistenza di questo manoscritto, e Chōdō Kanshun 完俊, *jūshoku*住職 del Jindaiji, per avere graziosamente acconsentito alla riproduzione fotografica del manoscritto e la pubblicazione.

zione del manoscritto, probabilmente nel periodo Edo, e questo ci suggerisce che quando il manoscritto fu compilato tali elaborazioni visive non erano associate a idee eterodosse. Infatti io ritengo che le esegesi del processo embriologico non sono essenzialmente diverse dall'ortoprassi dominante del buddhismo tantrico, ma semmai reinterpretono nozioni convenzionali in maniera creativa, sotto l'influenza di differenti correnti di pensiero continentale.

Medicina e reincarnazione

Consideriamo innanzitutto l'influenza della medicina indiana. Le cinque forme che costituiscono la mappa dello sviluppo embriologico sono descritte come cinque periodi di sette giorni, identificati dai termini sanscriti *kalala* (Jap. *kararan* 羯刺藍), *arbuda* (*abudon* 頰部曇), *peśi* (*heishi* 閉尸), *ghana* (*kennan* 鍵南) and *praśākha* (*harashakya* 鉢羅奢佉). Questi termini indicano il modello epigenetico sviluppato dalla medicina indiana, secondo cui l'embrione si sviluppa gradualmente da una cellula indifferenziata, anche se nei testi indiani questi cinque stadi non esauriscono l'intero processo di crescita del feto (Das, 2003). I testi medici distinguono tra diversi stadi di solidificazione dell'embrione e tra parti del corpo molli e solide, la cui formazione viene ricondotta a fattori ereditati rispettivamente dalla madre o dal padre. I testi buddhisti riprendono questo punto, per esempio asserendo che il fluido paterno, bianco, si trasforma nelle ossa del feto, mentre il fluido materno, rosso, diventa la carne del feto.

Varie fonti del buddhismo indiano parlano del concepimento di un essere umano, ma calcolano la gestazione più accuratamente con 38 settimane di sviluppo. Le fonti

classiche sono il *Garbhāvākṛāntisūtra* (*Sutra dell'ingresso nell'utero*), che esiste in varie recensioni nel canone cinese (T317, T310.13, T310.14; v. Kritzer 2014), e l'*Abhidharma-kośa-bhāṣya* di Vasubhandu (T1559.29 e T1558.29). L'analisi del concepimento è indispensabile per la formulazione della teoria dell'interdipendenza originaria. La preoccupazione di queste fonti è l'essere intermediario (*antarābhava*, cin. *zhong yin* 中陰 o 中有), cioè lo stato in cui si trova un essere vivente durante il processo di reincarnazione, tra il momento di estinzione in una esistenza e il concepimento nell'esistenza successiva. Sia la letteratura sutrica che abhidharmica spiegano che un atto sessuale e la presenza di un essere che aspetta di reincarnarsi sono condizioni indispensabili per la reincarnazione. L'azione del karma consiste nell'unire al momento opportuno il sangue della madre e il seme del padre. Necessaria è anche la coscienza, che attiva gli elementi puramente materiali, seme e sangue, e permette all'eredità karmica delle esistenze passate di trasferirsi nel nuovo essere. I testi spiegano che l'essere intermediario osserva il luogo della sua nascita futura e si mescola al seme e sangue dei genitori nell'impurità del ventre materno. A questo punto i suoi *skandha* si solidificano e l'essere intermediario cessa di esistere e diventa un nuovo embrione.

Il problema che si pongono queste fonti è dunque come le facoltà materiali e spirituali transitano da una esistenza all'altra. La discussione delle origini della vita umana però serve a enfatizzare la negatività del nascere. Le narrazioni della letteratura indiana e tibetana parlano della sofferenza del feto e dell'esperienza straziante del venire alla luce. La visione samsarica della reincarnazione descrive ogni elemento corporeo come disgustoso, allo scopo di far realizzare all'adepto buddhista che il corpo fisico è un impedimento alla liberazione finale.

La positività del nascere

Una tale visione contrasta enormemente con la visione non dualistica del buddhismo tantrico giapponese. Qui il luogo del concepimento non è più lurido, ma è il luogo dove il feto gradualmente acquisisce le qualità del buddha, dove è possibile realizzare che l'essere permanente e l'essere sam-sarico, materialità e coscienza, sono identici, o meglio, non duali. Per esempio il *Gochizō hishō* spiega a proposito del primo stadio di gestazione, che rappresenta con un circolo in cui sono inserite due immagini speculari della lettera A in *siddham*, glossate con i caratteri di “rosso” (*shaku* 赤) e “bianco” (*byaku* 白) a indicare il sangue della madre e il seme del padre:

Questa è la natura del [l'embrione nello stadio del] *kalala*. Quando, spinti dal desiderio e la passione, padre e madre si uniscono in un rapporto sessuale, i due fluidi, bianco e rosso, si mescolano e prendono questa forma. La lettera A in rosso è il fluido della madre. Diventa la carne dell'essere umano. La lettera A in bianco è il seme del padre. Diventa le ossa dell'essere umano. Queste due lettere nei due colori rappresentano il seme karmico e tuttavia costantemente presente (*inga jōjū shu* 因果常住種) di Dainichi, il *tathagata* dei due *maṇḍala*, matrice e diamante. È Dainichi nella sua duplice forma mandalica che, assieme ai cinquecento e settecento venerabili [che popolano i *maṇḍala*], discende e risiede nel corpo degli esseri umani. Quando si raggiunge l'illuminazione in questa maniera si realizza la buddhità con il proprio corpo.

Il testo continua a spiegare che nel secondo stadio si formano due punte, che sono le spalle (o le braccia) del nuovo essere; nel terzo stadio le ossa si induriscono e alle spalle

si aggiunge la testa. Nel quarto stadio il corpo è raffigurato come uno *stūpa* dei cinque elementi, a dimostrare che contiene i componenti fondamentali di ogni cosa dell'universo. L'ultimo stadio è rappresentato da una forma umana, suggerendo che il corpo è completamente formato:

Nel quinto periodo di sette giorni il corpo assume questa forma. Questo è lo stadio chiamato *praśākha*.” Questa è la forma della perfezione compiuta, acquisita attraverso la pratica (*bukka enman* 佛果円満). A questo punto la forma è completa e nel ventre della madre [il feto] diventa il Buddha che ha perfezionato i cinque tipi di saggezza e risiede in uno stato di inattività, contemplando la propria aspirazione all'illuminazione (*jōgu bodai* 上求菩提). Ma grazie al voto di salvare gli esseri senzienti (*ge ke shūjō* 下化衆生) emerge dal ventre materno e assolve la sua funzione di aiutare gli esseri viventi.

L'atto del nascere così diventa il raggiungimento del traguardo ultimo di perfezione a cui aspira il buddhismo. Il corpo creato nel ventre materno come risultato dell'azione karmica è sublimato nella sua equivalenza con la realtà assoluta del buddha, un'equivalenza che non è solo teoretica ma realizzata ritualmente.

Infatti, alle nozioni espresse nel testo si aggiungono vari elementi della ritualità tantrica: per esempio, i cinque periodi di crescita del feto sono fatti corrispondere ai cinque suoni della lettera A in sanscrito (*a, ā, am, ah, āhm*), e le prime tre forme sono associate ai tre livelli del *bodhicitta*, volontà, pratica e buddhità.

Non è chiaro come gli stadi descritti vagamente nelle fonti indiane si siano trasformate in uno schema fisso di cinque stadi, ma certo le fonti abhidharmiche contenute nel canone cinese fanno ripetutamente riferimento a un paradigma

in cinque stadi, che viene addirittura fatto corrispondere a cinque fasi dello sviluppo postnatale dell'essere umano: infante, bambino, adolescente, adulto e vecchio (cp. *Apidamo jushe lun*, T1558.29.0082a25–27). È quindi possibile che i testi abhidharmici, che facevano parte dell'educazione generale che i monaci ricevevano in Giappone, abbiano influenzato le formulazioni medievali direttamente, anche se resta da capire perché questo avvenne proprio nel periodo medievale.

Il corpo cinese

Il tema della gestazione in cinque stadi non sembra aver avuto un impatto evidente sul buddhismo cinese, forse perché le tradizioni mediche cinesi e quelle taoiste avevano entrambe sviluppato il modello di gestazione in dieci mesi, biologicamente più accurato. Studi recenti hanno tuttavia suggerito che lo sviluppo mensile del feto già nel II secolo venne associato alla rete di correlazioni sistematiche che costituiscono il *wuxing*, con i dieci mesi abbinati ai cinque agenti e ai cinque organi. (Chen Ming 2005) Questo materiale verrà incluso nello *Ishinpō* 醫心方, il compendio di conoscenza medica compilato in Giappone nel X secolo, ed è quindi possibile che la letteratura medica sia stata un altro canale attraverso cui elementi del discorso embriogenetico continentale raggiunsero i buddhisti giapponesi.

In realtà anche i pensatori buddhisti cinesi avevano assorbito il sistema cosmologico tradizionale, basato sulle corrispondenze pentadiche. Zhiyi, il fondatore del Tiantai, ad esempio, reinterpretò i cinque elementi del buddhismo indiano alla luce del sistema pentadico degli elementi della Cina pre-buddhista (Chen Jinhua, 2009). A mio parere

questo aiutò a espandere le possibilità concettuali del modello embriologico. Se infatti torniamo alla narrativa diagrammatica del *Gochizō hishō*, vediamo che la mappa dei cinque stadi di gestazione è preceduta da un inventario di relazioni pentadiche provenienti dalla cosmologia cinese e dal buddhismo tantrico, dai cinque colori, le cinque direzioni, i cinque suoni, i cinque organi sensoriali alle cinque sillabe sanscrite, i cinque tipi di saggezza, e così via. È indicativo che *Gochizō hishō* citi scritti, sia giapponesi che cinesi, che possiamo considerare canonici, dove vengono espresse simili correlazioni: per esempio l'opera del maestro tantrico Kakuban 覚鑿 (1095–1143), *Gorin kujimyō himitsushaku* 五輪九字明秘密 (T2514.79.12c–13a), che aveva già postulato la corrispondenza tra i cinque elementi che costituiscono l'universo e i cinque organi (cin. *wuzang*, giap. *gozō* 五臟 o 五藏), costituenti essenziali del corpo umano (Fig. 3); e i testi meditativi Tiantai, come il *Shichan boluomici famen* 釋禪波羅蜜次第法門 dove il concepimento era presentato come il seme della coscienza che viene piantato tra i fluidi sessuali di padre e madre, e i cinque organi e gli spiriti che li governano associati ai cinque tipi di coscienza (T1916.46.532a4–20).

È evidente che il nostro manoscritto condivide con i testi che cita una particolare nozione di corpo, che io chiamo “corpo organico”, e solo dopo avere esplicitato la logica della struttura di questo corpo arriva al processo epigenetico. Il corpo umano è concepito come un sistema mandalico centrato sui cinque organi interni (*gozō mandara* 五臟曼荼羅) e rappresentato dal cosiddetto “*stūpa* dei cinque elementi” (*gorintō* 五輪塔), un importante simbolo del sistema tantrico che cristallizza i cinque componenti materiali della realtà (terra, acqua, fuoco, vento e etere) in forme geometriche. Gli archivi medievali giapponesi possiedono vari documen-

ti che spiegano negli stessi termini la relazione tra gli agenti che costituiscono l'universo e il corpo umano, relazione che è eventualmente estesa a includere le sillabe-seme del buddhismo tantrico attraverso la figurazione mandalica. Il corpo-*stūpa* di questi documenti presenta un adepto seduto in posizione meditativa iscritto nelle cinque forme geometriche. (Fig. 4) Per esempio, un documento nell'archivio di Osu bunko in Nagoya, intitolato *Gozō mandara wae shaku* 五臟曼荼羅和會釈 e datato 1162, spiega:

L'oriente corrisponde a legno. Nello *stūpa* dei cinque elementi corrisponde alla sfera dell'etere, che assume la forma di una goccia ed è proiettata sulla testa dell'adepto. Il sud corrisponde a fuoco. Nello *stūpa* dei cinque elementi è la sfera del fuoco, che è triangolare, ed è collocata sul torace. L'occidente corrisponde a metallo e, nello *stūpa* dei cinque elementi, alla sfera dell'acqua, che ha una forma rotonda ed è proiettata sull'addome. Il nord corrisponde all'elemento acqua e nello *stūpa* è la sfera del vento. Ha la forma di una mezza luna e si trova sul viso. La direzione centrale è la terra. Nello *stūpa* è la sfera della terra, che è quadrata e corrisponde alle gambe. Terra, acqua, fuoco, vento e etere sono i cinque grandi elementi. La forma di questi cinque elementi è innata (*hongu* 本具) nel corpo degli esseri viventi. Il proprio corpo, così com'è, è il corpo del *dharmā*. Il corpo dharmico è il proprio corpo. (*Osu bunko* 53-47)

Così queste esegesi rendono esplicito che la composizione cosmica del corpo è indispensabile per trasformare il corpo umano nel perfetto corpo cosmico del buddha. Allo stesso tempo l'accento sui componenti materiali del corpo pone la materialità del processo di concepimento e la fisicità del nuovo corpo al centro di questa visione. Questo modello cosmologico era collegato anche a tipi di meditazione

taoista sui cinque organi: poiché gli organi interni venivano considerati la dimensione umana delle forze cosmiche, controllati da spiriti che generavano energia, la meditazione serviva a mantenere l'energia all'interno del corpo umano. (Robinet 1993) Un complesso di conoscenze cosmologiche e ontologiche, dunque, che verranno sostenute e implementate nella pratica rituale tantrica.

La ritualizzazione del corpo

È cruciale tenere presente che il discorso sul corpo che troviamo nei documenti giapponesi venne formulato nell'ambito della pratica rituale. Non si tratta quindi di un percorso principalmente simbolico, come il discorso embriogenetico viene spesso presentato.

Le pratiche embriologiche acquistano un significato diverso se collegate ad altre pratiche del buddhismo tantrico canonico. Particolarmente rilevanti sono due tipi di visualizzazione che permettono di acquisire il corpo-mente di Dainichi. Il primo tipo, *gosō jōshinkan* 五相成身觀 (visualizzazione per ottenere il corpo perfetto in cinque stadi), è descritto nel *Putixin lun* e in altri manuali appartenenti alla tradizione testuale del *Jingangding jing* 金剛頂經 (T1665.32.574b17–26; Mano 2013). Inizia con gesti per risvegliare il *bodhicitta* e produce il corpo perfetto del budda (*bushin enman* 仏身円満), realizzando così l'identità tra Dainichi e il praticante. Il secondo tipo è chiamato *goji gonshin kan* 五字嚴身觀 o *gorinkan* 五輪觀 (visualizzazione delle cinque sillabe sul corpo del praticante). Si tratta di una pratica già descritta nel *Commentario al Darijing* 大日經 (*Darijing yishi*, ZTZ Mikkyō 1, p. 499a–b) che ambisce a trasformare il corpo del praticante nel corpo adorno del

buddha tramite la visualizzazione dei cinque *cakra* e delle sillabe-seme dei cinque elementi, *a* (terra), *va* (acqua), *ra* (fuoco), *ka* (vento) and *kya* (etere), su cinque parti del corpo del praticante.

Queste visualizzazioni erano fasi importanti dei rituali di consacrazione e possono essere paragonati con le pratiche dello Yoga tantra avanzato. Per esempio il *Cakrasamvara tantra* parla di un processo di auto-consacrazione in cui l'adepto visualizza il suo corpo permeato dalla ruota del *maṇḍala*, e in questo modo ottiene la forma del *Dharmakaya* (Gray, 2007). In maniera molto simile le pratiche embriologiche funzionarono come esegesi del più alto livello di consacrazione che definisce il buddhismo tantrico, l'*abhi-seka* (giap. *kanjō* 灌頂). Scritti di eminenti scoliasti giapponesi, per esempio Seizon 成尊 (1012–1074), un monaco molto influente ma poco studiato, sono espliciti nel definire l'atto del nascere come la completezza finale, espressa ritualmente nella consacrazione segreta ultima (*himitsu kanjō*). Nuove tipologie di consacrazione furono ideate nel periodo medievale, con modalità che rimangono da approfondire. Non c'è dubbio che l'embriogenesi applicata fu una di queste nuove creazioni.

Pratiche precedenti alla gestazione

Nel *Gochizō hishō* le mappe della gestazione sono precedute da una particolare rappresentazione mandalica: un loto a otto petali al centro del quale sono iscritte due figure, entrambe con in testa il tipico diadema di Dainichi, intrecciate in un atto sessuale (Fig. 5). Non è immediatamente percepibile che si tratti di un uomo e una donna perché le figure sono una supina e l'altra a faccia in giù. Una glossa

spiega che i loro corpi sono uno bianco e l'altro giallo. Al centro del *maṇḍala*, in corrispondenza agli organi sessuali, sono iscritti due lettere A speculari, chiosate come rosso e bianco, a indicare i due fluidi sessuali che si uniscono durante il rapporto. Gli otto arti delle figure, più i due poli creati dalle teste, sono fatti corrispondere ai dieci reami della reincarnazione, con le due teste a rappresentare il mondo dei buddha e il mondo degli inferi. Altre glosse stabiliscono equivalenze con elementi bipolari dell'ortoprassi tantrica e del mondo naturale: i due *maṇḍala*; saggezza e principio; uomo e donna. Ai bordi dei petali del loto la sillaba A è iscritta ripetutamente, creando otto gruppi di cinque sillabe ciascuno che, assieme alle due A iscritte nel mezzo del *maṇḍala*, fanno quarantadue — il numero delle sillabe-radice secondo alcuni testi canonici. (*Dazhi du lun*, T 1509.25.684b–687c, *Mohe zhiguan* 摩訶止觀, T1911.46.59b20). Possiamo così suggerire che il *maṇḍala* del *Gochizō hishō* offre un'espressione grafica del potere generativo di lettere e suoni, in particolare la lettera A. Infatti, il testo aggiunto all'immagine spiega:

Quando i due *maṇḍala*, matrice e diamante, sono uniti, il regno del *dharma* diventa il grande terreno del regno dharmico. Questa è la fonte da cui tutti i fenomeni vengono generati. È questo loto dagli otto petali. È l'accesso delle quarantadue sillabe. È il castello della realtà originariamente illuminata così com'è ... Sia i fattori materiali che quelli mentali sono generati da questo [suolo]. ...La lettera A, nettare dei tre segreti, vibra in ogni suono. Il movimento di ogni essere senziente non è altro che il sigillo-saggezza (*chiin* 智印) della realtà vera. Il linguaggio che è generato non è separato dal suono della lettera A. Il sutra dice che quello che è creato, l'origine del corpo di tutti gli esseri, è la pratica sublime di tutti i buddha che raggiungono illuminazione. Spiega che la lingua e il

linguaggio sono tutti *mantra*; che i movimenti del corpo sono tutti *mudrā* segreti. Quindi, quando noi veniamo alla luce, siamo par-toriti dal grande terreno della lettera A originariamente non creata (*aji honpushō* 阿字本不生), che è iscritta sugli otto petali del loto della mente. Grazie alla lettera A, tra le quarantadue sillabe, al momento della morte ritorniamo al grande terreno della quiddità originariamente illuminata e realizziamo il principio della lettera A originariamente non creata. Di conseguenza, realizzare il corpo sublime di Dainichi sulla piattaforma adorna diventa la quintes-senza di questo insegnamento.

Se leggiamo l'immagine del *maṇḍala* alla luce di questa esegesi, malgrado il linguaggio tecnico che reitera citazio-ni classiche di testi canonici (tramite l'interpretazione di commentatori giapponesi come Annen), diventa chiaro che il *maṇḍala* cristallizza la differenziazione che è all'o-rigine del processo generativo e la polarità necessaria per produrre un nuovo essere. Il *maṇḍala* riusa la nozione dell'atto sessuale come momento di partenza del processo di formazione fetale, che appare in tutte le fonti dell'em-briologia medica e religiosa, al punto che si potrebbe con-siderare questo *maṇḍala* un'illustrazione più elaborata del primo dei cinque stadi di gestazione discussi prima. Al tempo stesso, rendendo questo stadio in forma di *maṇḍala* gli interpreti medievali sublimano la dualità e creano un palcoscenico cosmico dove l'interazione tra gli opposti produce il superamento rituale del dualismo. In questo senso le due figure impegnate nell'atto sessuale, rappresen-tazione paradigmatica di dualità, diventano l'epitome del non-dualismo, cioè di una realtà una che tuttavia produce i semi della differenziazione e quindi necessita di attivare costantemente i suoi poteri generativi attraverso la prati-ca rituale. La nozione tantrica della lettera A come l'origi-

ne originariamente non originata del processo generativo gioca un ruolo fondamentale nell'articolazione di questo discorso.

L'immagine mandalica, che io chiamo “*maṇḍala* del dualismo generativo,” pone una questione storico-etica: fu mai un concreto atto sessuale parte della ritualizzazione buddhista del processo di gestazione? Il *Gochizō hishō* non comprende istruzioni specifiche per realizzare il *maṇḍala* né sono ancora venuti alla luce documenti che attestino l'uso di una consorte durante i riti di consacrazione. È possibile quindi che il *maṇḍala* fosse concepito all'interno di pratiche di visualizzazione. Quello che è certo è che lo ritroviamo in altri documenti contemporanei e di periodi successivi, arricchito nei dettagli, come vediamo nella Fig. 6⁵, o schematizzato nella forma, come nella Fig. 7. Se ripensiamo il *maṇḍala* nel contesto di nuove rappresentazioni del dualismo prodotte nel periodo medievale, che spesso traggono ispirazione da fonti canoniche ma controverse, come lo *Yuqi jing*, possiamo suggerire che l'immagine a prima vista “eretica” è un esperimento epistemologico rivolto a riaffermare le potenzialità dell'essere umano e delle sue azioni corporee — un movimento di pensiero che il discorso embriogenetico amplifica naturalmente.

La rappresentazione esplicita di un atto sessuale associato al processo generativo collega queste pratiche anche allo sviluppo del tantrismo continentale, come quelle descritte nel *Cakrasamvara tantra*, dove i riti di consacrazione prevedono che l'adepto si unisca sessualmente con

5. Collezione privata. Ringrazio il Prof. Uchida per avermi fornito le immagini e per avere gentilmente acconsentito alla loro pubblicazione. In Uchida 2012 l'immagine è descritta come “due bodhisattva con le gambe aperte su un loto dagli otto petali”.

una consorte per produrre dei fluidi sessuali che gli diano potere. È difficile stabilire una trasmissione storica precisa dei Yoga tantra in Giappone, ma è necessario tenere in mente questa possibilità. Per esempio, ricerche recenti hanno messo in luce l'interesse che la corte cinese degli Yuan ebbe per l'*Hevajra tantra* e da lì queste influenze sarebbero potute passare in Giappone.

Non c'è dubbio che le immagini dualistiche incluse nei nostri manoscritti si riferiscano a iniziazioni tantriche. Anche l'ultima immagine nel *Gochizō hishō* è una figura di coppia: due *stūpa* dei cinque elementi che iscrivono due figure di praticanti sedute in postura meditativa: a sinistra è una figura buddhica che indossa il diadema di Dainichi ed esegue il *mudrā* che caratterizza la forma adamantina di Dainichi; a destra è una figura femminile con capelli lunghi e petto nudo, con le mani unite nel gesto di preghiera. Una sottile linea rossa unisce le loro labbra, e due lettere A speculari sono dipinte fluttuanti nell'aria come se uscissero dalle loro bocche e fossero scambiate tra i due (Fig. 8). Il fatto che le due figure siano di sesso diverso sembra accennare a una relazione sessuale. Se però confrontiamo come il manoscritto del Jindaiji, più tardo, rende questa immagine, troviamo che la figura sulla destra è diventata un monaco (maschio), a indicare una lettura più "ortodossa" delle due immagini come sintesi dello scambio che avviene tra maestro e discepolo al momento della consacrazione (Fig. 9). Come altri processi iniziatici, i riti di consacrazione comportavano una stretta interazione tra il maestro e il discepolo, che poteva anche assumere toni sessuali. Ulteriori ricerche sono necessarie per comprendere pienamente le differenze tra i due manoscritti.

L'esecuzione mudrica dello sviluppo embriologico

Prima di concludere vorrei tornare a due altri generi importanti di scritti medievali che fanno uso delle mappe embriologiche.

Il primo è la tradizione esegetica del *Yuqi jing* (giap. *Yugikyō* 瑜祇經), la base canonica della divinità tantrica conosciuta in Giappone come Aizen myōō 愛染明王, e fonte strumentale nell'articolazione del discorso buddhista sul corpo. Parecchi commentari prodotti nel medioevo includono una carta dei cinque stadi embriogenetici. Menziono qui lo *Yugikyō hiketsu* 瑜祇經祕決, attribuito a Jichiun 實運 (1106–1160), e certamente compilato all'interno del lignaggio Daigoji; e lo *Yugikyō kenmon* 瑜祇經見聞, che raccoglie le lezioni sullo *Yuqi jing* date da Enni Bennen 円爾弁円 (1202–1280), scoliasta Taimitsu. Si tratta di una ricca documentazione, per la maggior parte pubblicata nelle antologie in vari volumi delle scuole Shingon e Tendai, ma stranamente dimenticata dagli studiosi. Eppure l'esistenza stessa di questi commentari esige che la critica fatta al modello embriologico in quanto eretico venga riconsiderata. Il modello, infatti, fu mantenuto da tutti i lignaggi tantrici come un approccio epistemologico e rituale alla liberazione. Si ritrova persino nello *Asabashō* 阿娑縛抄, la collezione enciclopedica di rituali e iconografie Tendai, sotto la rubrica della "consacrazione yogica" (*yugi kanjō* 瑜祇灌頂) (*Taishō zuzō* 9.857a–b; Mizukami 2013.).

Un aspetto particolare dell'uso delle mappe in alcuni dei commentari è la realizzazione dei cinque stadi di sviluppo fetale attraverso specifici gesti rituali. I testi infatti presentano una sequenza di cinque *mudrā*: per il primo stadio le due mani sono incrociate in quello che viene chiamato "il *mudrā* del pugno stretto esternamente" (*gebaku kenin* 外縛拳印), poi progressivamente prima i due diti medi vengono estesi

a dare l'idea di un tronco o testa, poi i due indici piegati a formare le spalle o le braccia, i due pollici distesi a indicare le gambe, e infine le mani aperte indicano la nascita del feto. Lo *Yugikyō chōmonshō*, un lungo commentario del monaco Chōgō 澄豪 (1259–1350), del lignaggio Taimitsu, spiega il significato di questa sequenza mudrica identificando la mano destra con Aizen e la forma maschile (*nangyō* 男形) e la mano sinistra con la divinità Zen'ai 染愛 (l'alter ego di Aizen che appare nel sutra) e la forma femminile. Unendo le mani il praticante produce un *mudrā* chiamato “*mudrā* del *vajra* a cinque punte” che impersona l'unione sessuale tra uomo e donna (Dolce, 2010). Il risultato di questi gesti viene definito dal commentario il momento che unisce principio e saggezza nel corpo di una singola realtà non dualistica. Al praticante viene insegnato di pronunciare la sillaba *HŪM* per dare energia alle mani, e a intonare due volte la stessa sillaba con il *mudrā* che rappresenta il momento dell'atto sessuale. In queste esegesi dunque il processo generativo che comincia con l'unione sessuale è attuato eseguendo *mudrā* e pronunciando *mantra*. In altre parole la gestazione è realizzata ritualmente dal praticante eseguendo i tre modi di azione che definiscono la pratica tantrica e al tempo stesso i movimenti di Dainichi: gesti, suoni, visualizzazioni⁶.

Fonti shintoiste

Il secondo genere di documenti che discutono lo sviluppo embriologico consiste in testi del cosiddetto shintō me-

6. Per la mia ipotesi sul perché queste mappe furono incluse nei commentari medievali dello *Yuqi jing* si veda Dolce 2016.

dievale, che presentano iniziazioni esoteriche centrate sul mondo dei *kami*.

Anche in questi testi la gestazione è eseguita attraverso le procedure rituali della consacrazione, che secondo alcune fonti deve essere consumata in una notte sola. Il risultato è l'immediato raggiungimento della liberazione con il proprio corpo, un corpo fisico nato da madre e padre, qui esemplificato dal corpo dei *kami*. Esempio ne è un documento che ho studiato precedentemente dal titolo *Ise shoshō Nihongi ushiki honshō nin denki* 伊勢所生日本記有識本性仁傳記, che ha come protagonista il *kami* ancestrale della mitologia giapponese, Amaterasu (Dolce, 2009). L'unione dei due fluidi viene qui equiparata all'unione tra il cielo e la terra, che produce energia e virtù. La prima immagine della pentade embriologica iscrive due identiche lettere A, come abbiamo visto nel documento precedente, ma la seconda figura iscrive A and VAM, rappresentando così la diversificazione che avviene nel secondo stadio della gestazione. L'immagine del corpo in meditazione che conclude la sequenza è delineata come se emergesse dalle due lettere A, ancora una volta equivalenti a rosso e bianco, a sottolineare che il nuovo corpo è fatto di carne e sangue, ma è al tempo stesso il corpo perfetto del Buddha. L'unione dei due fluidi è definita come l'essenza del duplice Buddha dei due *maṇḍala*, presente nel corpo degli esseri umani, ma anche come il momento in cui la divinità di Ise ottiene la buddhità con il proprio corpo. Questo corpo rinato è la natura originale di Amaterasu.

Conclusion

Il significato del corpo come categoria analitica è evidente nell'articolazione del discorso embriogenetico che i testi

analizzati in questa sede presentano. Qui però la discussione è complicata dalla consapevolezza che il corpo è più che un termine di analogia. Il corpo è il luogo della pratica, di una pratica religiosa che ha come obiettivo la generazione di un essere nuovo, illuminato. In questo senso, e come avviene in altre tradizioni tantriche, l'embriologia diventa una tecnica rituale di sviluppo spirituale⁷.

Le fonti analizzate non sono trattati medici o sessuologici, ma si appropriano delle conoscenze sul feto e la sua crescita sviluppate dal sistema medico indiano e cinese, e le applicano alla pratica buddhista, trasformando il discorso embriogenetico in un modello soteriologico. Nozioni indiane permeano la formulazione del modello embriogenetico, mentre il sistema correlativo cinese che era stato incorporato nel buddhismo tantrico diventa indispensabile per articolare questo modello. Tuttavia, le specifiche mappe del progresso fetale in cinque stadi sono, in base a quanto sono riuscita ad accertare finora, una creazione originale dei praticanti medievali giapponesi e devono essere viste nel contesto di pratiche rituali di consacrazione che divennero popolari nel periodo medievale.

Come in altri testi prassiologici che discutono questioni embriologiche in India e Cina, il corpo femminile non è al centro dell'attenzione (Wilms, 2005). Malgrado una donna sia indispensabile al primo atto che mette in moto il processo generativo ed è nel suo grembo che il feto si sviluppa, le nostre fonti si concentrano sul corpo di un praticante maschio che deve diventare recipiente per la realizzazione di un corpo universale e perfetto. I testi medievali giap-

7. Prendo in prestito qui l'espressione usata da Francis Garrett nel suo studio dell'embriologia tantrica nelle fonti tibetane. Si veda, per esempio, Garrett 2007.

ponesi dimostrano che il modello cosmologico, che pone l'origine delle cose e dell'essere umano nell'interazione tra due principi opposti, uno femminile e uno maschile, rimane il tracciato per capire la differenziazione, a partire dall'atto sessuale e al di là di questo. In altre parole, il corpo biologico è fonte di conoscenza perché riflette il meccanismo della vita cosmica. Il corpo, diremmo quasi concettuale, che i nostri testi descrivono, diventa reale e manifesto solo nella pratica rituale.

L'esame del materiale sull'embriologia religiosa pone delle domande importanti sullo sviluppo storico del tantrismo giapponese. Mentre la ricerca precedente ha enfatizzato la provenienza eterodossa delle nozioni e rappresentazioni del processo di gestazione, focalizzando l'interesse su lignaggi Tōmitsu affiliati al Daigoji, i documenti analizzati qui, di provenienza diversa, dimostrano che queste idee circolarono in altri lignaggi tantrici, Tōmitsu e Taimitsu, nel Miwa shintō e Goryū shintō, e al di là dell'ambito strettamente esoterico: le ritroviamo infatti nelle interpretazioni Zen, sia in Yōsai, la cui affiliazione Taimitsu ne giustifica l'uso (Mizukami 2006, 2008), che nel tardo Sōtō Zen 曹洞禪 (Licha 2016), nel corpus nichireniano (*Shōwa teihon Nichiren shōnin ibun* 3: 2016–21) e, al di là del contesto puramente monastico, nelle pratiche letterarie del periodo (Klein 2002). Anche quando il modello di sviluppo fetale in dieci mesi comincia a essere usato più frequentemente, il modello pentadico tantrico rimane significativo nell'immaginazione del feto. Per esempio, nelle versioni popolari del *Kumano no honji* stampate tra il XVII e XVIII secolo, i primi cinque mesi della gestazione vengono rappresentati da simboli tantrici (Itō Satoshi 2007). Curiosamente, il modello pentadico torna ad essere applicato al contesto medico, più esattamente veterinario, e lo si ritrova in mano-

scritti cinquecenteschi sulla cura dei cavalli (*Anzairyū ba'i emaki*, see Triplett 2013–14). L'ampio raggio di disseminazione e riadattamento di queste nozioni di embriologia religiosa avalla quindi l'ipotesi che le pratiche embriologiche buddhiste, con tutte le loro varianti, non furono pratiche liminali, bensì pratiche considerate normative nel periodo medioevale e della prima modernità.

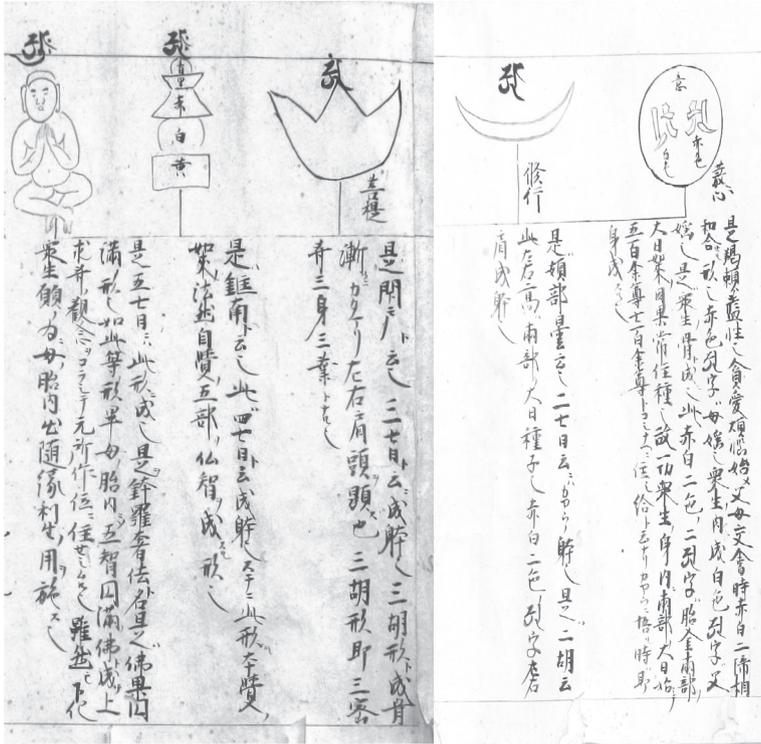
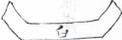


Figura 1. I cinque stadi della gestazione, *Gochizō hishō*, manoscritto, Archivi del Ninnaji.

南方寶生佛
又平等性智
又修行



白

此阿浮陀云也二七日如是等修成也是二胎云此力左右高两部大日種子赤白二色阿字左右成形体也

此東方阿闍



意
赤色阿字

是大阿鏡智又祭心

是訶羅々性貪愛煩惱初父母交會時赤白二涕相和合體也赤色阿字母精也衆生肉成白色阿字父精也此衆生骨成此赤白二色阿字胎金两部大日如來因稟常住佛種故一切衆生身內两部大日始立百余尊七百余尊顯佛給云故悟即身成佛矣

西方無量壽
又妙觀察智
又菩提



白

此開尸云三七日如是等修成三胎形成骨漸堅左右肩頭ワラハル、也是三胎形三密三菩提三身三業形成也

又平等性智
又修行



白

云此力左右高两部大日種子赤白二色阿字左右成形体也

北方救逆又涅槃
又成所作智



白

是名鍵南又疑魚云四七日如是等修成既此形本覺如來法然自覺五部佛智成體也矣

西方無量壽
又妙觀察智
又菩提



白

此開尸云三七日如是等修成三胎形成骨漸堅左右肩頭ワラハル、也是三胎形三密三菩提三身三業形成也



此名鉢羅奢俟五七日如是等修成既此形佛景用滿修如是等行畢母胎內五智圓滿佛成上求菩提觀念疑無所作住也雖然下化衆生顯刀クノニ母胎內出隨緣剎生用施十

此名鉢羅奢俟五七日如是等修成既此形佛景用滿修如是等行畢母胎內五智圓滿佛成上求菩提觀念疑無所作住也雖然下化衆生顯刀クノニ母胎內出隨緣剎生用施十

Figura 2. I cinque stadi della gestazione, manoscritto non datato, Archivi del Jindaiji (in alto, la parte destra; in basso, la parte sinistra).

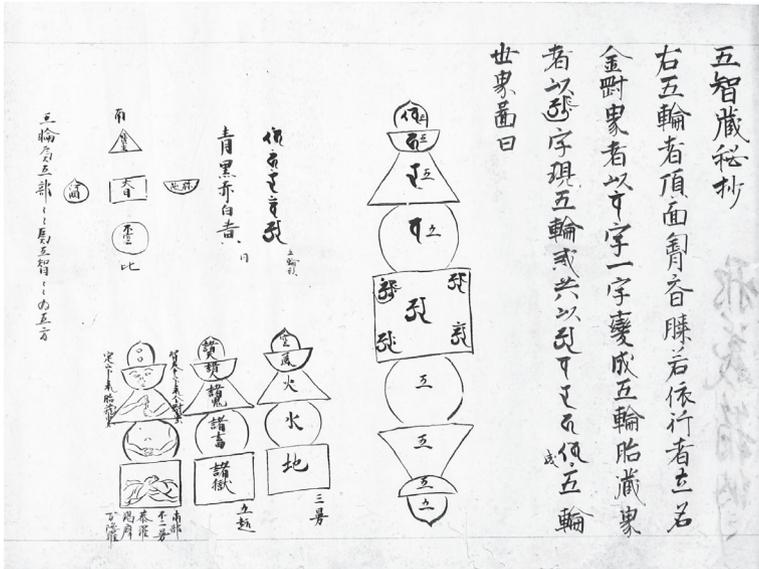


Figura 3. Lo stūpa dei cinque elementi (*gorintō*) e le sue equivalenze. Sezione iniziale del *Gochizō hishō*, tratto dal *Gorin kujimyo himitsushaku* di Kakuban.



Figura 4. Corpo-stūpa, o *maṇḍala* dei cinque organi. *Gozō mandara wae shaku*, Archivi di Kanazawa bunko.

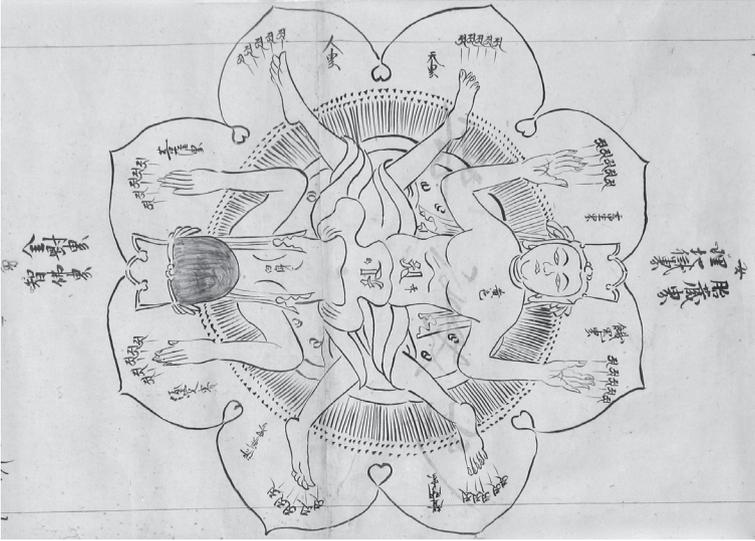


Figura 5. Manḍala del dualismo generativo. Gochizō hishō.

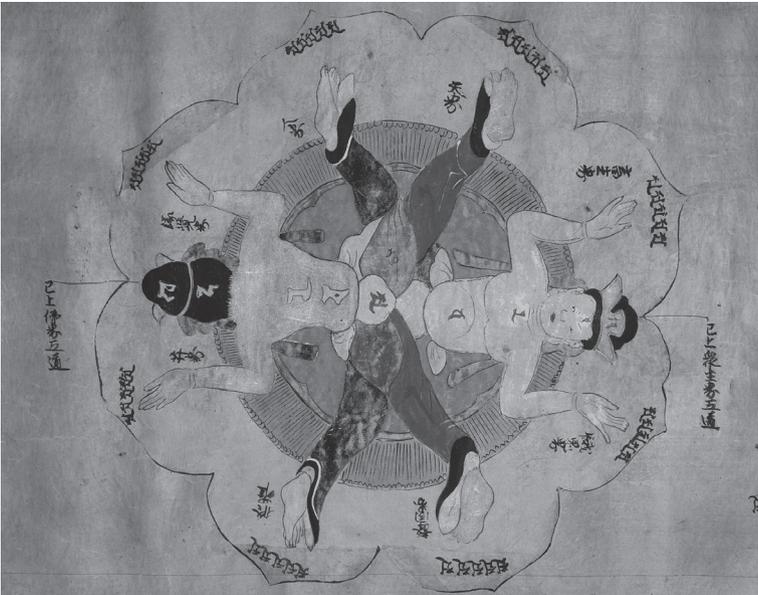


Figura 6. Manḍala, Manoscritto non datato, Collezione privata, Tokyo.



Figura 7. Maṇḍala, Archivi del Jindaiji.



Figura 8. Doppio stūpa, o coppia di praticanti. Gochizō hishō.

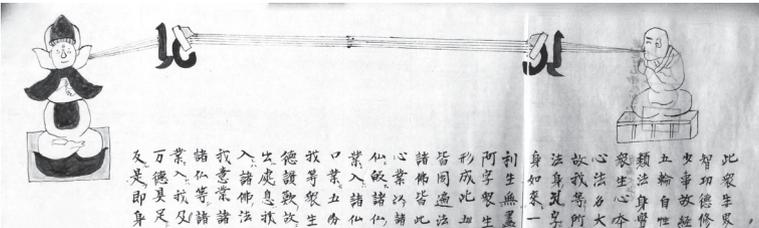


Figura 9. Coppia di praticanti, Archivi del Jindaiji.

Riferimenti bibliografici

Abbreviazioni

- ZTZ Tendai shūten hensanjo 天台宗典編纂所 (1987–2000) (a cura di). *Zoku Tendaishū zenshō* 續天台宗全書, 15 volumi. Tōkyō: Shunjūsha.
- SZ Shingonshū zensho kankōkai 眞言宗全書刊行會 (1933–39) (a cura di). *Shingonshū zensho* 眞言宗全書, 44 volumi. Kōyasan: Shingonshū zensho kankōkai.
- T Takakusu Junjirō 高楠順次朗 et al. (1924–35) (a cura di). *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經, 100 volumi. Tōkyō: Taishō issaikyō kankōkai.

Fonti primarie e manoscritti

- Abhidharmakośa bhāṣya*, di Vasubandhu: *Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論, Xuanzang 玄奘 (trad). T1558.29.1–60; *Apidamo jushe shilun* 阿毘達磨俱舍釋論, Paramārtha 眞諦 (trad). T1559.29.161–310.
- Asabashō* 阿娑縛抄. T (zuzō) 8–9.
- Dazhi du lun*, 大智度論 T1509.25.
- Garbhāvakraṅtisūtra: Foshuo baotai jing* 佛說胞胎經, Dharmarakṣa 竺法護 (trad.) T317.11; *Fo wei Anan shuo chutai hui* 佛為阿難說處胎會. Bodhiruci 菩提流志 (trad.) T310.13; *Foshuo ru taizang hui* 佛說入胎藏會 Yijing 義淨 (trad.) T310.14.
- Gochizō hishō* 五智藏秘抄, manoscritto inedito. Archivi del Ninnaji, 1 *kan*, datato 1261.
- Gorin kuji myō himitsushaku* 五輪九字明秘密積, di Kaku-ban 覺鑠. T2514.79.
- Gozō mandara wae shaku* 五藏曼荼羅和會積, manoscritto inedito. Archivi dell'Osū bunko 53–47, 1 *kan*, datato 1162.

- Ise shoshō Nihongi ushiki honshō nin denki* 伊勢所生日本記有識本性仁傳記. In *Shintō taikai hensankai* (a cura di). *Shintō taikai* 神道大系 (Ronsetsuhen 論說編 2), *Shingon shintō 2*. Tōkyō: Shintō taikai hensankai, 1977–94, pp. 555–77.
- Mohe zhiguan* 摩訶止觀, di Zhiyi 智顛. T1911.46.
- Shichan boluomi cidi famen* 釋禪波羅蜜次第法門, di Zhiyi 智顛. T1916.46.
- Senza titolo* (*Gochizō hishō?*), manoscritto inedito. Archivi del Jindaiji. Non fascicolato, non datato.
- Yugikyō chōmonshō* 瑜祇經聽聞抄 di Chōgō 澄豪. *ZTZ* (*Mikkyō 2, Kyōten chūshakurui 1*), pp. 257–355.
- Yugikyō hiketsu* 瑜祇經祕決, attribuito a Jichiun 實運. *SZ* 5, pp. 11–26.
- Yugikyō kenmon* 瑜祇經見聞, di Enni Bennen 円爾弁円. *ZTZ* (*Mikkyō 2, Kyōten chūshakurui 1*), pp. 205–216.

Fonti secondarie

- CHEN, JINHUA (2009). *Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan*. In *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 30, Leeuven: Peeters.
- CHEN, MING (2005). “Zhuan Nü Wei Nan Turning Female to Male: An Indian Influence on Chinese Gynaecology?”. *Asian Medicine*, 1–2, pp. 315–334.
- DAS, RAHUL PETER (2003). *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- DOLCE, LUCIA (2009). “Duality and the kami: Reconfiguring Buddhist notions and ritual patterns”. *Cahiers d’Extreme-Asie* 16 (2006–07), numero speciale: *Rethinking Mediaeval Shinto*, pp. 119–150.

- (2010). “Nigenteki genri no gireika: Fudō, Aizen to chikara no hizō. In Dolce, Lucia; Matsumoto, Ikuyo (a cura di). *Girei no chikara — chūsei shūkyō no jissen sekai*. Kyōto: Hōzōkan, pp. 159–208.
- (2016). “The Embryonic Generation of the Perfect Body: Ritual Embryology from Japanese Tantric Sources.” In Andreeva, Anna; Steavu, Dominic (a cura di). *Transforming the Void: Embryological Discourse and Reproductive Imagery in East Asian Religions*. Leiden: Brill, pp. 253–310.
- GARRETT, FRANCES (2007). “Embryology and Embodiment in Tibetan Literature.” In Schrempf, Mona (a cura di). *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives*. Leiden: Brill, pp. 411–25.
- (2008). *Religion, Medicine and the Human Embryo in Tibet*. Abingdon/New York: Routledge.
- GRAY, DAVID (2007). *The Cakrasamvara tantra: A Study and Annotated Translation*. New York: American Institute of Buddhist Studies/Columbia University Press.
- ITŌ, SATOSHI (2007). “Tainai tōtsukizu setsu no chūseit-eki tenkai.” In Itō, Satoshi (a cura di). *Chūsei shintō to mikkyō no itan shisō no kankei ni kansuru kenkyū*. Tokyo: Monbukagakushō, pp. 4–22.
- IYANAGA, NOBUMI (2011). “Tachikawa-ryū.” In Orzech, Charles; Sørensen, Hendrik; Payne, Richard K. (a cura di). *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, pp. 803–15.
- KRITZER, ROBERT (2009). “Life in the womb: conception and gestation in Buddhist scripture & classical Indian medical literature.” In Sassoon, Vanessa R.; Law, Jane Marie (a cura di). *Imagining the fetus: the unborn in myth, religion, and culture*. Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 73–90.

- (2014). *Garbhāvakraṅtisūtra (The Sūtra on Entry into the Womb)*. In *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XXXI*. Tōkyō: The International Institute for Buddhist Studies.
- LANGENBERG, AMY PARIS (2008). *Like Worms Falling from a Foul-smelling Sore: The Buddhist Rhetoric of Childbirth in an Early Mahāyāna Sūtra*. PhD dissertation, Columbia University.
- LICHA, STEPHAN KIGENSAN (2016). “Embryology in Early Modern Sōtō Zen”, in Andreeva, Anna; Steavu, Dominic (a cura di). *Transforming the Void: Embryological Discourse and Reproductive Imagery in East Asian Religions*. Leiden: Brill, pp. 479 — 521.
- MANABE, SHUNSHŌ (2002). *Jakyō Tachikawa-ryū*. Tōkyō: Chikuma Shobō.
- MANO, SHINYA (2013). *Yōsai and the Transformation of Buddhist Precepts in Pre-modern Japan*. PhD dissertation, London University.
- MIZUHARA, GYŌEI (1931). *Jakyō Tachikawaryū no kenkyū*. Kyōto: Shinbundō.
- MIZUKAMI, FUMIYOSHI (2006). “*Taimitsu keigushō ni tsuite*”. *Tendai gaku* 32, pp. 53–60.
- (2008). *Taimitsu shisō keisei no kenkyū*, Tōkyō: Shunjūsha.
- (2013). “*Taimitsu ni okeru tainai goisetsu no kentō*”. In Fukuhara Ryūzen sensei koki kinen kai jimukyoku (a cura di). *Buppōshō ronshū: Fukuhara Ryūzen sensei koki kinen*, Tōkyō: Sankibō Busshorinkan, pp. 777–794.
- MORIYAMA, SHŌSHIN (1965). *Tachikawa jakyō to sono shakaiteki haikai no kenkyū*. Tōkyō: Rokuyaen.
- ROBINET, ISABELLE (1993) (1979¹). *Taoist Meditation*. Albany, NY: State University of New York Press.

- SANFORD, JAMES H. (1997). “Wind, Waters, Stupas, Mandalas: Fetal Buddhahood in Shingon”. *Japanese Journal of Religious Studies*, XXIV–1/2, pp. 1–38.
- SHEN, WEIRONG (2011). “Tibetan Buddhism in Mongol-Yuan China (1206–1368)”. In Orzech, Charles; Sørensen, Hendrik; Payne, Richard K. (a cura di). *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, pp. 539–49.
- UCHIDA, KEIICHI (2012). “Shinshutsu no Tachikawaryū shōgyō ni tsuite — honkoku to”. *Mikkyō zuzō*, 31, pp. 1–18.
- YAMAMOTO, HIROKO (1997). “Chūsei ni okeru Aizen myōōhō — sono poritikusu to erosu”. *Nihon no bijutsu*, 376, pp. 86–98.
- Wilms, Sabine (2005). “The Transmission of Medical Knowledge on ‘Nurturing the Fetus’ in Early China”. *Asian Medicine*, 1–2, pp. 276–314.

Of Monks and Embryos

The Ritual Creation of Body in Mediaeval Tantric Buddhism

Recent investigations in Japanese temple archives have brought to light medieval documents of diverse provenance, which present the process of generation of the human body as a template for the highest Buddhist attainment. These sources expound a type of initiatory embryology for accomplished Tantric practitioners, which draws on canonical Tantric imagery, but differs from the practices of Chinese and early Japanese Esoteric Buddhism. This chapter explores the most distinct trope of mediaeval religious embryology, the charts of the so-called “five stage gestation” (*tainai goi*). While normative views of Japanese Buddhism hold embryology-informed practices to be the heterodox

interpretations of an allegedly liminal group called Tachikawa-ryū, I argue that in medieval Japan the embryogenetic discourse represented a new, major, soteric model shared across lineages.

仏僧と胎児について
中世の密教における身体創造儀礼

ルチア・ドルチェ

近年の日本の仏教寺院の古文書の調査により、仏教における至高の成就の雛形として人体発生過程を描いた、様々な出所の文献が発見された。これらの文献は、密教の熟練実践者向けの一種の胎生学入門を解説しており、密教の正統な絵画表現に従っているが、日本の初期密教や中国の密教の表現とは異なるものである。本稿では、中世の宗教分野での胎生学の最も際立った表現と言える、胎内五位の図について検討する。胎生学的な情報をもとにした教義の実践は、日本の仏教の標準的な見方では、立川流と呼ばれるあやしげなきわどい一派による異端的解釈と捉えられているのに対し、私はここで、中世日本においては、かかる胎生学的議論は、流派の違いを超えて共有された、当時の新しい主流の救済論的なモデルであったことを論じる。

