

IL BUDDHISMO CINESE. L'INCONTRO CON IL TAOISMO

di Leonardo Vittorio Arena*

Da delineare, è l'ambito dell'argomento della relazione. Per "taoismo" deve intendersi la scuola che si riferisce ai due testi basilari: "Il vero libro di Nan-hua", attribuito a Chuang-tzu, e il *Tao-te ching*, attribuito a Lao-tzu. E' all'insegnamento Lao-Chuang, in questi termini, che ci si appella. Quanto al buddhismo cinese, scelgo di trattare i pionieri e quelle scuole che, più delle altre, hanno caratterizzato l'evoluzione sinica del buddhismo, marcatamente segnate dal taoismo. I nomi emergeranno in seguito. Mi preme ribadire il carattere fundamentalmente teoretico di questa relazione, imputabile a uno storico della filosofia. Vengono indicati alcuni spunti per la riflessione, nel tentativo di estrarre dal discorso anche una valenza spirituale, per ciò che il linguaggio e la logica permettono. Diversamente, credo proprio che il mio intervento sarebbe privo di valore.

UNA QUESTIONE DI PAROLE.

La cultura cinese si considera chiusa, autonoma e totalizzante. Così l'impatto col buddhismo fu estremamente problematico, specie agli esordi. Ovvero fino a quando la terminologia che ne veicolava la complessità dottrinale non fu accettata e ben assimilata dai cinesi. E' una questione di parole. Nel periodo dei tre regni (220-265) e nell'epoca di disunione statale (420-589), i primi monaci devono tradurre i concetti basilari del buddhismo in una terminologia già nota ai cinesi. E il taoismo fa da tramite. Si usa il metodo *ko-i*. La sua abituale traduzione con "metodo analogico" non rende giustizia all'espressione cinese. *Ko* significa "raggiungere", "arrivare" ed anche "investigare" e "influenzare"; *i*, "principio", "teoria" e "fondamento". Nel confucianesimo *i* significa "giustizia", come virtù etica basilare. *Ko-i* vuol dire "arrivare al significato fondamentale" (1). Le categorie buddhiste possono essere rese con la terminologia taoista: il loro senso resta percepibile. Questa la supposizione. Il termine *wu* ("nulla", "non essere", "ciò che non ha una cosa"), largamente usato da Lao e Chuang, viene impiegato per la resa del buddhista *k'ung*, traducente, a sua volta, il sanscrito *shūnyatā* ("situazione del vuoto" o "il fatto di essere vuoto"). In qualche modo, *wu* si presenta caratterizzato da maggiore concretezza. Nel *Tao-te ching* esso costituisce l'elemento autentico di una cosa: la casa può essere utilizzata perché ha porte e finestre, ossia spazi; un'anfora perché, grazie al suo vuoto, può fare da contenitore; e così via (2). E' una questione di parole - ma *wu* non è ancora il vuoto buddhista. *K'ung*

* Ricercatore di Storia della Filosofia all'Università di Urbino.

ha una valenza più astratta, e allude allo spazio (vuoto) del cielo (cfr. la sua accezione nel giapponese moderno). Poco più tardi ci si arriverà, ma per il momento i cinesi avvertono la necessità del filtro taoista. E non c'è dubbio che *wu* sia più concreto: è qualcosa che non c'è, eppure non per questo consiste nella privazione o nella manchevolezza. E' la pienezza di uno spazio, ove ancora non si avverta l'esigenza delle determinazioni.

Molti termini sanscriti verranno resi con caratteri di valore fonetico. Ma nella maggior parte dei casi la penetrazione del buddhismo nella cultura cinese avviene con il beneplacito della terminologia taoista. Certe parole sono già note ai cinesi colti e, in quanto tali, viene loro attribuita una maggiore concretezza. Parole e concetti procedono di pari passo. Il monaco buddhista Tao-an (312-385) spiega i sūtra ricorrendo ai "tre misteri" (*san-hsüan*), cioè alle due opere dei summenzionati maestri taoisti e allo *I-ching*, largamente riletto in chiave taoista in questo periodo (3). Egli si richiama alla "azione inattiva" (*wu-wei*), ovvero priva di interferenze, compiuta in sintonia con la spontaneità, e caldeggiata da Lao-tzu. Grazie a essa "non ci sarà forma alla quale non ci si conformerà" (*wu-hsing erh pu-yin*) (4). D'altro lato, egli si riallaccia al "non desiderio" (*wu-yü*), anche "desiderio del nulla" o "di ciò che non è una cosa" (5). L'espressione deriva dal taoismo, ma Tao-an la rivede in chiave buddhista, riferendosi indirettamente alla cancellazione della sete di esistere (pāli: *tanhā*), cioè della brama in quanto tale. Grazie al *wu-yü*, secondo lui, "non c'è occupazione che non verrà portata a termine" (*wu-shih erh pu shih*) (6). L'unica attività che sarà veramente sbrigata sino in fondo è compiuta senza attaccamento, eliminando la sete di esistere, ovvero i desideri. Il cerchio dei concetti si stringe, e si torna al punto di partenza, tipicamente taoista. Non è un caso che sia proprio Tao-an a saldare il punto di passaggio dal taoismo al buddhismo, in una questione di terminologia: egli ritiene che *wu* sia il principio del cominciamento, antecedente a qualsiasi altro; mentre *k'ung* ("vuoto") è la matrice delle forme fisiche. In un linguaggio più concreto, si può dire che "lo spazio vuoto del cielo" (*k'ung*) viene dopo "ciò che non è una cosa" (*wu*). E' la famosa teoria del *pen-wu* ("l'originario 'ciò che non è una cosa'"), attribuita a Tao-an (7). Hui-yüan (337-417), un suo discepolo, avrebbe attinto copiosamente a Chuang-tzu, nel tentativo di chiarire i passaggi problematici dei sūtra. In questo modo, persuadeva gli scettici della bontà del contenuto dottrinale (8). Ci si voleva contrapporre a un discorso del genere: "il buddhismo è una religione straniera e, come tale, frutto della barbarie. Noi cinesi abbiamo già i nostri testi sacri: che bisogno abbiamo di cercarne altri?". In un primo tempo la metodologia del *ko-i* servì a placare gli animi, suggerendo che le categorie buddhiste potevano essere chiarite da quelle taoiste, poiché, in fondo, erano equivalenti. Da un lato, si sosteneva che *anche* tramite i termini taoisti si arrivava a cogliere il significato di quelli buddhisti; dall'altro, l'autorità di Lao e Chuang avallava la profondità del discorso buddhista. Obiettando a questa seconda posizione, ci si

potrebbe chiedere che bisogno c'era di apprendere una nuova dottrina, visto che già se ne conosceva l'equivalente. Tuttavia, si poteva controbiettare con i monaci buddhisti dell'epoca, che tra le due dottrine, in realtà, non esisteva una perfetta identità di vedute, ma soltanto una serie di corrispondenze, ossia "ampliamenti del significato fondamentale" dei termini, o se si vuole "analogie".

LA SFERA ETICA.

Ma le affinità non si esaurivano in problematiche terminologiche. Diversamente, il buddhismo non avrebbe trovato proseliti o piuttosto sarebbe rimasto confinato all'ambito dei filologi o dei logici di professione. Invece è al "da farsi" che i buddhisti cinesi rivolsero l'attenzione, facendo leva su alcune convinzioni indigene.

I taoisti propendono per la naturalezza. E raccomandano lo stato in cui "si desidera di non desiderare" (*yü-pu-yü*). Il che è un paradosso: in realtà, il desiderio resterebbe. Ma ciò che vale per la logica formale ha un diritto di cittadinanza ristretto nell'insegnamento Lao-Chuang: ci si prefigge, piuttosto, in quest'ambito, di non fare attecchire il desiderio. I buddhisti inseriscono nella legge della produzione condizionata, o duodecuplo nesso causale, l'importante anello del desiderio e della brama (il termine pâli *tanhâ* compendia entrambe le accezioni). Quest'anello implica l'attaccamento all'oggetto: da cui la necessità di sbarazzarsene (9). Desiderio taoista e sete buddhista sono assimilabili, fino a un certo punto. E' chiaro che i due concetti si rifanno a due quadri speculativi differenti, ma la prospettiva etica permette di trovare un punto di contatto. Come si dovrebbe vivere, da un punto di vista taoista? Sicuramente astenendosi dal desiderare - solo così la naturalezza dell'esistenza potrebbe apparire a chiare lettere. I buddhisti prescrivono di interrompere la legge della produzione condizionata, e quindi, per certi versi, la brama. Nel taoismo e nel buddhismo è la condizione mentale del soggetto desiderante, piuttosto che il desiderio in sé, a cadere sotto la prescrizione etica. L'essenziale è che non sia presente la consapevolezza del desiderare, né l'attaccamento o la brama - su questo punto, le due diverse visioni etiche concordano.

DALL'ETICA AL PROGETTO.

Un'etica della spontaneità potrebbe richiamarsi a un progetto esistenziale. Ma è la normativa, in primo luogo, che va accantonata, per non sottoscrivere l'abbandono della naturalezza. L'obiettivo da ridimensionare è l'attività - beninteso nella convinzione che essa sia compiuta intenzionalmente e in vista d'un fine. I Taoisti adottano l'azione del minimo sforzo. Quando il corso delle cose presenta un'occasione favorevole, la si coglie al volo, ma senza scomporsi. I buddhisti stigmatizzano la legge del karma, nella

convinzione che l'attaccamento al frutto delle azioni consegna inesorabilmente al ciclo delle nascite e delle morti (sanscrito: *samsâra*). Chi agisce è un ignorante, in ambo i casi, ancorché alla presenza di motivazioni differenti. Si tratta, rispettivamente, di non penalizzare la spontaneità, o di impedire la rinascita. Nella scuola ch'an, in una basilare relativizzazione della reincarnazione, cioè in uno svuotamento di senso della stessa, la coloritura taoista del progetto esistenziale emerge nettamente. Ciò permette di occultare eventuali differenze, in un quadro storico per cui il taoismo, trasformato, convive col buddhismo.

IL NODO SPECULATIVO, OVVERO LA POLEMICA.

Contro cosa combattono, sui due fronti specifici, il taoismo e il buddhismo? Volgiamoci ai rispettivi quadri storico-teoretici.

In Cina il confucianesimo si impone come visione esaustiva del mondo e della vita, nel corso della sua lunga storia. Fin dall'inizio delinea un quadro etico fondamentale e valori di riferimento, quali la solidarietà nei confronti dei propri simili (*jen*) e la giustizia o il senso di ciò che ci è proprio (*i*). I taoisti reagiscono vigorosamente a quest'impostazione, bollandola come l'ennesima sovrapposizione dell'artificiosità, cioè in una certa misura della razionalità, al fluire della vita, cioè al corso del tao. Com'è possibile occultare la vitalità individuale del *te*, avvilendola nelle generalizzazioni? La domanda è taoista, e non trova riscontro in un quadro confuciano normativo per natura.

In India il brâhmanesimo si caratterizza come visione dottrinale dei punti di riferimento. E il dogma attecchisce, nelle allusioni all'*âtman*, il centro della personalità che attende di ricongiungersi al *Brahman*, sé cosmico e universale. E' il riconoscimento del senso del mondo, che, tra l'altro, legittima il sistema delle caste e varie aberrazioni. I buddhisti affermano che non ci si può affidare ad alcuna teoria, nella predicazione della "distruzione delle opinioni". Il metafisico è l'uomo ferito da una freccia, il quale non vuol farsela estrarre prima di aver saputo chi l'ha colpito, di quale materiale essa è composta, da dove arriva, ecc. (10) Il buddhismo cinese, nelle sue varie scuole, recepisce l'intera problematica, e si sbarazza volentieri di qualsiasi punto di riferimento. Il ch'an annulla perfino la dottrina delle quattro verità, ogni qual volta assurga a referente in assoluto (Bodhidharma *docet*) (11). Ecco la polemica delinearsi sullo sfondo: i confuciani con la loro razionalità etica e i brâhmani con la loro concettualità dogmatica erigono un muro, che, rispettivamente, taoisti e buddhisti abatteranno. La realtà è priva di significato, cioè vuota, sostiene Nâgârjuna; seguito a ruota dal suo *alter ego* cinese, Chi-tsang (549-623). Non c'è *âtman*, né altra cosa cui riferirsi, non essendo il vuoto un referente, bensì soltanto indicazione del *nonsense*. I taoisti si richiamano al *wu*, nell'impossibilità di attingere un referente ultimo che, concretamente, possa imporsi

come tale. Riguardo a esso, vale un discorso paradossale: esso guarda senza vedere, e ode senza ascoltare. E' il "senza forma" (*wu-hsing*) (12), da cui, pure, derivano le cose. Il nemico comune è perciò la razionalità, il significato, la possibilità che un qualsiasi referente pretenda di valere in assoluto. Il buddhismo si apre un varco nella cultura cinese, aiutato dalle premesse antirazionalistiche di un taoismo che non ha certo bisogno di stampelle. Anche se i buddhisti cinesi impareranno, ancor più dei taoisti, a camminare sull'abisso del vuoto.

IL PROBLEMA DELLA DISTINZIONE (NOTE SUL LINGUAGGIO).

Nel cap. II del *Tao-te ching* lo si indica chiaramente: ogni termine rinvia a un altro. Il bello esiste in funzione del brutto; il bene, del male; la vita, della morte, ecc. Da ciò alla "non distinzione" il passo è breve. Il taoista è convinto della incessante trasformazione di una realtà nel suo contrario. A un certo punto la mutazione avviene, quando un processo ha raggiunto il suo punto culminante. E' un invito a relativizzare qualsiasi coppia di opposti, praticando la "non distinzione" nei confronti delle parole e delle cose. Nel buddhismo mahâyâna, da Nâgârjuna in poi, si è abituati a invalidare la differenza tra il *samsâra* e il *nirvâna* (13). Il ciclo delle nascite e delle morti è la beatitudine senza nome - non *come* bensì proprio *identico* a questa (!). I buddhisti cinesi coglieranno al volo il suggerimento, per accedere alla "non distinzione". In un primo tempo si avvarranno dell'espressione *pu-erh* (sanscrito: *advaita*) (14), "condizione della non dualità", con vistosi debiti brâhmanici, ma anche taoisti. La convinzione è sempre la medesima: qualsiasi prospettiva che tenga conto di una sola realtà, senza confrontarla col suo opposto e senza mettere in risalto le contaminazioni delle due polarità, si condanna all'impotenza cognitiva. E l'unilateralità non può rendere conto della estrema ricchezza dell'universo.

PER UNA RIVALUTAZIONE DELL'INFANZIA.

L'uomo comune e ordinario è il fruitore ideale del programma buddhista. I cinesi ritengono che qualsiasi attività, anche la più umile, riveli la parte buddhica, ovvero la "natura propria" di ogni creatura. "Legna da ardere e acqua nel secchio" - è questo il vero tao. Non siamo certo lontani, anche nelle espressioni, dal programma taoista della naturalezza (*tzu-jan*) che impone a ogni io o sé (*tzu*) di essere proprio così (*jan*) come è. Nel taoismo è lo *ying-erh*, il bimbo, a mostrare una sorprendente saggezza. Il saggio assume le movenze dell'infante o dello sciocco, nel suo approccio stupido nei confronti del mondo. L'innocenza diviene il bagaglio di un percorso che si interdice qualsiasi riflessione, cioè l'unilateralità dell'intellettualismo. Tutti sanno dove recarsi, mentre il saggio (*sheng-jen*) sembra barcollare, come se mancasse di una mèta

(15). "Foss'anche da un bambino di cinque anni, io prenderò insegnamenti!" conclude Chao-chou, il ben noto maestro ch'an. Il lattante, ancora meglio, è il destinatario ideale della "non distinzione", in quanto prende atto delle cose senza violentarle. Il carattere *tzu* significa "maestro", ma anche "bambino". Benché sia arduo chiarire etimologicamente tale accostamento, non è certo un caso che si sia prodotto nella lingua. E il buddhismo cinese raccoglierà l'appello taoista a un'ingenuità totale, del tutto avulsa dalla speculazione e dall'artificiosità, per esaltare l'esigenza di un contatto diretto nei confronti del mondo.

L'APPROCCIO TAOISTA DEI PIONIERI DEL BUDDHISMO.

Molti sono i fautori di un connubio tra le due ideologie, specie durante l'introduzione del buddhismo in Cina, ma due personaggi si distinguono in particolare: Seng-chao e Tao-sheng. Seng-chao (384-414) cerca di fondere assunti taoisti col *mâdhyamika*, per dimostrare che non è necessario rinnegare la propria formazione culturale se si vuole abbracciare il buddhismo (16). Il paradosso è il suo referente linguistico, in evidente ossequio a una metodologia taoista spinta ai confini delle possibilità espressive del linguaggio: "la conoscenza è ignoranza" oppure "l'esistenza è inesistenza" (17). Come al solito, il tutto si fonda su una concezione bipolare della realtà. Ma in Seng-chao c'è anche il superamento del taoismo, attraverso l'esigenza di individuare tra gli opposti un punto intermedio, da localizzare nel vuoto. Nell'etica egli valorizza la condizione meditativa volta a svuotare la mente, in connessione con Chuang-tzu. Il saggio conosce qualcosa, eppure non ha conosciuto nulla; lo spirito risponde appropriatamente alle situazioni, proprio perché non ha un piano d'azione (18). Spunti taoisti, come si vede, variamente riletti. Il saggio riflette le cose e, senza sforzo alcuno, fa da specchio. Non è un caso che, in questo contesto, ci si richiami esplicitamente alla "attività priva di interferenze" (*wei-wu-wei*). Il bodhisattva auspicato da Seng-chao è vuoto, nella misura in cui è caratterizzato dall'immediatezza.

Tao-sheng (360-434 ca.), per altri versi, mostra una grande consapevolezza, nei riguardi delle parole e dei simboli (19). Essi possono consentirci di raggiungere il reale, ma poi vanno abbandonati, una volta attinta la terra in cui permettono di spingersi. E' la zattera buddhista (20), oppure la scala wittgensteiniana (21) a venire subito in mente. Le cose posseggono un valore strumentale, come la rete di cui Chuang-tzu asseriva che serve a prendere i pesci, ma poi va abbandonata (22). L'insistenza dei taoisti sugli espedienti, necessari per raggiungere un fine, ma poi superflui, non sarà mai valutata a fondo: essa precede, storicamente, il ricorso buddhista ai vari *upâya* (cinese: *fang-pien*) di turno. Forse non è un caso che sia proprio Tao-sheng a sottolineare la presenza della natura buddhica in tutte le creature, nessuna esclusa, assecondando le tendenze "democratiche" (o "anarchiche") del taoismo (23). Non esiste, sostanzialmente, una

distinzione tra gli esseri. Il taoista considera la realtà un fenomeno unitario, senza lacune o buchi che possano invalidarne la struttura generale. Il taoismo fornisce spunti che potranno perfino anticipare, almeno nella cultura cinese - si pensi che Tao-sheng non aveva potuto leggere il sūtra che giungeva alle sue stesse conclusioni, cioè il *Mahâparinirvâna* -, alcuni elementi dottrinali del buddhismo mahâyâna, nell'innegabile prospettiva di una concordanza. Da cui la presenza di un'affinità, al di là del tessuto della storia.

LA TECNICA E I SUOI DERIVATI.

Chuang-tzu suggerisce di "sedersi e dimenticare" (*tso-wang*) (24), magari sotto a un grande albero (25). E nel ch'an si predica l'importanza della meditazione in posizione seduta (*tso-ch'an*), caratterizzata da una presenza vigile che però, nel contempo, si è sbarazzata di ogni intenzionalità. Da questo punto di vista, è più importante l'oblio che la reminiscenza. Ma non è che il saggio taoista accantoni la realtà, dimenticandola: egli dimentica piuttosto l'abituale convinzione umana di costituire un "io" separato, ovvero di occupare soltanto una porzione dello spazio, anziché un'altra. Chuang-tzu sogna di essere una farfalla, e smarrisce il senso dell'individualità, solo per mantenere la consapevolezza del fluire delle cose (26). Egli, per giunta, non si prefigge di raggiungere alcunché. Nel buddhismo la tecnica del *tso-ch'an* è proprio fine a se stessa, non essendo diretta a uno scopo particolare (lo si capirà in Giappone, soprattutto con Dogen). I maestri irridono coloro che, sedendo, pensano di diventare Buddha. Il "ch'an delle gambe doloranti" non è il ch'an. Si pensi a qualcuno che, magari nel contesto della meditazione o del *tso-wang*, assuma l'immobilità della cenere spenta o del legno secco, per usare le espressioni di Chuang-tzu (27) - come si potrà considerare il suo corpo un organismo vivo e vitale? Accantonare il fine, mantenere la consapevolezza, assorbire la totale assenza di significato del reale - ecco il programma comune, non scritto, a taoisti e buddhisti. Come potrebbe esistere uno stato come l'illuminazione, diverso dagli stati ordinari della vita di ogni giorno? Non varrebbe forse, l'ammissione contraria, a far inorgoglire l'uomo, condannandolo all'illusione? Ecco dunque che ogni tecnica risulta fine a se stessa, da parte taoista e da parte buddhista. Anche se, probabilmente, il taoista mantiene un barlume di consapevolezza (nel senso negativo del termine) che invece il buddhista ch'an ha perso. Nella misura in cui il primo nega l'etica normativa, e tuttavia aderisce alla proposta di un modello comportamentale. L'acqua è un siffatto modello per i taoisti, grazie alla sua arrendevolezza (28). Non si dovrà dunque concludere che l'azione violenta sia da biasimare? Oppure la loquacità, come ostacolo al silenzio? (29) Nel buddhismo, e nel ch'an in particolare, non c'è invece azione ottimale o esemplare: tutte le occupazioni sono sullo stesso piano. Di più, sia che io faccia una cosa o me ne astenga, non perderò

mai il contatto con la mia natura buddhica (*fo-hsing*): essa è vuota, e non potrà essere macchiata, ovvero contaminata, da alcunché. E ancora, non è che il silenzio venga valorizzato più delle parole: entrambi fanno perdere di vista lo scopo ultimo, cioè il vuoto. In un certo buddhismo si arriva dunque a una radicalizzazione degli assunti taoisti, distorcendone il significato originario. Per intonare, con una convinzione ancora superiore, le lodi sperticate del vuoto, nella sua forte presenza *nonsensical*, tesa a caratterizzare l'universo.

I BUDDHISMI CINESI NEI CONFRONTI DEL TAOISMO.

Tre scuole emergono, nel panorama buddhista cinese, a proposito dei loro addentellati col buddhismo indiano e il taoismo: *yogâcâra*, *mâdhyamika* e *ch'an*. Il discorso sarebbe molto più ampio, ma è limitato per motivi di spazio.

Che le cose siano come sono perché percepite dalla mente è l'assunto basilare della scuola *yogâcâra*, trapiantata in Cina da Hsüan-tsang (596-664), importante traduttore di opere di Vasubandhu e Dharmapâla. Ciò stabilisce una sorta di prospettivismo radicale, di soggettivismo relativistico, con buona pace di coloro che riducono la dottrina della "mente sola" (*wei-hsin*) all'idealismo. Il mondo è il frutto di distorsioni emotive e razionali, imputabili alla mente che lo contempla. Niente di più vicino al taoismo, il quale ha sempre predicato la natura allucinatoria delle cose. E' in funzione dei bisogni e dei desideri che stravolgiamo il mondo. Forse è Lieh-tzu che, d'altra parte ampiamente influenzato da Lao e Chuang, tratteggia più immediatamente questo spunto. Nella vicenda del falegname che ha smarrito la sua ascia viene sottolineato il sospetto nei confronti del prossimo, finché l'oggetto non è stato ritrovato, e l'immediato ritiro dell'accusa, e dunque della disposizione paranoica al sospetto, dopo il suo rinvenimento (30). E' impossibile vedere la realtà come essa è - cioè oggettivamente. Questo nucleo dottrinale della scuola *yogâcâra* indiana potrà essere recepito, in Cina, grazie alla sua compatibilità con gli assunti taoisti. E, d'altra parte, se anche in qualche autore della scuola indiana *yogâcâra* permane il dubbio che soltanto la mente esista realmente, le sue frange cinesi si sbarazzeranno decisamente di qualsiasi punto di riferimento, e quindi anche della mente, interdicendosi la fondazione di un'epistemologia idealistica (31). L'assunto "solo la mente è" verrà inteso così: "solo in virtù della mente [qualcosa si vede]" oppure "soltanto grazie alla mente" (*wei-hsin*). In definitiva, le cose non sono prodotte dalla mente - i cinesi, buddhisti o meno, non potrebbero tollerare la prospettiva contraria -, bensì soltanto "viste" da essa: è la soggettività che non può essere eliminata, dai processi cognitivi.

Passando ad altra scuola, relativamente alle propaggini cinesi della scuola del vuoto (*shûniavâda*) o della via mediana (*mâdhyamika*) si può dire che la tendenza dialettica a negare qualsiasi livello di verità, propugnata da Chi-tsang, attinge anche, per vie remote e indirette, al cap. II del *Tao-te ching*, citato in precedenza, e corrisponde al solito tentativo di impedire il ricorso a una realtà finale, concepita come (tranquillizzante) traguardo dell'attività critica. *Yu* ("essere", "qualcosa che è") e *wu* ("nulla", "non essere", "ciò che non è una cosa") si contrastano in questa prospettiva, tanto sul piano della verità mondana quanto su quello della realtà suprema. Il riferimento è alla dualità *samvriti/paramârtha* di Nâgârjuna, ma anche, in una scala più ampia, alle accezioni dei rispettivi termini nel taoismo. In Lao-tzu, per es., il *wu* è fondante, mentre lo *yu* deriva da esso (32). D'altra parte, questa formulazione è soltanto un modo di dire (33). Si deve sempre ricercare il punto intermedio tra opposti convenzionalmente determinabili, ossia il *chung*, in termini taoisti: non solo tra l'illusione e la realtà, ma anche tra l'essere e il vuoto (ossia il nulla; è sempre da tener presente l'assimilazione buddhista del vuoto al nulla, al fine di comprendere il discorso). Anche il vuoto viene relativizzato, dai buddhisti cinesi della scuola del vuoto, assetati di taoismo (e, d'altra parte, non soltanto da questi). E l'esortazione a non accantonare le cose, da parte di Chih-tsang (34), esprime in realtà un impulso taoista: benché esse siano vuote, non devono per questo essere scartate. Il taoista non esclude alcun aspetto della realtà, bensì considera importante ogni cosa. Questo è il ragionamento di Chi-tsang: le cose somigliano a un uomo prodotto dalla magia: di esso non si può dire che non esista; d'altra parte, non si può neanche affermarne la realtà assoluta (35). E allora? Il vuoto e le cose coesistono, come anelli di una stessa catena. Il che è come dire, a chi non abbia perso il bandolo della matassa, che il nulla e le creature sono avvinte da una stessa concretezza: inafferrabile alla mente, ma non per questo da negare. Lo spirito (*shen*), anzi, saprà valorizzarla.

Del ch'an si è detto in precedenza, a proposito di una presenza più volte affiorata. Si può aggiungere, per concludere, la seguente postilla di Lin-chi (morto nell'866), patriarca fondatore di un proprio lignaggio. Egli ci esorta ad abbandonare i libri, per cercare di eguagliare l'uomo "che non ha nulla da fare" (*wu-shih*) (36). Non a caso, un altro nome del saggio è *chen-jen*, "l'uomo autentico", espressione che nel taoismo caratterizza un modello irraggiungibile. Costui si ciba del suo riso quando ha fame, e quando ha sonno chiude gli occhi (37) - è un altro invito buddhista a tener conto della natura senza senso della propria esistenza, mediata però dalla presa in considerazione della spontaneità taoista.

CONCLUSIONI.

Un'unica osservazione valga da corollario alle problematiche già espresse. Se il buddhismo e il taoismo furono così vicini, teoreticamente parlando, in certi momenti della cultura cinese, specie agli esordi dell'introduzione del buddhismo in Cina e limitatamente all'influsso delle opere di Lao e Chuang, lo si deve, in ultima analisi, al fatto che il buddhismo in Cina era un prodotto ampiamente sinizzato. Le analogie emerse in questa relazione non devono dunque stupirci: diversamente, faremmo come quel tale che nascose un coniglio dietro un cespuglio, per poi meravigliarsi di trovarlo lì! Nel ch'an è forse più visibile la lenta trasformazione di elementi dottrinali indiani in assunti tipicamente cinesi - si veda, per es., il successo della scuola del Sud nei confronti di quella del Nord, per avere un'idea del contrasto tra un buddhismo più sinizzato e un altro più "indiano". Questo però sposta l'asse del discorso alle differenze tra le due culture, e dunque il tema di questo intervento, mostrandone altri percorsi.

NOTE

SIGLE

CT=*Chuang-tzu*, "Harvard Yenching Series", n. 20, 1965.

MK=*Mādhyamaka Kārikā*, di Nāgārjuna, testo sanscrito in: D.J. Kalupahana (a cura di), *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, New York 1986.

SBC=*Storia del Buddhismo Ch'an*, di L.V. Arena, Milano 1992.

T=*Taishō shinshū daizōkyō*, Tokyo 1922-33.

TTC=*Tao-te ching*, in *Erh-shih-erh tzu*, Shanghai 1986, pp. 1-11 (e altre edizioni).

- (1) Fung Yu-lan, *Chung-kuo che-hsüeh shih*, Pechino 1984, pp. 663-66.
- (2) TTC, 11.
- (3) Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 664.
- (4) Tao-an, Prefazione a: *An-pan-ching chu-hsü*, in Seng-yu, *Ch'u san-tsang chi-chi*, libro 6, in: T, vol. 55, p. 43.
- (5) *Ibid.*
- (6) *Ibid.*
- (7) Anchoo, *Chung-lun su-chi*, libro 2, in: T, vol. 65, p. 92.
- (8) Hui-chiao, *Kao seng chuan*, libro 6, in: T, vol. 50, p. 358.
- (9) SBC, p. 18; cfr. anche: S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Delhi 1975 (I ediz. indiana), I, p. 85.
- (10) *Majjhima Nikāya*, 63.

- (11) Riguardo alla tematica trattata in questo paragrafo si veda il mio: "Buddhismo del vuoto come *Aufhebung* del Buddhismo", in: "Annali dell'istituto di filosofia", Università di Urbino, 1986, n. 1, pp. 5-56.
- (12) CT, cap. 6, p. 16.
- (13) MK, 25, 19, (*na samsârasya nirvânât kimcid asti vishesanam, na nirvânasya samsârât kimcid asti vishesanam*).
- (14) *Hsin hsin ming*, T, vol. 48, p. 377.
- (15) TTC, 20.
- (16) SBC, pp. 59 e sgg.
- (17) *Chao-lun*, T, vol. 45, p. 152.
- (18) *Ibid.*, p. 153.
- (19) SBC, pp. 65 e sgg.
- (20) *Majjhima Nikâya*, XXII.
- (21) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.
- (22) CT, cap. 26, p. 75.
- (23) *Kao seng chuan*, cit., libro 5, pp. 367.
- (24) CT, cap. 6, p. 19 ("Lasciarsi dietro tutte le membra del corpo, in un rilassamento totale, congedare l'intelligenza, separarsi dalla conformazione fisica ed eliminare la conoscenza, accedendo alla grande correlazione universale - questo si intende per "sedersi a dimenticare").
- (25) Riguardo al "grande albero", cfr.: *Ibid.*, cap. 1, p. 3.
- (26) *Ibid.*, cap. 2, p. 7.
- (27) *Ibid.*, cap. 2, p. 3.
- (28) TTC, 8 e 78.
- (29) Cfr. il mio "Il Lao-tzu di Karl Jaspers", in: "Annali dell'istituto di filosofia", Università di Urbino, 1987, n. 2, pp. 200-202.
- (30) Lieh-tzu, cap. 8, in: *Erh-shih-erh tzu*, Shanghai 1986, p. 221.
- (31) Non è forse un caso che Hsüan-tsang scelga di tradurre, tra l'altro, proprio il celebre trattato di Vasubandhu, *Vijñâptimâtratâsiddhi* (titolo cinese *Ch'eng wei-shih lun*), cioè l'opera scolastica che meno si presta a una lettura riduttivo-idealistica, nella misura in cui alle cose (*dhairma*) viene attribuita un'esistenza reale.
- (32) TTC, 40.
- (33) *Ibid.*, 2 ("l'essere e il non essere si generano a vicenda").
- (34) Chi-tsang, *Erh-ti chang*, T, vol. 45, p. 92 (*chu-fa i erh, ku pu-fei yeh*).
- (35) *Ibid.*
- (36) *Lin-chi lu*, T, vol. 47, p. 502.
- (37) Sono parole di Nan-yüeh Ming-tsan, maestro della scuola del ch'an del Nord [date sconosciute, lignaggio di P'u-chi (651-739)], citate da Lin-chi (*Ibid.*).